

CULTURAS POLÍTICAS Y POLÍTICAS CULTURALES

ESCENARIOS DE ASIA, ÁFRICA, EUROPA Y AMÉRICA



Ishita Banerjee
Saurabh Dube
(editores)

EL COLEGIO DE MÉXICO

CULTURAS POLÍTICAS
Y POLÍTICAS CULTURALES

ESCENARIOS DE ASIA, ÁFRICA, EUROPA Y AMÉRICA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

CULTURAS POLÍTICAS
Y POLÍTICAS CULTURALES
ESCENARIOS DE ASIA, ÁFRICA,
EUROPA Y AMÉRICA

Ishita Banerjee
Saurabh Dube
(editores)



EL COLEGIO DE MÉXICO

306.2
C9686

Culturas políticas y políticas culturales : escenarios de Asia, África, Europa y América / Ishita Banerjee, Saurabh Dube, editores. -- 1a. ed. -- Ciudad de México, México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2017.

253 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-628-194-9

Incluye referencias bibliográficas

1. Política y cultura -- Estudio de casos. 2. Política cultural -- Estudio de casos. I. Banerjee-Dube, Ishita, ed. II. Dube, Saurabh, 1960-, coed.

Primera edición, 2017

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Carretera Picacho Ajusco núm. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Delegación Tlalpan
14110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-628-194-9

Impreso en México

ÍNDICE

Culturas políticas y políticas culturales: una introducción <i>Ishita Banerjee y Saurabh Dube</i>	9
1. Los héroes de Mezcala y la nación mexicana. Una disputa por el sujeto histórico <i>Elisa Cárdenas Ayala</i>	33
2. Poder y cultura: los satnamis <i>Saurabh Dube</i>	61
3. Las múltiples vidas de casta <i>Ishita Banerjee</i>	83
4. La peregrinación como teatro político en la Revolución mexicana <i>Robert Curley</i>	111
5. Subvertir los valores y reírse de la autoridad. El arte de la risa como táctica de resistencia <i>Miyuki Takahashi</i>	135
6. Sufismos subversivos: las rebeliones sufíes como elementos formativos del laicismo kemalista <i>Lucía Cirianni Salazar</i>	169

7. Agua, poder y rebelión: autonomía kurda local
frente al Estado turco

Gilberto Conde

195

8. La percepción del consumo de cannabis
en la juventud de Tanzania

José Arturo Saavedra Casco

217

CULTURAS POLÍTICAS Y POLÍTICAS CULTURALES

UNA INTRODUCCIÓN

Ishita Banerjee y Saurabh Dube

Este libro recorre un camino ambicioso y aventurado; intenta explorar la interacción entre cultura y política —ambas entendidas en el sentido amplio y crítico, implícito y explícito de las palabras— para atender temas de culturas políticas y políticas culturales en diversas sociedades colonizadas de un modo u otro en algún momento de su historia. El propósito *no* es insistir en el excepcionalismo de las sociedades colonizadas o ‘no occidentales’,¹ al contrario, se toma muy en serio la crítica de Edward Said de que la división del mundo en Occidente y Oriente/no Occidente era arbitraria y discursiva y que no tenía ninguna base empírica.² Asimismo, se presta atención a trabajos recientes que han insistido en la ‘materialidad del lugar’ y en ‘la política cultural del territorio’ como ‘las partes integrantes de las formaciones coloniales y poscoloniales’,³ así como a otras obras que

¹ Los editores agradecen a los dos dictaminadores anónimos sus comentarios valiosos y sus críticas constructivas, en particular al segundo. Tales comentarios han contribuido a una revisión exhaustiva de la introducción y de algunos capítulos. Se agradece también a Elisa Cárdenas su cuidadosa lectura de la introducción y sus comentarios, así como a Lucía Cirianni la traducción del capítulo 2.

² Edward Said, *Orientalism*, Londres, Routledge, 2001.

³ Jane M. Jacobs, *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, Londres, Routledge, 2003.

insisten en la ‘materialidad de la nación’⁴ y en la ‘vida cotidiana’ del Estado,⁵ en su intento de abrir un diálogo entre casos aparentemente divergentes de distintas partes del mundo y revolucionar las nociones establecidas de Occidente y no Occidente.

Al traer a colación a México, el Sur de Asia, Turquía, Tanzania y Japón desde ópticas convergentes de análisis, este volumen plantea preguntas serias acerca de nuestras suposiciones sobre conceptos como los de ‘Occidente’ y ‘no Occidente’, modernidad e historia, imperio, colonia y nación, e interroga binomios influyentes como el de historia y mito, lo secular y lo religioso, lo moderno y la tradición, con base en trabajos histórico-etnográficos. Al poner de relieve las intersecciones importantes y articulaciones entremezcladas de cultura y poder, religión y política, dominación y resistencia, historia y mito, así como de Estado y comunidad, se intenta impulsar una reflexión crítica de la teoría europea y de la modernidad ‘occidental’ con base en narrativas situadas en mundos nombrados ‘no occidentales’ o cuya inclusión dentro de lo ‘occidental’ es por lo menos problemática.

La introducción procede en cuatro pasos. Primero, se ofrece una breve descripción de cómo entendemos la cultura y la política, teniendo en cuenta las delimitaciones oscilantes y los trabajos críticos sobre la cultura en el marco de la antropología, disciplina que ha invertido más energía en definir este concepto-categoría.⁶ Los términos

⁴ Manu Goswami, “From *swadeshi* to *swaraj*: Nation, Economy, Territory in Colonial South Asia, 1870 to 1907”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, núm. 4, 1998, pp. 609-636.

⁵ Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2006; Akhil Gupta, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Durham, Duke University Press, 2012.

⁶ Aunque ninguno de los participantes de este volumen se formó expresamente en antropología, la discusión no deja de ser pertinente. No obstante, la noción de cultura se ha usado como concepto establecido fuera de la disciplina antropológica, pero la mayoría de las críticas del concepto han procedido del diálogo, explícito o implícito, con la etnografía y la antropología.

de política y poder también son tamizados por la óptica de la teoría crítica. Segundo, se explican e interrogan ciertas formulaciones influyentes de la cultura en antropología, así como las importantes teorías del poder y la política. Tercero, se consideran los distintos entendimientos de historia, indagando en el terreno de apropiación y negociación, interrogación y construcción del pasado por medio de una conciencia histórica diferente de lo que domina el paisaje de lo ‘aceptado’ y ‘legítimo’. Cuarto, se explica cómo cada capítulo toca los temas principales del libro, subrayando el diálogo entre ellos.

ASUNTOS CENTRALES

Nuestras reflexiones acerca de la ‘cultura’ se dirigen simultáneamente hacia actitudes e imaginaciones simbólicas y sustantivas —al mismo tiempo estructuradas y fluidas—, normas y prácticas, rituales y disposiciones. Es justamente en las intersecciones de estas disposiciones donde se encuentran los recursos por medio de los cuales se percibe, experimenta y articula cada relación cotidiana de significado y de poder interior y entre grupos/clases/comunidades/géneros en la producción y reproducción de la vida social.

Además, siguiendo esta perspectiva, la cultura se define dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, y emerge críticamente mediada por las configuraciones cambiantes de conceptos como género y clase/casta, raza y edad, oficio y sexualidad. Estas relaciones y configuraciones, basadas en el poder, envuelven diversas representaciones de dominación y subordinación —así como negociaciones y contestaciones de autoridad—, desde distintas arenas.

Por último, en tal orientación, “cultura” no significa una igualdad *a priori* ni indica inventarios inmutables de creencias exclusivas, tradiciones encerradas y costumbres diferentes de cada población. En cambio las culturas se modifican de tal forma que imaginarios sim-

bólicos y prácticas de significado resultan implicados en mundos humanos que se insinúan en el núcleo de relaciones intrincadas y procesos contenciosos de estos terrenos, al tiempo que los habitan. Dado que estas relaciones, procesos y mundos cambian, las modificaciones y transformaciones se ubican en el corazón de la cultura.

La política, por otro lado, nos conduce más allá de nuestro ámbito de las relaciones de poder institucionalizado, centrado en el Estado y sus sujetos y en el ejercicio de autoridad fundada únicamente en el control de recursos políticos y económicos. En lugar de ello, la política está íntimamente vinculada a relaciones más amplias de poder y de significado, expresadas mediante procesos, evidentes y difusos, de dominación, hegemonía, control y formación de sujetos. Si estos procesos comunican relaciones sociales ordinarias, relaciones estructuradas por la conexión de diferentes procedimientos de división social y de mando gubernamental, entonces no se ha mostrado la imagen completa. Por un lado, no estamos seguros de que las afirmaciones heredadas respecto a la política y al poder sean exclusivamente represivas —lo que Foucault alguna vez describió como “privilegio de sus atributos no dichos”—. No obstante, damos cuenta de que las dimensiones oscuras, perdurables y peligrosas del poder y una política residen en su productividad, su proclividad *hacia* y fecundidad *en* la formación de regímenes y sujetos. Sin embargo, es este reconocimiento el que no nos permite avalar visiones ominosas que proyectan una influencia del poder totalmente descarnada, una política implacablemente espectral, que gobierna por medio de los sujetos ya formados y, principalmente, de historias sin sujetos. En lugar de ello, la verdadera productividad del poder y la política en la conformación de sujetos se ven acompañadas frecuentemente de los mismos sujetos que articulan términos totalizadores de estos procesos-categorías.

Argumentar de esta manera es registrar los entrelazamientos íntimos de cultura y política, así como las ataduras mutuas entre culturas políticas y políticas culturales; es subrayar que, analíticamente,

errores fatales permean la comprensión de la política, el poder y la hegemonía como sistemas cerrados de dominación cultural e ideológica, del mismo modo que, teóricamente, errores graves asisten la reificación de la autonomía y la agencia subalternas. Ciertamente, las definiciones inclusivas con las que trabajaremos se ofrecen para señalar la dinámica crítica entre política y cultura, una dinámica que revela, por sí sola, los atributos cuestionados e interrumpidos de las políticas culturales y las culturas políticas.

CUESTIONAR LA CULTURA Y REPENSAR LA POLÍTICA

Las definiciones cambiantes de cultura han caracterizado, desde hace tiempo, las disciplinas, especialmente los pasados de la antropología; han emergido desde orientaciones antropológicas amplias y de larga data como un sistema de valores compartido, creencias, símbolos y rituales de una población. Estas definiciones de cultura se han extendido hasta el refinamiento de una noción tan influyente como la que Clifford Geertz acuñó: “las redes de significado entre las que la gente vive, significado codificado en formas simbólicas (lenguaje, artefactos, etiqueta, rituales, calendarios, entre otros) que deben entenderse a partir de actos de interpretación análogos al trabajo de los críticos literarios”.⁷ Ahora bien, aunque es importante notar la preponderancia de las definiciones de cultura que van transformándose para las disciplinas, no es el lugar ni el momento para ensayar estas genealogías pendulares en los pasados de la antropología. A nuestro objetivo conciernen los nuevos trazos básicos de la categoría de cultura desde los años setenta, los cuales coincidían con un énfasis urgente en las ciencias sociales, en la práctica, el poder y el proceso.

⁷ Sherry B. Ortner, “Introduction”, en Sherry B. Ortner (ed.), *The Fate of ‘Culture’: Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 3.

Podríamos incluso comenzar con tres críticas generales, conectadas entre sí, de orientaciones antropológicas tempranas que totalizaban la cultura, las cuales tuvieron influencias importantes más allá de dicha disciplina. Primero, tales nociones frecuentemente presentaban la cultura no sólo como esencialmente coherente, sino también como virtualmente autónoma de distintas modalidades de poder. Sus procedimientos restaban importancia, por lo tanto, a la construcción de la dominación, las contiendas con la autoridad y los desacuerdos dentro de la organización propia de la cultura, distinciones críticas que implicaban, por ejemplo, relaciones de poder de la comunidad, género, raza y oficio. Segundo, estas conceptualizaciones argumentaban que la cultura aparecía con frecuencia como ineludiblemente separada e inexorablemente limitada. De esto se deriva que la cultura no occidental no era afectada por los patrones generales de cambio social —incluyendo, por ejemplo, articulaciones de colonialismo, capitalismo, nación y modernidad— y estaba prevista como un conjunto de imaginaciones que, mayoritariamente, miraban hacia dentro y se volvían hacia ellas mismas. Tercero y último, estos problemas estaban conectados con el hecho de que la comprensión etnográfica de autoridad no se aproximaba a los valores, creencias, símbolos y rituales que se examinaban como inmersos en procesos temporales, formados y transformados por sujetos históricos. En lugar de ello, los elementos de la cultura eran entendidos como principalmente inmutables ante los cambios y transformaciones, rupturas y continuidades que forjaron el pasado y el presente.⁸

⁸ Trabajos que iniciaron estas consideraciones críticas incluyen el de Talal Asad, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, *Man* (n.s.), vol. 18, núm. 2, 1983, pp. 237-259; Gerald M. Sider, “The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the Newfoundland Village Fishery”, *Social History*, vol. 5, núm. 1, 1989, pp. 1-39; y Herman Rebel, “Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches (parts one and two)”, *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 117-136, 350-365.

Dichos cuestionamientos de articulaciones disciplinarias de la cultura emergieron ligados con reinterpretaciones de las concepciones marxistas como una superestructura idónea que deriva de una base material. Ahora, apuntando a los procesos sociales y políticos, los entendimientos marxistas —en consonancia con los antropológicos— han roto con las interpretaciones “estéticas” de la cultura, refiriéndose a trabajos de arte y arquitectura, pintura y diseño, música y literatura. No obstante, la predicación de una superestructura basada en el esquema ortodoxo marxista significaba que los cuestionamientos marxistas interpretaban la cultura como un epifenómeno con vida propia,⁹ y pasaban por alto la naturaleza indisociable de los procesos históricos y sociales. El repensamiento de la cultura por parte del marxismo ortodoxo —y de la disciplina temprana— inaugurado por la crítica etnográfica y científica-social enfatizaba que dichos procesos se basaban en prácticas específicas de sujetos históricos dentro de relaciones de poder. Como hemos notado, estas prácticas y relaciones implican valores tácitos de conocimiento y contornos cambiantes de significado, de tal modo que el ensamble completo define el significado de cultura.¹⁰

Se ha hecho evidente que la cultura no debe considerarse sólo como un dispositivo técnico, sino como una entidad conceptual que ha sido central para los imaginarios y las prácticas de la gente que la

⁹ Para versiones sofisticadas del modelo basado en la superestructura, véase Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970; para críticas significativas, véase Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82; Raymond Williams, “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”, *New Left Review*, vol. 1, núm. 82, 1973, pp. 3-16.

¹⁰ Aquí, en el lugar del giro “reflexivo” a la etnografía “experimental” de los años ochenta y de las demandas posteriores de escribir *contra* la cultura, donde la cultura es vista como implicada en proyectos dominantes —desde esquemas antropológicos hasta regímenes imperiales y rutinas de Estado-nación— que hacen un fetiche de la diferencia cultural. Véase Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva York y Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

noción ha buscado encontrar y describir. Desde el cuarto hasta el primer mundo —desde la población indígena empobrecida hasta la población étnica privilegiada y desde los militantes religiosos violentos hasta los igualmente apasionados oponentes—, aquí se encuentran los sujetos que han levantado variados y vigorosos reclamos sobre la “cultura” para expresarse en formas intrigantes y poderosas. Dichas aseveraciones urgentes sobre la cultura —y sobre “costumbre”, “identidad”, “civilización” y “tradicción”— se han perfilado en proyectos de unidad y división, envolviendo estrategias de supervivencia y diseños de destrucción.¹¹ Todo esto ha suscitado preguntas claves concernientes a la cultura en las configuraciones de la política en el presente y en el pasado.

Lo anterior nos lleva a la política y al poder que hemos delineado y que ahora podemos elaborar con la marca de un solo pensador crítico, por razones que pronto serán notorias. Resulta reiterativo mencionar que entre las consideraciones contemporáneas realmente importantes sobre la dinámica del poder, de la política y del Estado, se encuentran los trabajos de Michel Foucault; especialmente nos referimos a sus análisis del intercambio entre, por un lado, el poder de las categorías y la habilidad del Estado para definir comportamiento, y, por otro lado, la consecuencia social de las ideas que involucran al sujeto “normal” y al “desviado”.

Foucault postuló que la Europa del siglo XVIII vio un cambio en el ejercicio del poder soberano, principalmente visual y en ocasiones excesivo en su aplicación. Por el contrario, los estados modernos desplegaron una forma de poder más dispersa, la cual realizó un monitoreo de sujetos de modo silencioso al tiempo que los incluyó en el proyecto de vigilancia propia. En sus textos relevantes sobre la locura en la modernidad, así como en la emergencia del criminal como un

¹¹ Véase, por ejemplo, J.D. Faubion, “History in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, p. 36; J.D.Y. Peel, “Making History: The Past in the Ijesha Present”, *Man* (n.s.), vol. 19, núm. 1, 1984, pp. 111-132.

tipo social separado,¹² Foucault argumenta que la emergencia de conocimientos especializados en forma de disciplinas estuvo en consonancia con un nuevo entendimiento del sujeto (y su control social) en la Europa del siglo XVIII.

¿Qué quiso decir con ello Foucault? Su argumento es que la modernidad europea estuvo caracterizada por un conjunto discrepante de cambios temporales y de mejora en las innovaciones que, sin embargo, compartieron una suposición central, lo cual permanece con nosotros hasta ahora: el individuo es el *locus* de la agencia en sociedad y este individuo es, siguiendo a Nietzsche, un animal capaz de hacer promesas, y que entra en relaciones de obligación y responsabilidad que lo unen con otros individuos.¹³ Si el individuo heroico estaba puesto en el núcleo de los relatos populares del progreso secular y científico, el sujeto de Foucault era, en realidad, producido de otra manera. El filósofo argumentó que la autonomía y la individualidad no eran el resultado final de los procesos de desarrollo, sino el efecto del proceso de *subjetivización*, un complejo conjunto de mediaciones por las cuales el poder actuaba sobre los seres humanos para hacerlos sujetos *para* y *del* Estado.

Claramente Foucault rechazó la idea de un individuo como puesto en contra del Estado (o naturaleza), pero también refutó la idea de un Estado como un *locus* unitario desde el cual el poder opera sobre la “sociedad” (como un conjunto de individuos). En cambio, argumentó que el poder es más efectivo cuando trabaja por medio de un Estado/sociedad divididos. Así, la *subjetivización* ocu-

¹² Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books, 1979; Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres, Tavistock, 1967.

¹³ Por supuesto, esta noción de individuo es, en sí misma, resultado de una larga revolución en las ideas que, a fin de cuentas, vio el mundo como un lugar despojado de dios y en estrecha relación de comunidad, un sitio donde los seres humanos ahora controlaban y manipulaban la naturaleza para el progreso secular, científico e histórico.

re en los cruces intersticiales de las categorías liberales de “individuo”, “Estado” y “sociedad”. En otras palabras, la *subjetivización* es el efecto de un ejercicio combinado de poder externalizado y su internalización (como una fuerza que busca el mejoramiento). De tal manera, los aspectos aparentemente íntimos y externos del poder coinciden.

Interpretando el poder como uno que disipa las divisiones entre Estado y sociedad —así como aquel que deshace las distinciones entre el uso justo y el uso injusto de la autoridad—, Foucault estaba ofreciendo una provocación para pensar más allá de ambas categorías: entendimientos normativos del Estado como la entidad ante la cual hay que resistirse, y el concepto común del Estado como una entidad transhistórica con existencia concreta en el espacio social. En cambio, al argumentar que la complicidad entre disciplina y desarrollo era la característica definitoria de la modernidad europea, Foucault estaba probando, a su vez, el lugar distintivo de la ley como una fuerza represiva.

Para Foucault, el poder es productivo, fecundo y promiscuo, constitutivo y constituyente de las fuerzas políticas, los sitios institucionales y sus demandas para organizar y presentar conocimiento científico de una manera distinta. El poder produce tipos sociales y categorías de definición —cada una aparentando tener un poder analítico por sí misma— que contienen tanto una evaluación como una cura, las cuales requieren de constante vigilancia. El énfasis de Foucault en reentrenar el cuerpo y su personificación mediante la espacialización del poder —la escuela, la prisión y el juzgado— es, de esta manera, un aspecto integral en sus descripciones sobre cómo opera el poder moderno.¹⁴

¹⁴ Para una crítica importante de la elisión de Foucault del colonialismo y para un argumento sobre la centralidad del teatro colonial para el desarrollo de políticas sexuales y de raza, véase Ann Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

Este trabajo de exégesis de los escritos de Foucault sobre política/poder modernos tiene objetivos particulares: primero, subrayar las implicaciones amplias y críticas de enfocarse en sujetos de la política y la cultura en tanto éstos vienen hermanados con regímenes disciplinarios y de perfeccionamiento, pedagogía y propiedad, ley y Estado ante la modernidad —occidental y no occidental—. Segundo, ya sea que se concuerde o no con Foucault, un cambio importante en el pensamiento sobre cultura y política ha hecho posible que se desarrollen nuevos trabajos académicos y que éstos articulen, de manera imaginativa, preguntas sobre políticas culturales y culturas políticas, lo cual se ilustra en los siguientes capítulos del presente libro. Tercero, las consideraciones críticas acerca de cultura y política dan paso a otras cuestiones importantes, como la viabilidad de binomios modernos de la religión y el poder/la política, presente histórico-científico y pasado mítico, así como a reflexiones sobre el estrecho vínculo entre la historia y la nación en regímenes modernos, y el lugar de la memoria en la construcción del pasado histórico. Es tiempo de prestar atención a estas cuestiones.

LA POLÍTICA DE HISTORIA Y LA RESISTENCIA POLÍTICA

Por más de dos décadas, importantes trabajos de historia e historia antropológica han subrayado la estrecha conexión entre el poder y la escritura de la historia, marcándolo como un acto inherentemente político.¹⁵ Tal conexión se nota no sólo en la íntima relación entre la historia y la nación, sino también en la presencia vital del poder en la producción del pasado.¹⁶ Como un acto de interrogación y un paso para abrir el concepto de historia, distintos trabajos dentro de ésta, de

¹⁵ Para una discusión detallada, véase Saurabh Dube, *Modernidad e historia*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 142-148.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

la antropología y de otras disciplinas, han insistido no sólo en la multiplicidad de los pasados sociopolíticos y económico-culturales, sino también en el importante lugar que ocupan la percepción y la interpretación en la construcción de los pasados. El pasado, en este sentido, es “impredecible”.¹⁷ La “impredecibilidad” de los pasados no es necesariamente problemática; por el contrario, aporta vitalidad de pensamiento. La historia, en palabras de un célebre historiador estadounidense, “nunca es, en cualquier sentido amplio, la crudeza de ‘lo que ha pasado’, sino la más fina complejidad de lo que se puede leer en los hechos y de lo que se puede pensar en conexión con ellos”.¹⁸

Esta noción de la pluralidad y la “impredecibilidad” de los pasados ha sido sustanciada por trabajos seminales que se relacionan con diferentes especies de sujetos, grupos sociales y comunidades, los cuales abordan, conciben y aprenden tiempo y temporalidad, y los aplican de acuerdo con sus identidades.¹⁹ Esto ha dado como resultado el reconocimiento de los distintos caminos de la conciencia histórica, de sus variaciones en la producción simbólica y la puesta en cuestión de la noción de una historia oficial y legítima. Además, se ha señalado que la historia no es algo separado de la vida cotidiana — algo que consiste en hechos y procesos externos —, sino algo que existe como un recurso negociable en el centro de los mundos sociales y las configuraciones cambiantes de identidad.²⁰

¹⁷ Lawrence W. Levine, *The Unpredictable Past: Explorations in American Cultural History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

¹⁸ Henry James, 1946, citado en *ibid.*, p. 4.

¹⁹ Ana María Alonso, “The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-405; Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998; Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, ofrecen algunos ejemplos.

²⁰ Dube, *Modernidad e historia, op. cit.*, p. 144.

Los capítulos de este libro parten de este concepto de la historia y la conciencia histórica, y lo ocupan con sutileza para estudiar y comprender resistencia y rebelión, poder y alteridad entre diversos grupos sociales que habitan distintas partes del mundo en momentos diferentes. En las páginas de este libro se estudian las diversas manifestaciones de la memoria de la comunidad frente a la historia del Estado; la elaboración simbólica del pasado por medio de mitos como forma de resistir la clasificación ritual, sociopolítica e inferior en el esquema de castas; las diferentes percepciones y apropiaciones de castas para combatir la discriminación inherente en ello; el uso del peregrinaje y la calle en contra de ejercicios estatales; impugnaciones a la historia oficial en el combate de secularización forzada por el Estado; conceptos alternos de autoridad y justicia en el conflicto en torno al agua y a la identidad, y usos imaginativos de la risa, de canciones populares y del consumo de cannabis como modos de rebatir discursos y presiones estatales. En esta ‘permutación y combinación’ de historia y poder, mito y memoria, cultura e identidad, religión y política, Estado y comunidad, resistencia y rebelión se ven moldeados por el poder al mismo tiempo que combaten el poder institucionalizado, configurando y ocupando la historia en su combate. La política de la historia y la resistencia política, en este sentido, manifiestan mezclas inextricables de binomios tajantes que afirman su inadecuación en la tarea de describir mundos sociales mezclados y que nos impulsan a movernos más allá de tales conceptos/categorías de lo moderno, que parecen ser casi indispensables para el pensamiento.

SENDEROS

Este volumen ofrece un amplio rango de perspectivas y aproximaciones mediante un análisis sobre políticas culturales y culturas políticas, particularmente en lo que se refiere a la relación entre autoridad y alteridad, entre resistencia y subversión. En lugar de alinearse al

derrumbe de la historia y de la nación, o a la sencilla ecuación entre estudios de área y ciencias sociales, los siguientes capítulos ofrecen una serie de yuxtaposiciones críticas que surgieron gracias a un prolífico diálogo en el que se evidenció una serie de conexiones temáticas. Los capítulos extienden el incisivo impulso de Foucault sobre la subjetivización, donde el poder externalizado e internalizado concurren para producir el sujeto moldeado por el poder y donde las fronteras porosas entre el Estado, el individuo, la sociedad y la comunidad se borran. También se despliegan procesos sociopolíticos e histórico-culturales por medio de un enfoque hacia el Estado y en la vida cotidiana, con los que revelan el poder y la resistencia, la alteridad y la subversión, la cultura y la política en sus diferentes dimensiones y en sus entretejidas articulaciones. De esta manera, los temas tratados en los ocho capítulos se relacionan unos con otros y abren un diálogo común. Para dar dos ejemplos, los capítulos 4 y 5 demuestran cómo se resistió la secularización en México y Turquía a principios del siglo XX, y los capítulos 1, 5 y 6 hablan de la ‘oficialización’ de la historia y su espinosa relación con la historia construida por comunidades en México en torno al tema de la Independencia, la de los sufíes en la Turquía de las décadas de 1920 y 1930, y en Japón durante la Segunda Guerra Mundial y el periodo de la posguerra. Es de este modo como el libro contribuye a la historia global, abarcando diferentes tiempos y espacios, elucidando diálogo y concurrencia temática, estrechando distancias entre el Sur de Asia y México, Medio Oriente, Japón y África.

Nuestras deliberaciones comienzan con Elisa Cárdenas, quien de manera implícita construye su pensamiento por medio de los diseños dominantes de la cultura y el poder, al reconsiderar las ideas de historia y conciencia histórica. Para tal propósito, Cárdenas se sirve de un recuento evocativo de distintas y conflictivas narrativas en torno a un dramático evento ocurrido en el México de principios del siglo XIX, particularmente entre 1812 y 1816, al occidente del país, en la isla de Mezcala, ubicada en el lago de Chapala. La pequeña isla se

había vuelto un importante núcleo de resistencia para una región muy amplia durante la Guerra de Independencia, en años en que las fuerzas insurgentes sufrieron diversos reveses que estuvieron a punto de provocar su extinción. Nuestra autora explora los diferentes caminos que han conducido a la reconstrucción de este evento. Por una parte destaca la narrativa de la comunidad indígena de Mezcala; por otra, la contribución de los historiadores de Jalisco del siglo XIX, y también la perspectiva del Estado mexicano. Los contrastes que capta con su trabajo oscilan entre el camino ‘memorioso’ tomado por la comunidad y la vía de ‘monumentalización’ que adoptó el Estado para manifestar la forma en que “el pasado” se vuelve un “recurso escaso” pero negociable.²¹ Su análisis imaginativo, mismo que se basa en la experiencia práctica de haber conducido un taller sobre la historia de Mezcala, con niños de la isla, permite a Cárdenas enfatizar la manera en que la monumentalización del pasado por parte del Estado transforma el evento de Mezcala en patrimonio histórico, mientras que en la narración de la comunidad el evento permanece inherentemente “comunal”, un suceso de orgullo que refuerza su lucha cotidiana por mantener el control de la tierra y la propiedad de la isla. La cultura, la política y la resistencia se entremezclan y sufren giros intrigantes en este creativo relato de construcciones antagónicas sobre el pasado.

Por su parte, Saurabh Dube retoma la cuestión de la resistencia y la de la conciencia histórica por medio de la construcción de una narrativa crítica en torno a una comunidad particular, a saber, los satnamis de India Central. Aquí Dube se vale de su amplio trabajo sobre ‘sectas de casta’ subalterna, estudios en los que ha rastreado las imbricaciones entre cultura/comunidad/alteridad y políticas/Estado / y poder en al menos cuatro tipos de superposiciones. En primer lugar, los esfuerzos por crear la misma secta de casta satnami estuvie-

²¹ Arjun Appadurai, “The Past as a Scarce Resource”, *Man* (n.s.), vol. 16, núm. 2, 1981, pp. 201-219.

ron modelados por intrincadas dinámicas de significado y poder que articularon y cuestionaron la trama que vincula lo divino, lo ritual, lo social y las jerarquías gubernamentales. En segundo lugar, el riesgo que supusieron los modos en que los patrones de poder dentro de los acuerdos de casta involucraron el tejido formativo de los ubicuos protocolos de autoridad, que eran al mismo tiempo sustantivos y simbólicos, decantándose por la pureza ritual y la contaminación, la realeza cultural y las castas dominantes, el gobierno colonial y la ley. En tercera posición, las concepciones históricas de los satnamis —encarnadas en sus representaciones míticas, entre otras— arribaron a distintos espacios de secta/casta, así como a nuevas temporalidades de orden/legalidad al negociar y cuestionar a las figuras dominantes, lo cual terminó por disponer las imbricaciones necesarias entre el plano “cósmico” y el “social”. En cuarto y último lugar, estas inclinaciones hacia la autoridad y la alteridad encontraron distintas pero sobrepuestas formas de expresión como parte de los esfuerzos organizacionales satnami dentro del nacionalismo indio, especialmente si se tienen en cuenta las presuposiciones clasemedieras que se tamizaron por los imaginarios subalternos en estos ámbitos, revelando así destellos alternativos de legalidad y legitimidad, políticas y naciones.

En el núcleo de este capítulo yace la incesante interpenetración entre aspectos constitutivos del poder político Estado/gobierno y las formas cotidianas de vida cultural subalterna/comunitaria que incluye una elaboración simbólica mítica y distintiva del pasado. Éstas se desenvuelven aquí en forma de un recuento en capas, una conversación entre narrativa y teoría.

En el tercer capítulo, Ishita Banerjee ofrece otra visión de las entremezcladas expresiones de lo ritual/religioso y lo político, marcando la presencia central y la distancia extensa del Estado en la vida cotidiana de comunidades por medio de un detallado e incisivo análisis de percepciones y aprehensiones de casta, así como la forma en que tales presupuestos han administrado y continúan administrando las políticas de casta en la India colonial y contemporá-

nea. Dándole seguimiento a poderosas críticas, así como a distintas acciones contra la idea de casta en ámbitos institucionales y no institucionales, Banerjee subraya la manera en que la presencia dominante de “castas políticas” y “políticas de casta” —centradas en la India independiente— han marginado importantes tradiciones de lucha contra la discriminación. Partiendo de esta cultura política —para la cual los asuntos de casta y Estado son centrales— que busca ofrecer justicia social al garantizar privilegios a grupos desfavorecidos, la autora llega a tratar asuntos de suma importancia: las políticas de casta convierten a las castas mismas en el primer factor social y económico de retraso, a la vez que presentan al Estado como principal garante de “discriminación compensatoria”. De la misma manera, representan una prueba seria sobre la impresión que han dejado categorías coloniales en el actual entendimiento de la casta y la acción que se basa en dichas percepciones. Todo esto le permite a Banerjee reflexionar sobre las nociones de justicia y equidad, así como sobre sus distintas aprehensiones, incluyendo los esfuerzos para conjuntar ideas sobre raza y casta en foros internacionales para contrarrestar la opresión.

Después de estos *excursus* indios, Robert Curley nos regresa a México durante el periodo de la Revolución, a fin de tejer un relato en torno a la calle y a la peregrinación. Persiguiendo el asunto central de las articulaciones de religión y política, poder y resistencia, este capítulo pone énfasis en la representación, devoción y política mediante la protesta pública. En esta dramática historia, donde los “revolucionarios” católicos toman las calles siguiendo una milenaria tradición de peregrinaje, las connotaciones de lo religioso y lo secular adquieren significados discretos, y el término “revolución” corresponde a una resistencia en contra de la secularización dirigida por el Estado. Aquí el peregrinaje se transforma no sólo en una acción pública y colectiva a favor de la causa revolucionaria, sino también en la asunción de la ciudadanía. Por medio de la narración de este fascinante recuento donde los devotos se vuelven “militantes” y

la peregrinación se transforma en “testimonio público”, Curley nos impulsa a reflexionar sobre la viabilidad de mantener ciertas dicotomías de la modernidad —entre lo religioso y lo político, entre lo tradicional y lo moderno y, por extensión, entre el peregrinaje y la ciudadanía—. El autor ofrece una lectura imaginativa sobre los cambios de significado de la peregrinación en una tradición católica a lo largo de varios siglos; una exploración de su liminalidad y su contingencia histórica, así como de un cuidadoso análisis de tres eventos en Jalisco, en 1914, 1918 y 1921, donde la peregrinación inspiró a los devotos a usar las calles como escenario de marchas y manifestaciones que buscaban la denuncia de una ley, el repudio a un personaje, la oposición al mal gobierno y el ejercicio de los derechos de asamblea y petición en busca de desagravio. Todo lo anterior permite a Curley destacar el potencial creativo y las tensiones en la superposición entre lo religioso y lo político.

Lucia Cirianni ofrece un intrigante escenario de Turquía donde la combinada articulación de política y religión resulta en una simultánea manipulación de lo religioso y una resistencia a la secularización del Estado. Además ofrece una lectura sugestiva acerca de los conflictos en torno a la construcción de la historia. Por medio de una exploración del kemalismo de las décadas de 1920 y 1930, a la luz de las rebeliones sufíes de la última etapa del Imperio otomano y las primeras décadas de la República de Turquía, la autora interroga el discurso histórico sobre el kemalismo como una ideología bien definida, exitosa y hegemónica que cambió drásticamente las políticas culturales en Turquía, al menos a lo largo de un siglo. Tal discurso retrospectivamente explica las reformas laicistas de la primera etapa de la República de Turquía —el cierre de las *tekkes* (logias sufíes), por ejemplo— como consecuencias inevitables del triunfo de la ideología laicista del kemalismo.

Mediante un incisivo análisis de la interacción entre el kemalismo y el sufismo radical, Cirianni subraya la evolución del kemalismo, particularmente la manera en que llegó a configurarse como una política

cultural. Al mismo tiempo su trabajo permite cuestionar el discurso histórico ampliamente difundido, el cual considera al kemalismo como una ideología homogénea y hegemónica que surge al inicio de la República.

Miyuki Takahashi ofrece otro relato de resistencia y de la nebulosa relación entre el Estado y la comunidad, enfocándose en el periodo de la Segunda Guerra Mundial y de la posguerra, cuando el Estado japonés es seguido por la ocupación estadounidense. Por medio de un novedoso análisis, la autora demuestra cómo el arte de la risa —desarrollado por Onaha Būten— se convirtió en un modo de resistencia para los habitantes de Okinawa, una isla ubicada en el extremo sur de Japón, que forma parte del archipiélago ryūkyuense. En el contexto de una relación multifacética, tensa y ‘casi colonial’ entre el Estado central de Japón, el gobierno estadounidense y la comunidad de Okinawa, una larga tradición de canciones, así como la risa, ayudaron a los isleños a enfrentar las presiones generadas por el poder central.

Para sustentar su argumento, la autora examina los estereotipos del gobierno central japonés sobre los oriundos de Okinawa, y las tensiones generadas por tales estereotipos peyorativos. También despliega los intentos anexionistas del gobierno estadounidense, que pretendía capitalizar dichas tensiones para ganarse a los isleños. En esta situación espinosa, los okinawenses recurrieron a su gran reserva de canciones folclóricas, religiosas y populares, la retomaron y reinventaron para ajustarse a la nueva situación. Tales canciones les permitieron expresar sus percepciones sobre los gobiernos imperialistas japonés y estadounidense y ridiculizar sus prácticas y políticas, y transformaron el arte de la risa en un arte de resistencia. Aquí, la subjetivación tomó la forma de autorrepresentación, lo cual puso en tela de juicio la definición y la imagen establecidas por los ‘dominadores’, las subvirtió o derribó, inquietándolos a ellos. Por medio de estas ‘transcripciones ocultas’²² de resistencia los isleños lidiaron con serias

²² Tomamos la frase y el concepto del libro de James C. Scott, *Domination and*

dificultades en dos periodos traumáticos de su historia: la Segunda Guerra Mundial y la ocupación estadounidense después de la guerra.

En el siguiente capítulo, Gilberto Conde nos trae de vuelta a la Turquía de hoy, a la región kurda en el sureste de Anatolia. Siguiendo el impulso del capítulo anterior, de visiones disyuntivas del poder central, el autor abre un panorama donde la resistencia y la autoridad se traslapan con claridad en los procesos de ‘subjektivización’ e internalización del poder. Su enfoque principal es la cultura del agua y la política que la rodea. Este capítulo demuestra que las culturas políticas y las políticas culturales se encuentran siempre encarnadas —en imagen y objeto, concretas y fluidas—. En la región kurda de Turquía, el agua representa un ámbito importante para el movimiento kurdo de liberación frente al poder del Estado turco, después de un siglo de sujeción y décadas de subversión. Las autoridades kurdas locales han retomado el asunto del agua como su preocupación central, haciendo prácticamente de todos los temas de la agenda municipal parte de su programa de confrontación.

Las fricciones hídricas, sin embargo, hablan de un proceso en el que se difuminan las fronteras entre autoridad y rebelión. Con el creciente apoyo y legitimidad de algunos partidos kurdos legales que gobiernan varias decenas de ciudades de diferentes tamaños, su autoridad entra en rivalidad con la del Estado. A partir de entrevistas con autoridades de algunos municipios importantes del sureste de Anatolia, y con el testimonio de académicos y activistas de la región, Conde nos brinda un análisis no sólo de los difusos bordes de la disputa entre autoridad y rebelión, sino también de la problemática relación entre la autoridad kurda y el Estado turco en torno al asunto del agua de los ríos Tigris y Éufrates. Un cuento gris donde la autoridad es confrontada por medio de luchas y visiones alternas del Estado, pero simultáneamente construida por parte de los rebeldes.

the Arts of Resistance: Hidden Transcripts, Nueva Haven, Yale University Press, 1990.

El capítulo final, de José Arturo Saavedra, examina la cultura política alrededor de un objeto y un hábito, es decir, el consumo de cannabis entre los jóvenes artistas de Tanzania. Aquí el tema de la resistencia gira alrededor de una droga y la canción popular, abriendo un diálogo interesante con el artículo de Takahashi. El autor ahonda en las contradictorias características del cannabis, una droga que ha sido utilizada con fines medicinales, lúdicos e industriales a lo largo de los siglos y que actualmente se encuentra suspendida en un debate entre la ilegalidad y la tolerancia —como una sustancia prohibida por leyes internacionales, que al mismo tiempo muestra un creciente consumo—, para explorar las distintas y cambiantes actitudes hacia su consumo entre los jóvenes de Tanzania.

Mediante un análisis de los estudios socioculturales sobre el cannabis y la situación cultural de esta planta en Tanzania, Saavedra nos lleva al mundo de las canciones populares para abrir un espectáculo relacionado con las percepciones del cannabis entre los jóvenes. Un sensible análisis de letras de canciones populares y testimonios de compositores, intérpretes y consumidores de música popular contemporánea le permite a Saavedra argumentar que la variedad de posturas hacia el cannabis destaca que su consumo no sólo se ha vuelto la norma cotidiana o fuente de inspiración, o incluso la alternativa a otras drogas más caras, sino que también actúa como un termómetro para medir la situación socioeconómica del país. Lo anterior refleja la situación de las drogas en Tanzania y las tensiones y los problemas de urbanización rápida. En muchos casos, el cannabis —la droga más económica y accesible— sirve de paliativo para enfrentar una realidad hostil y áspera.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Ana María, “The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-405.

- Althusser, Louis y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970.
- Appadurai, Arjun, "The Past as a Scarce Resource", *Man* (n.s.), vol. 16, núm. 2, 1981, pp. 201-219.
- Asad, Talal, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* (n.s.), vol. 18, núm. 2, 1983, pp. 237-259.
- Banerjee-Dube, Ishita, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.
- Dube, Saurabh, *Modernidad e historia*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 142-148.
- Dube, Saurabh (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva York y Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
- Dube Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Faubion, J.D., "History in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, pp. 35-54.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- Foucault, Michel, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres, Tavistock, 1967.
- Goswami, Manu, "From *swadeshi* to *swaraj*: Nation, Economy, Territory in Colonial South Asia, 1870 to 1907", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, núm. 4, 1998, pp. 609-636.
- Gupta, Akhil, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Durham, Duke University Press, 2012.
- Jacobs, Jane M., *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, Londres, Routledge, 2003.
- Levine, Lawrence W., *The Unpredictable Past: Explorations in American Cultural History*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- Ortner, Sherry B., "Introduction", en Sherry B. Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Peel, J.D.Y., "Making History: The Past in the Ijesha Present", *Man* (n.s.), vol. 19, núm. 1, 1984, pp. 111-132.
- Rebel, Herman, "Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches (parts one and two)", *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, pp. 117-136, 350-365.

- Said, Edward, *Orientalism*, Londres, Routledge, 2001.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Nueva Haven, Yale University Press, 1990.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2006.
- Sider, Gerald M., "The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the Newfoundland Village Fishery", *Social History*, vol. 5, núm. 1, 1989, pp. 1-39.
- Skaria Ajay, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Stoler, Ann, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
- Williams, Raymond, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, vol. 1, núm. 82, 1973, pp. 3-16.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82.

1
LOS HÉROES DE MEZCALA
Y LA NACIÓN MEXICANA

UNA DISPUTA POR EL SUJETO HISTÓRICO¹

Elisa Cárdenas Ayala

Entre 1812 y 1816 tuvo lugar en torno a la isla de Mezcala, en el lago de Chapala, en la zona occidente del actual México, uno de los episodios más dramáticos de la Guerra de Independencia: el sitio de la pequeña isla, donde se habían hecho fuertes los insurgentes apoyados por las comunidades de la ribera, como corazón de resistencia de una región muy amplia, en años en que las fuerzas insurgentes sufrieron varios reveses, uno tras otro, que condujeron casi a su extinción. Los insurgentes de Mezcala no sólo resistieron, sino que se consideraron vencedores ya que el armisticio firmado al término de cuatro años no sólo les dejó la vida salva, sino que estableció el compromiso de que serían reconstruidas sus propiedades y se les dotaría de ganado y de lo necesario para trabajar sus tierras, además de ser reconocidos sus dirigentes como autoridades ante el Estado y ellos mismos tratados “con consideración”. El armisticio ha sido considerado en lo general como un empate: un punto al que ambas fuerzas

¹ Agradezco la lectura atenta y los comentarios a una primera versión de este trabajo por parte de Jorge Alonso, Rocío Moreno e Ishita Banerjee. Agradezco también a Gloria Maritza Gómez Revuelta su colaboración para la recopilación de parte de la información utilizada en este texto.

llegaron agotadas y sin posibilidades de vencer. Sin duda esta fue la situación en Mezcala; no obstante, en el contexto de la Guerra de Independencia, que fue una guerra sin cuartel, el armisticio firmado en este sitio parece traducirse en una victoria para los defensores de la isla. En el curso de dicha guerra, los realistas tendieron más bien a aplicar penas ejemplares sobre los insurgentes, en particular el capitán José de la Cruz, que estaba al mando de las fuerzas sitiadoras, quien destacó por su severidad; no es pues el caso imaginar que hubiera podido ser indulgente en Mezcala.

La historiografía decimonónica abrió un espacio importante a los héroes de Mezcala, al aceptar como fuente principal el testimonio de los líderes sobrevivientes que el propio Estado instruyó reunir, una vez terminada la guerra. En cambio el episodio tiende a diluirse en la historiografía del siglo xx y hoy está completamente excluido de los textos escolares.

La comunidad indígena de Mezcala de la Asunción, Jalisco, reivindica hoy como propio ese legado histórico, transmitido de generación en generación por vía oral, y año tras año conmemora la gesta. Gracias a ello, en 2009, por medio de talleres dominicales, con un grupo de 106 niñas y niños, se realizó un ejercicio de recuperación de la memoria histórica de la comunidad. El resultado se publicó en forma de libro en 2010.² En estas páginas, a partir de la experiencia del taller y del libro, propongo una reflexión sobre la forma de concebir al sujeto histórico por parte de la comunidad frente a la concepción del Estado.

Lo anterior permite explorar distintos caminos transitados por la conciencia histórica colectiva a partir de un caso concreto, desde los primeros momentos en que dicha conciencia empezó a bosquejarse, hasta la actualidad, y estimar el lugar que en cada uno de ellos han tenido la memoria y la monumentalización como formas concretas

² Varios autores, *Mezcala ¿Se querían llevar la isla!*, Guadalajara, H. Congreso del Estado de Jalisco, 2010.

de relación con el pasado y de negociación del lugar histórico en la sociedad mexicana contemporánea. Permite subrayar además su papel en los procesos históricos, por la elaboración de relatos transgeneracionales con un alto sentido para la comunidad que los elabora, relatos que en alguna medida corresponden a lo que Reinhart Koselleck considera parte de la “experiencia histórica estructural”, sea por la vía de la monumentalización de acontecimientos del pasado o por la de la construcción de mitos que ofrecen a la comunidad un relato significativo sobre su pasado y en cierta medida una “explicación” de su historia, tal como lo muestra Saurabh Dube en su estudio sobre los satnamis de India Central que puede leerse en el segundo capítulo de esta obra.³

Los principales actores que han contribuido a la construcción de una conciencia histórica sobre lo acontecido en torno a la isla de Mezcala entre 1812 y 1816 han sido en primer lugar los herederos directos de la experiencia de la guerra, es decir los habitantes de la ribera de Chapala en el que fuera el amplio escenario de las principales batallas y de la resistencia, señaladamente, la comunidad indígena de Mezcala. Muchos otros pueblos de la ribera también participaron activamente en una guerra que de manera general los devastó, como lo muestran los relatos disponibles, proveyendo pólvora, alimentos, información y solidaridad en muy diversos niveles; su papel en la construcción de una narración de los hechos ha sido menos protagónico y por lo mismo resulta menos conocido.⁴ La centralidad de Mezcala en la reconstrucción del relato histórico está íntimamente ligada a la defensa, por parte de esta comunidad,

³ Reinhart Koselleck, “Mutation de l’expérience et changement de méthode. Esquisse historico-anthropologique”, *L’expérience de l’histoire*, trad. de Alexandre Escudier con la colaboración de Diane Meur, Marie-Claire Hoock y Jochen Hoock, París, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1997, pp. 201-247.

⁴ Para una crónica detallada del episodio de elaboración reciente véase Álvaro Ochoa Serrano, *Los insurrectos de Mezcala y Marcos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

de su territorio ancestral, y a la forma en que a favor de esta defensa se ha movilizadopor varias generaciones la memoria de la guerra. Explorar la relación de otras comunidades de la ribera con este pasado común es una tarea aún pendiente para la historia y la antropología mexicanistas.

Una producción historiográfica de variado signo también ha contribuido a perfilar la conciencia histórica sobre lo ocurrido en aquellos años en el corazón del lago. Durante el siglo XIX el episodio del sitio de Mezcala estuvo vinculado, en el trabajo de varios historiadores, a la narración de la historia patria, como parte de la lucha paridora de la nación que fue la Guerra de Independencia. En las últimas décadas del mismo siglo, al emprenderse la escritura de la historia política del estado de Jalisco se le incluyó en ella, siempre desde una perspectiva patriótica. Luego el episodio se sumió por décadas en el silencio, y reapareció a finales del siglo XX ligado a la exploración de la historia local, a la renovación de los relatos sobre la Guerra de Independencia en general y a la revaloración de la historia de los pueblos indígenas. En años recientes, desde la academia, no sólo han sido historiadores los interesados en el tema, sino que el caso ha atraído a algunos antropólogos, quienes han constatado el peso de la conciencia histórica en la acción política de la comunidad. Los propios mezcaleños han sido motor central de esta renovación, no sólo porque han reavivado sus demandas políticas apoyadas en un discurso que moviliza la memoria colectiva del episodio, sino también porque han incursionado activa y profesionalmente en el campo de la historiografía.

Además de estos actores, como se verá enseguida, el Estado mexicano ha desempeñado un papel nada desdeñable en la construcción de conciencia histórica en relación con el caso Mezcala, en un inicio emprendiendo una labor de monumentalización y apostando, en épocas recientes, por la desmemoria.

Como ha mostrado Gyanendra Pandey en su trabajo en torno al caso de la *gasba* de Mubarakpur en el norte de la India y la escritura de su historia para el siglo XIX, los distintos actores involucrados en

la elaboración de narrativas sobre un mismo proceso o sucesos históricos llevan a lo íntimo de estas narrativas parte de su propia condición histórica.⁵ En esa medida el caso Mezcala nos abre ventanas hacia la conciencia histórica de la propia comunidad, pero también hacia el deslavado devenir del concepto nación en el marco de las transformaciones del Estado mexicano.

CAMINOS DE LA MEMORIA

La memoria del Estado

Terminada la larga guerra que ahora conocemos como “de Independencia”, terminado también el episodio del llamado “primer imperio mexicano”, y ya adoptado el modelo de la república federal, el 18 de noviembre de 1824 se promulgó la primera constitución del estado de Jalisco. La cercanía de la experiencia de la guerra y el peso en esa experiencia del sitio de Mezcala parecen haber ocupado un lugar importante, si se juzga por el hecho de que desde finales de 1823 el Congreso —entonces conocido como Provincial Constituyente— instruyó la recolección de testimonios de los sobrevivientes del sitio de Mezcala. Acatando esa instrucción, se recuperó el testimonio del cura Marcos Castellanos, reconocido líder de la defensa de la isla, residente entonces en el pueblo de Ajijic, situado en la ribera norte del lago de Chapala. Meses más tarde, por instrucciones del gobernador del estado, Prisciliano Sánchez, se recuperó también el testimonio conjunto de José Santana y Pedro Nicolás Padilla, líderes de la resistencia en la isla y por entonces aún vivos y residentes en el que

⁵ Gyanendra Pandey, “‘Encounters and Calamities’: The History of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century”, en Ranajit Guha, *Subaltern Studies III*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 231-270. Agradezco a Ishita Banerjee el haberme sugerido la lectura de este texto.

fuera teatro de los acontecimientos.⁶ Este fue el primer acto político que podemos calificar como estatal, de reconocimiento de la memoria histórica sobre lo ocurrido en torno a la isla de Mezcala en los años de la Guerra de Independencia.

Si se tiene en cuenta que “constituirse” fue uno de los actos considerados urgentes para la nueva nación por los actores políticos de la época (la nación estaba libre, pero en “estado natural” e inconstituida), podrá apreciarse cuán urgente consideraron los constituyentes jaliscienses la recuperación de la memoria de ese pasado inmediato asociado a la constitución de la nación misma. En el marco de inestabilidad política que fue el de las primeras décadas de vida independiente, la idea de que la nación debía constituirse fue parte de una base discursiva común en los medios políticos. Los vencedores de la guerra consideraban que, ya que se encontraba libre la nación de la dominación española, quedaba pendiente la tarea de constituirse, dotarse por medio de sus representantes, de un código fundamental que fijara su destino y sirviera de “base indestructible” a la sociedad. Constituirse se consideraba el medio indispensable para luchar contra la división y el desorden.⁷

⁶ De Santana se dice que vivía en San Pedro Itzcán; de Padilla no se dice dónde, pero el testimonio fue elaborado de manera conjunta. El relato de Santana y Padilla fue publicado por el jalisciense Alberto Santoscoy en 1890, Guadalajara, tipografía de “La República Literaria” de Ciro L. de Guevara y Cía.; luego reeditado como “Relación que el heroico adalid insurgente don José Santa Ana y el capitán D. Pedro Nicolás Padilla hicieron al ilustre gobernador de Jalisco D. Prisciliano Sánchez, acerca de las proezas que llevaron a cabo defendiendo la causa independiente en la isla de Mexcala y en otros lugares de las costas de Chapala”, en Alberto Santoscoy, *Obras completas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1986, t. II, pp. 903-912 (esta es la edición que aquí se cita). También se encuentra reproducido en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, imprenta de José María Sandoval, 1877-1882; así lo transcribe Ochoa Serrano en *Los insurrectos...*, *op. cit.*; en otras obras la autoría del testimonio se atribuye solamente a José Santana.

⁷ Véase, por ejemplo: “El Congreso General Constituyente a los habitantes de

En Jalisco el Constituyente tomó medidas, en ese marco, para garantizar la recuperación de un relato de los hechos por parte de los líderes supervivientes, aun antes de promulgada la Constitución particular del Estado. Se asoció así la recuperación de la memoria de los hechos heroicos a la constitución de la nación. Además, el tema de lo acontecido en torno a Mezcala no fue sólo materia de interés de los jaliscienses: si le creemos a Prisciliano Sánchez, en su propio interés como gobernador habrían desempeñado un papel importante las órdenes recibidas de la federación.

El interés del Congreso y del gobierno del estado de Jalisco parece haber sido motivado por una solicitud del historiador Carlos María de Bustamante, entonces diputado al Congreso nacional, quien en esa época trabajaba ya en la recolección de materiales para su *Cuadro histórico de la revolución mexicana*.⁸ “Responder a una demanda formulada por el historiador Bustamante significaba para el estado en cuestión la posibilidad de aparecer en los anales de la historia nacional”, afirma Roberto Castelán Rueda.⁹

la Federación, México, 4 de octubre de 1824”, *Colección de las leyes fundamentales que han regido en la República Mexicana y de los planes que han tenido el mismo carácter, desde el año de 1821, hasta el de 1856*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1856, pp. 125-131. Me permito remitir a Elisa Cárdenas Ayala, “Constitución, México”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 383-391.

⁸ Carlos María de Bustamante empezó a publicar su *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana* a partir de 1821, en forma de cartas semanales. Puede verse la edición facsimilar: *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada el 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores en el obispado de Michoacán*, ed. facsimilar por Horacio Labastida, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Sobre el autor y la obra, véase Roberto Castelán Rueda, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad de Guadalajara, 1997.

⁹ Castelán Rueda, *La fuerza de la palabra...*, op. cit., p. 253.

Con este acto de los poderes de Jalisco, la memoria de lo sucedido en Mezcala da inicio a tres caminos de singular destino: el de los lugares de memoria (para retomar la expresión de Pierre Nora), el cual, por la vía de la monumentalización, llevó la expresión “héroes de Mezcala” en letras de oro al salón de sesiones del Congreso del Estado; el de la historiografía mexicanista, que inicia simultáneamente al anterior; y el de la memoria colectiva de la comunidad indígena de Mezcala, inscrito en una temporalidad mucho más larga. A continuación señalo algunas características de estos tres caminos.

En el camino de la memoria reconocida por el Estado, el punto de partida es la heroización de los defensores de la isla, el reconocimiento de un sujeto colectivo sintetizado en el sustantivo *héroes*; anónimos en su pluralidad, estos héroes reciben sin embargo su patronímico del lugar de los hechos: Mezcala.

Elemento central en este proceso es el reconocimiento de que los protagonistas centrales de la gesta son indios: “me veo en el caso de hablar de las heroicas acciones sostenidas en la laguna de Chapala por los indios de ese Estado”,¹⁰ decía el historiador Bustamante aludiendo a la preparación de su *Cuadro histórico*, propósito que reitera el cura Castellanos, líder de la resistencia, en la comunicación con que acompaña su informe: “sobre que se le faciliten [a Bustamante] las noticias de las heroicas acciones que sostuvieron los indios en la Laguna de Chapala”.¹¹ La comunicación del gobernador Prisciliano Sánchez a José Santana, natural de Mezcala, demuestra sin emplear el término “indios”, ese reconocimiento:

Deseoso de cumplir con las órdenes que tengo de los Supremos Poderes de la federación, relativos á detallar con eficacia los hechos memorables que acontecieron en la Isla de Mescala en el tiempo de su vigo-

¹⁰ Carlos María de Bustamante al Congreso del Estado de Jalisco, México, 20 de diciembre de 1823, reproducido en Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, p. 904.

¹¹ Marcos Castellanos a Luis D. Quintanar, 26 de enero de 1824, reproducido en Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, p. 904.

rosa resistencia, y siendo Ud. el heroe principal de aquella época, le he de merecer se acerque á esta Capital para que me auxilie en el particular con sus conocimientos.¹²

Aunque en la actualidad esta característica pudiera parecerse diluida en la expresión “héroes de Mezcala” con que se consagró su inclusión en el panteón patriótico jalisciense, en la época era indisoluble de la misma, pues el término “indios” resultaba consustancial a la toponimia “Mezcala”.

El camino seguido por la memoria del Estado sobre lo acontecido en Mezcala se puede apreciar en torno a otro importante acontecimiento, en épocas mucho más recientes: la resolución presidencial del 18 de agosto de 1971 por la cual —en lo que parecía la culminación del proceso iniciado en 1956 ante las autoridades agrarias mexicanas— se reconoce a la comunidad la posesión de sus tierras desde “tiempo inmemorial”, constituyéndola a la vez en “comunidad agraria”. La comunidad en esa ocasión optó por buscar el amparo del Estado bajo la figura de comunidad agraria, central en el proceso mexicano de reforma agraria, y no un reconocimiento en calidad de comunidad indígena. Aunque el tema no ha sido abordado directamente por quienes han estudiado la historia de Mezcala en el siglo xx, desde la perspectiva que interesa a este texto es posible hacer algunas anotaciones.

Si bien la historia reciente ha llevado a las comunidades campesinas a mirar con recelo la normatividad en materia agraria y a proyectar ese recelo sobre la historia de las instituciones agrarias mexicanas, es posible encontrar en los supuestos legales que respaldaron la política agraria postrevolucionaria, y en particular en la definición legal de la comunidad agraria, elementos que sugieren que en ellos los mezcaleños pudieron encontrar su historia reconocida por el Es-

¹² Prisciliano Sánchez a José Santana, Guadalajara, 17 de febrero de 1825, reproducido en Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, p. 905.

tado. Mario Ruiz Massieu, considerando el documento presentado por el gobierno mexicano en la Segunda Conferencia Mundial de Reforma Agraria Rural que tuvo lugar en Roma en la sede de la FAO en 1979, presenta la siguiente definición de comunidad:

La comunidad es el núcleo de población con personalidad jurídica y es titular de derechos agrarios, reconocidos por resolución presidencial restitutoria o de confirmación, sobre sus tierras, pastos, bosques y aguas, y como unidad de producción cuenta con órganos de decisión, ejecución y control, que funcionan de acuerdo a los principios de democracia interna, cooperación y autogestión, conforme a sus tradiciones y costumbres.¹³

Sin embargo, la resolución de 1971 dejó insatisfechos a los mezcaleños, pues el deslinde de la Secretaría de la Reforma Agraria no incluía a las islas como parte del territorio de la comunidad, siendo que ésta las consideraba propias desde tiempo inmemorial. Para los peritos al servicio del gobierno las islas eran dominio federal.

Se observa claramente que ahí, desde la perspectiva del Estado, el vínculo histórico entre la isla y la comunidad ha cambiado: pasa a primer plano la posesión inmemorial de la tierra, que se argumenta con el título primordial (un documento cuya autenticidad los historiadores cuestionan, pero que el Estado acredita como auténtico), y en cambio pasa al olvido la gesta de la defensa de la isla durante la Guerra de Independencia.¹⁴ Así, aunque el título primordial designa claramente a las islas como mezcaleñas, la evidencia del vínculo his-

¹³ Mario Ruiz Massieu, *Derecho agrario revolucionario. Bases para su estudio*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1987, p. 236.

¹⁴ Para la discusión sobre el título primordial de Mezcala véase Rosa María Castellero, *Mezcala: expresión de un pueblo indígena en el periodo colonial. Vicisitudes y fortalezas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006; para una discusión más amplia sobre los títulos primordiales y los pueblos indios en México, véase Margarita Menegus, "Los títulos primordiales de los pueblos de indios", *Estudis: Revista de historia moderna*, núm. 20, 1994, pp. 207-230.

tórico de ellas con la comunidad se desvanece. Y sin embargo para la comunidad el vínculo no ha perdido importancia y así lo manifiesta en el marco de la muy oficial entrega de la resolución presidencial, en octubre de 1974: “Como incidente al presente acto los comuneros asistentes al presente acto [*sic*] manifestaron que dentro de los títulos primordiales se encuentra la Isla de Mezcala (Isla Indómita) terrenos que han poseído desde época inmemorial, por lo cual solicitan la pronta confirmación de la citada Isla”.¹⁵

La reivindicación sitúa en el mismo plano la índole inmemorial de la posesión y el carácter indómito de la isla. Mezcala obtendrá el reconocimiento de la “posesión” de la Isla (que en realidad son dos) el 4 de septiembre de 1997, mediante una Acta de deslinde y amojonamiento definitiva.¹⁶

Un tercer momento que es indispensable destacar imprime a este camino un viraje fundamental y está marcado por la presión de la expansión capitalista y de las ambiciones inmobiliarias y turísticas en la zona del lago de Chapala. Este viraje se hace visible en torno a la conmemoración del bicentenario de la independencia nacional en el año 2010.

La presión sobre las tierras comunales es una historia de varios siglos y tradicionalmente fue protagonizada por las haciendas de la región, pero la presión del capital inmobiliario y los proyectos turísticos es una tendencia que ya se dejaba sentir sobre la ribera norte del lago desde principios del siglo XX a favor de intereses concentrados inicialmente en la ciudad de Guadalajara y ahora también internacionales.¹⁷

¹⁵ Acta de Reconocimiento y Titulación, 17 de octubre de 1974, citada en Santiago Bastos, “Memoria, identidad y acción social: Mezcala y su isla en la historia”, en Santiago Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la isla en el bicentenario*, Guadalajara, Publicaciones de la Casa Chata, 2012, pp. 93-117; cita en p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷ Sobre la presión ejercida históricamente por las haciendas sobre las tierras de Mezcala, véase Castellero, *Mezcala...*, *op. cit.*; acerca del acecho contemporáneo de particulares sobre las tierras comunales, véase Adrián Guillermo Hipólito Hernán-

Con la extensión de la carretera hasta los pueblos de Mezcala y San Pedro Itzicán, en años recientes, la presión se hizo sentir de manera contundente sobre esta zona que por largo tiempo había permanecido en un aislamiento relativo. Con la conmemoración del bicentenario por pretexto, desde 2008 el gobierno municipal de Poncitlán — a cuya jurisdicción pertenece Mezcala—, el gobierno del Estado y el gobierno federal, amparando intereses privados externos a la comunidad, desplegaron una ofensiva sobre las islas de Mezcala cuyo objeto era la explotación privada del patrimonio histórico con fines turísticos de altos vuelos. En las formas en que el gobierno en sus distintos niveles intervino en la isla fue explícita la divergencia radical entre dos concepciones de este pasado y su vínculo con el presente. Desde una lógica de despojo explícito, el Estado se interesó por el pasado heroico de Mezcala y por su explotación turística en contra de los intereses abiertamente expresados también por la comunidad mediante su gobierno tradicional (la asamblea y el comisariado de bienes comunales). Se trataba de expropiar a la comunidad su pasado para beneficio de capitales externos. En esta perspectiva, el presente de la comunidad sólo importaba como obstáculo para el “progreso”.

La historiografía

Sobre el camino de la historiografía mexicanista el lugar de lo acontecido en Mezcala tiene un recorrido también singular. Sus rasgos principales son los siguientes: en el siglo XIX, desde 1824, el Congreso del estado de Jalisco hizo llegar al diputado al Congreso nacional y ex combatiente insurgente Carlos María de Bustamante —por petición suya expresa— el testimonio del líder Marcos Cas-

dez, “Mezcala: la lucha por la defensa del Cerro del Pandillo. Historia reciente de una resistencia contra el despojo”, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Guadalajara, 2012.

tellanos. Bustamante se servirá de este material para su *Cuadro histórico*; otros historiadores (Alamán, Pérez Verdía) seguirán a Bustamante.

En pleno porfiriato y como rectificación, el jalisciense Alberto Santoscoy publicó el testimonio íntegro de José Santana y Pedro Nicolás Padilla, recabado por indicaciones del gobernador del estado de Jalisco desde el año de 1824 pero que, por razones que se ignoran, no parece haber sido utilizado por Bustamante ni, en consecuencia, por sus seguidores.¹⁸ En esa misma fuente abreviarán los autores de *México a través de los siglos*, obra monumental de historiografía mexicana publicada en la década de 1880.¹⁹ En la misma época, en la fundamental compilación de fuentes documentales sobre la Guerra de Independencia que hace Juan Eusebio Hernández y Dávalos, ocupan un lugar importante los documentos relacionados con el sitio de Mezcala.²⁰ La existencia de esta compilación es, de hecho, la que ha facilitado en años recientes la reconstrucción renovada del episodio. Pero no me adelanto, el rasgo principal de los estudios decimonónicos en relación con los sucesos de Mezcala es que también de ellos se desprende una heroización de los participantes, ya sea como los “héroes de Mezcala” o bien como los “héroes de Chapala”. En esas voluminosas obras, el lugar que ocupa el sujeto colectivo “defensores de Mezcala” no es en absoluto menor.

Este trayecto historiográfico muestra, sin embargo, una clara y brutal ruptura: tras la Revolución de 1910, el episodio del sitio de

¹⁸ Santana y Padilla, “Relación que el heroico adalid...”, *op. cit.*

¹⁹ Vicente Riva Palacio (dir.), *México a través de los siglos*, Barcelona, Ballescá, 1884-1889, 5 vols. En el siglo xx se hicieron ediciones mexicanas del texto completo en varias editoriales: Herrerías (1939), Gustavo S. López (1940), Cumbre (varias ediciones a partir de 1956 y hasta 1974), Editora Nacional (1963).

²⁰ Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, imprenta de José María Sandoval, 1877-1882. Versión digital: <<http://www.pim.unam.mx/juanhdz.html>>. Los documentos relativos a Mezcala, dispersos en la obra de Hernández y Dávalos, pueden consultarse con facilidad en Ochoa Serrano, *Los insurrectos...*, *op. cit.*

Mezcala desaparece literalmente de las narraciones sobre la Guerra de Independencia. A lo largo de todo el siglo XX, prácticamente el episodio en cuestión no es objeto de reescritura histórica, pero tampoco de reiteración de formas anteriores de escritura; es simplemente borrado. En los libros de texto gratuitos (que en México son un vehículo mayúsculo de formación de la conciencia histórica nacional) que el Estado crea en la década de los cincuenta, Mezcala no existe.

A mediados de los años ochenta un solitario, Álvaro Ochoa Serrano, inició una reinterpretación de esta historia.²¹ A este esfuerzo se sumó Christon I. Archer a finales de los años noventa.²² Traspuesto ya el umbral del nuevo siglo, Eric van Young se acercó a Mezcala en el marco de su estudio sobre violencia popular en la Guerra de Independencia;²³ otras historiadoras profesionales se interesaron también por una relectura del caso: Carmen Castañeda, Laura Gómez Santana y Rosa María Castellero;²⁴ el mismo Ochoa Serrano realizó una nueva contribución.²⁵

En años recientes, la comunidad de Mezcala ha hecho suyo el espacio de la historiografía: jóvenes mezcalenses se han formado en la disciplina de la historia y producido interpretaciones propias sobre

²¹ El interés de Álvaro Ochoa Serrano por esta historia puede documentarse al menos desde 1985, fecha en que defiende su tesis de tema mezcalense en *Los insurgentes de Mezcala*, El Colegio de Michoacán, 1985.

²² Christon I. Archer, "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front", en Susan Schroeder, *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln, The University of Nebraska Press, 1998, pp. 84-128.

²³ Eric van Young, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001. La obra se tradujo al español como *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, y la publicó en México en 2006 el Fondo de Cultura Económica, trad. de Rossana Reyes Vega.

²⁴ Carmen Castañeda y Laura Guillermina Gómez Santana, *Los pueblos de la ribera del lago de Chapala y la isla de Mezcala durante la independencia (1812-1816)*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 2006; Castellero, *Mezcala...*, *op. cit.*

²⁵ Ochoa Serrano, *Los insurrectos...*, *op. cit.*

la historia de la comunidad y sobre la relación de la comunidad con su pasado (Rocío Martínez Moreno,²⁶ Adrián Hipólito).²⁷

En un espacio singular, entre ambos horizontes se inscribe el taller realizado con niñas y niños mezcaleños en 2009, al que se ha aludido arriba.²⁸ Mediante este ejercicio de intervención de un pequeño equipo académico y pedagógico, con el acuerdo previo y el apoyo constante de la autoridad tradicional de Mezcala, se elaboró un libro que plasmó la versión de la comunidad transmitida por tradición oral a las jóvenes generaciones. Este libro, al ser publicado por el Congreso del Estado de Jalisco, representó un doble reconocimiento, a contrapelo de la dinámica federal y estatal: que en Mezcala hay un pueblo indio (aunque la ley estatal indígena no lo reconoce como tal) y que este pueblo tiene una autoridad tradicional (cuya existencia ha pretendido ignorar el gobierno en diversas ocasiones en relación con la administración del patrimonio histórico sintetizado en la isla).

La memoria de la comunidad

En el camino de la memoria colectiva de la comunidad de Mezcala, es claro que el episodio de la defensa de la isla en los años 1812-1816

²⁶ Blanca Rocío Martínez Moreno, “La comunidad indígena coca de Mezcala, el sujeto de la historia en la defensa de la tierra”, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Guadalajara, 2008; y también “Tierra, historia y pueblo. Memoria y acción política en la comunidad indígena de Mezcala, Jalisco”, tesis de maestría en historia de México, Universidad de Guadalajara, 2012.

²⁷ Hipólito Hernández, *Mezcala: la lucha...*, *op. cit.*, y también “Autonomía comunal en Mezcala Jalisco. Autogobierno, territornio autónomo y resistencia al despojo”, tesis de maestría en ciencias sociales, Universidad de Guadalajara, 2015.

²⁸ El taller fue coordinado por quien esto escribe, llevado a cabo con la participación de 106 niñas y niños de la comunidad y de un grupo pedagógico procedente de la ciudad de Guadalajara; en todo momento contó con la indispensable aprobación y el apoyo del gobierno tradicional. También fue avalado por la Secretaría de Educación de Jalisco.

constituye un hito fundamental cuya importancia no sólo no se ha perdido en dos siglos, sino que ha crecido en décadas recientes ante el asedio de que es objeto el territorio común.²⁹ Como lo demuestran trabajos recientes de investigación, la comunidad ha cultivado la relación con su pasado para fortalecer los medios de defensa de su territorio.³⁰ Territorio, historia y comunidad son los vértices de un triángulo que forma la identidad de Mezcala; en ellos se sustenta una política de la memoria colectiva que hace de la historia un tema de la vida cotidiana (incluso un tema de supervivencia) para todas las generaciones, sin distinción de género. Desde esa misma perspectiva, sin embargo, el episodio de defensa de la isla durante los años 1812 a 1816 se comprende dentro de una temporalidad mucho más amplia que la correspondiente a la historia nacional: se trata de la defensa del espacio y los recursos que la comunidad considera suyos “desde tiempo inmemorial”; es el tiempo de una experiencia estructural de incontables generaciones.³¹

CRUCE DE CAMINOS

No cabe duda de que los citados caminos se han cruzado. La memoria pública promovida por el Estado y la historiografía mexicanista tienen un arranque común que muestra en sus detalles Alberto Santoscoy: a la iniciativa del Congreso del Estado de Jalisco de solicitar el testimonio del cura Marcos Castellanos, en los últimos días de

²⁹ Véanse los textos reunidos en Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro...*, *op. cit.*

³⁰ Martínez Moreno, “Tierra, historia y pueblo...”, *op. cit.*

³¹ Óscar Muñoz Morán concluye: “Conviene [...] no aislar el acontecimiento de comienzos del siglo XIX del resto de la interpretación local de la historia, porque, entre otras cosas, así nos podremos dar cuenta del significado cultural y de la importancia hermenéutica que le conceden los habitantes de Mezcala”. “Memoria histórica en Mezcala: el sitio de la isla y la interpretación del pasado”, en Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro...*, *op. cit.*, pp. 49-77; cita en p. 75.

1823, precede una carta del historiador Carlos María de Bustamante fechada el 20 de diciembre de ese año y dirigida al mismo Congreso, pidiendo expresamente datos fehacientes para la elaboración del *Cuadro histórico* en que por entonces se encontraba empeñado.³² Santoscoy ubica también el trabajo de Bustamante como motivo principal tras la solicitud del gobernador Prisciliano Sánchez a José Santana y Pedro Nicolás Padilla, fechada el 17 de febrero de 1825.³³ La narración de Castellanos —que Santoscoy no reproduce ni consigna Hernández y Dávalos, ni tampoco Ochoa Serrano— habría servido así de fuente principal para la reconstrucción de la gesta por parte de Bustamante en su *Cuadro histórico*; además, en Bustamante confiesa haber abrevado Lucas Alamán para su propio relato y, sin embargo, sobre la narración de Bustamante, Santoscoy manifiesta profundo recelo al acusarlo de fantasioso y, sobre todo, de haber mezclado el testimonio de Castellanos con su propia creatividad, a tal punto que en el texto se han tornado imposibles de distinguir:

Esta Memoria fue reproducida íntegra por el Sr. Bustamante; aunque este historiador, so pretexto de hacer aclaraciones y de seguir el orden cronológico de los demás sucesos sincrónicos que refiere en su *Cuadro*, la dividió en dos partes bien distantes una de la otra, e interpoló en ella sucesos y documentos que debieron ponerse en acotaciones; haciendo todo esto tan desatinadamente, que se pierde la ilación de los sucesos narrados por el P. Castellanos y se confunden con la cosecha del publicista.³⁴

El momento en que Santoscoy consigue publicar el testimonio de Santana y Padilla (1890) quizá no sea totalmente ajeno a la coyuntura de presión sobre la propiedad comunal en todo el país, que lleva a los mezcaleños a buscar la reproducción notariada de su título primordial en la ciudad ribereña de La Barca, también a finales del si-

³² Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, p. 904.

³³ *Ibid.*, p. 905.

³⁴ *Idem.*

glo XIX.³⁵ En esos años, todavía el historiador consideraba a los protagonistas y las acciones de Mezcala presentes en la memoria de los jaliscienses, pues introduciendo el citado testimonio y refiriéndose a Santana, dice: “Quién fuera aquel campeón de la autonomía de la patria, no hay jalisciense que desde su puericia no lo sepa, uniendo a su nombre los de sus colegas en esfuerzo y lacerías, los ínclitos patriotas D. Marcos Castellanos y Encarnación Rosas. Sólo para instrucción de los extraños, puesto que se trata de un tópico asunto...”³⁶

Y en esa misma época, la historia nacional reunida en el *México a través de los siglos* reserva para los héroes de Mezcala un lugar nada despreciable en el volumen dedicado a la Guerra de Independencia, lo mismo que en Jalisco el tema había interesado, aun antes que a Santoscoy, al historiador Luis Pérez Verdía.³⁷ Se trata de una época en que lo acontecido en Mezcala sigue impactando en el relato de la historia regional y nacional, y en que la revolución de independencia mantiene su carácter de episodio fundador de la nación mexicana.

Son, sin embargo, años de especial dificultad para las comunidades indígenas del país, que afrontan la embestida cada vez más severa del liberalismo por la vía de la construcción de instituciones “modernas”, que considera a la existencia de la propiedad colectiva de la tierra como un obstáculo para el “progreso de la Nación”; así, en el año de 1882, la Suprema Corte de Justicia de la Nación había desconocido toda personalidad jurídica de las comunidades para ampararse contra el despojo de sus tierras, con lo que las privó del último recurso legal de defensa de la propiedad comunal contemplado en el marco jurídico de la época.

La mayoría de los estudiosos concuerdan en que la memoria de la gesta de defensa de la isla y su impacto sobre la clase política libe-

³⁵ Martínez Moreno, “Tierra, historia y pueblo...”, *op. cit.*

³⁶ Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, p. 906.

³⁷ Luis Pérez Verdía, *Historia particular del Estado de Jalisco*, 2a. ed., Guadalajara, 1952.

ral decimonónica pudo haber contribuido a preservar para los mezcaleros el dominio de sus tierras y la calidad de comunidad indígena que la inmensa mayoría de los pueblos ribereños perdieron entre la segunda mitad del siglo XIX y todo el siglo XX.³⁸ Así, Mezcala sobrevivió a los embates de los gobiernos liberales contra la propiedad comunal y a la presión de las haciendas sobre sus tierras, y en esto sin duda ejerció un papel la memoria del Estado y la monumentalización de la gesta. Sin embargo la Revolución mexicana trastocaría esa relación memorable.

Los laureles y el hambre

En la construcción de una primera narrativa sobre los hechos confluyeron varios tipos de actores: el Estado, los protagonistas de la resistencia y un historiador; es decir que los tres caminos de la memoria tuvieron un punto de arranque común, de esta forma, si consideramos a la narración elaborada por Bustamante como una historia “oficial” en la medida en que fue apoyada y promovida por el Estado, tenemos que reconocer que ésta abrevó en la memoria de la comunidad mediante la narración de Marcos Castellanos, quien a su vez se asumió como transmisor de un relato colectivo, como se verá enseguida.

Del testimonio poco conocido de Marcos Castellanos sabemos, por sus propias palabras, que no estaba satisfecho del mismo, en particular por “haber quemado todos los papeles que pudieran dar una idea más clara, temiendo malos resultados del Gobierno antiguo y en obio de que se perjudicaran por ellos algunos beneméritos patriotas”.³⁹

Conviene destacar que en la mecánica que dice haber seguido Castellanos para procurar la reconstrucción de lo acontecido en Mez-

³⁸ Bastos, “Memoria, identidad...”, *op. cit.*

³⁹ Citado en Santoscoy, *Obras completas, op. cit.*, pp. 904-905.

cala están presentes elementos que subrayan el carácter colectivo de la memoria (aquí el carácter colectivo del sujeto de la acción defensora) así como el camino que una relación humana para recuperar una relación (narrativa) debía seguir. Así Castellanos, antes que limitarse a escribir su versión de lo sucedido, opta por convocar a los depositarios de la memoria de los hechos, observando un orden de prelación que es importante:

dispuse con ese objeto pasar al referido campo y mandar llamar al Gobernador de Mezcala Ciudadano José Santana para que este mandara citar de mi orden á los Alcaldes y Justiciales tanto de este pueblo como de San Pedro Ixicán, y que reunidos con algunos de los más que estuvieron en mi tiempo en la Isla, hicieran memoria de las acciones que habían sostenido en defensa de nuestra justa causa, lo que verificaron, aunque no circunstanciadamente, del mismo modo que lo hago yo á V.E. por medio del adjunto informe [...] ⁴⁰

Casi octogenario era ya el padre Castellanos al momento de redactar el informe, y además vivía en la más pertinaz pobreza, como puede desprenderse de las cartas escritas a su obispo, Juan Cruz Ruiz de Cabañas, entre 1820 y 1824, reproducidas por Álvaro Ochoa.⁴¹ La última de ellas, fechada el 3 de agosto de 1824, permite constatar que al tiempo que cruzaba el umbral de la gloria, el padre Castellanos padecía hambre: “no le digo todas las necesidades que en este Pueblo he pasado sólo sí que en el día estoy casi tirado en la calle por haberse caído la Casa Cural, y estoy viviendo en un jacalito que apenas cabe mi cama, como también digo a S.E.I. que infinidad de ocasiones mi desayuno ha sido un poco de atole”.⁴²

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Véase el apéndice: “Indulto y absolución del jefe rebelde”, en Ochoa Serrano, *Los insurrectos...*, *op. cit.*, pp. 227-238.

⁴² Marcos Castellanos al obispo D. Juan Cruz Ruiz de Cabañas, Ajijic, 3 de agosto de 1824, reproducido en Ochoa Serrano, *Los insurrectos...*, *op. cit.*, pp. 237-238.

El escrupuloso procedimiento de reconstitución de un testimonio colectivo seguido con gran esfuerzo en su tiempo por Marcos Castellanos se sitúa en las antípodas de las prácticas de los gobiernos contemporáneos en relación con la memoriosa Mezcala. En una declaratoria emitida en noviembre de 2009, los comuneros reiteraban:

La isla como parte de nuestro territorio, historia y memoria, el corazón de la comunidad, consideramos que cualquier instancia del Estado su primera obligación es INFORMAR, CONSULTAR, TRABAJAR con nuestro gobierno tradicional, encargado del cuidado de nuestras tierras. Desde el año de 2005, cuando se iniciaron los trabajos de restauración de la isla, ninguna institución se ha presentado a solicitar algún permiso, consultar a la población o informar a la asamblea.⁴³

MEMORIAS QUE SE ESTRELLAN

Dos de estos caminos, el camino memorioso de la comunidad y el camino monumentalizador trazado por el Estado, habiendo seguido un trazo señaladamente divergente, se dieron de frente en un lugar: la coyuntura conmemoracionista iniciada en 2010. Las políticas de memoria de la comunidad y de desmemoria del Estado mexicano chocaron brutalmente en torno al bicentenario.⁴⁴ Ahora mismo siguen confrontadas, la coyuntura no ha terminado.

La brutalidad del choque obedece ciertamente a la lógica de despojo capitalista que preside a las acciones del Estado en este contexto y a su imposible diálogo con la lógica comunitaria de preservación

⁴³ “Declaratoria de la comunidad indígena coca de Mezcala, Jalisco, noviembre de 2009”, en Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro...*, op. cit., pp. 169-173; cita en pp. 169-170.

⁴⁴ En otro lugar he propuesto una reflexión sobre la coyuntura conmemoracionista y las políticas de desmemoria del Estado mexicano: “La rivoluzione messicana: la strada de l’amnesia”, *Memoria e Ricerca. Rivista d’Istoria Contemporanea*, núm. 34, 2010, pp. 95-109.

del territorio (un tema que no es exclusivo de Mezcala y sobre el que en nuestros tiempos se escribe bastante, incluso se idealiza no poco).⁴⁵

Lo que me interesa subrayar aquí es que ambas lógicas se apoyan en sendas interpretaciones que están en el corazón de una disputa por el sujeto histórico.⁴⁶ Se trata de interpretaciones no coincidentes, aunque no estoy segura de que pueda considerárseles rivales en todos sus puntos, si bien es cierto que han conducido, luego de dos siglos, a una confrontación de carne y hueso.

El elemento fundamental de la divergencia tiene que ver con el eje que las vertebra. En la interpretación monumentalizadora, los “héroes de Mezcala” lo son por su contribución a la construcción nacional como defensores de la causa de la independencia. La nación es el eje; el carácter heroico lo confiere el sacrificio patriótico. La identidad indígena de la mayoría de los luchadores, aunque inicialmente presente, pasa a un segundo plano, es accesoria, por eso se desliza en la monumentalización del episodio: si en la frase del congreso se le puede considerar implícita, se desdibuja en la monumentalización renovada que se hizo recientemente en la isla, con financiamiento público, en el marco de las intervenciones hechas por el gobierno en la isla a espaldas de las autoridades tradicionales de la comunidad.⁴⁷

En la interpretación memoriosa, en cambio, la comunidad es el eje; la comunidad es indígena. En la apropiación de esta historia por parte de múltiples generaciones tiende a desdibujarse la relevancia nacional del episodio a favor de los elementos que hacen de éste un episodio local: la isla es la comunidad. La defensa de la isla es la defensa de la comunidad. No importa tanto —aunque no se ignore—

⁴⁵ Sobre el tema del despojo, Hipólito Hernández, “Autonomía comunal...”, *op. cit.*

⁴⁶ También Pandey, “‘Encounters and Calamities’...”, *op. cit.*, subraya la centralidad de las diferencias en la valoración del sujeto histórico.

⁴⁷ Se trata de siete memoriales realizados conforme al proyecto del reconocido escultor y artesano jalisciense Rodo Padilla.

que la isla haya fungido como ombligo de un área vastísima de operaciones insurgentes (como lo ha demostrado Álvaro Ochoa Serrano), cuanto la metonimia isla-comunidad. La defensa de la comunidad (territorio-pueblo-historia) es central, la construcción nacional es accesoria, como puede constatare en los diversos discursos de la comunidad en que se movilizan elementos de esta historia.

RENOVAR EL RELATO

Esto último puede verse en el libro *Mezcala ¡Se querían llevar la isla!*, en donde los elementos relacionados con la construcción nacional (la figura del cura Hidalgo, el lugar atribuido al episodio de Dolores, por ejemplo, centrales en la narrativa de la historia patria) proceden a todas luces de la formación escolarizada, pero no constituyen los momentos culminantes de la narración, que en cambio se centra en los episodios de defensa de la isla, transmitidos de generación en generación por la vía oral.

El carácter axial de la comunidad también es visible en la distinción que hacen los jóvenes autores de dos tipos de protagonistas: españoles e indígenas (no se nombran en absoluto los criollos, los mestizos, ni ninguna otra figura de la mezcla étnica), presente en múltiples expresiones como: “En la isla se fueron los indígenas a refugiar de los españoles pero los españoles los fueron siguiendo y lucharon cuatro años en la isla españoles contra indígenas”;⁴⁸ “Los españoles eran un tribu de malvados que querían quitarles la isla a los indígenas”;⁴⁹ “Los insurgentes son los indígenas que son los indios y esos defendieron la isla de Mezcala”;⁵⁰ “Los españoles lucharon contra los insurgentes, lucharon porque querían la isla de Mezca-

⁴⁸ Varios autores, *Mezcala...*, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 52.

la, la querían para derrotar a los insurgentes, los insurgentes eran de aquí y la isla era, es de nosotros”.⁵¹

Desde la interpretación del Estado, en el caso de Mezcala, el patrimonio histórico es nacional; desde la perspectiva de la comunidad dicho patrimonio es primero comunal. Los términos de la tensión parecen claros en su diametral oposición y son suficientes en sí para la violencia del choque. Pero la disputa por el sujeto de esta historia se complica ahí donde la nación se ha diluido como sujeto, al punto de perder toda respetabilidad en las políticas estatales: independientemente del significado que se atribuya al término, no es lo nacional un valor para quienes gobiernan,⁵² de ahí que la única política de memoria histórica que puedan instrumentar sea la desmemoria. El triunfo del proyecto estatal de turismo cultural en la zona de Mezcala sería por esa razón un triunfo de la desmemoria.

BIBLIOGRAFÍA

- Archer, Christon I., “The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front”, en Susan Schroeder, *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln, The University of Nebraska Press, 1998, pp. 84-128.
- Bastos, Santiago (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la isla en el bicentenario*, Guadalajara, Publicaciones de la Casa Chata, 2012.
- Bastos, Santiago, “Memoria, identidad y acción social: Mezcala y su isla en la historia”, en Santiago Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la isla en el bicentenario*, Guadalajara, Publicaciones de la Casa Chata, 2012.

⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

⁵² Puede esta expresión parecer nostálgica; no es así, está sencillamente apoyada en la observación de las políticas económicas mexicanas de las últimas tres décadas. No hay espacio aquí para extenderse en su demostración, pero el devenir de la economía mexicana en el lapso señalado no deja lugar a dudas. Esta política puede ser adjetivada de diversas maneras, pero en ningún caso de “nacionalista”.

- Bustamante, Carlos María de, *Cuadro histórico de la revolución mexicana comenzada el 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores en el obispado de Michoacán*, ed. facsimilar por Horacio Labastida, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Cárdenas Ayala, Elisa, “Constitución, México”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 383-391.
- Cárdenas Ayala, Elisa, “La rivoluzione messicana: la strada dell’ amnesia”, *Memoria e Ricerca. Rivista d’ Istoria Contemporanea*, núm. 34, 2010, pp. 95-109.
- Castañeda, Carmen y Laura Guillermina Gómez Santana, *Los pueblos de la ribera del lago de Chapala y la isla de Mezcala durante la independencia (1812-1816)*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 2006.
- Castelán Rueda, Roberto, *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad de Guadalajara, 1997.
- Castillero Manzano, Rosa María, *Mezcala: expresión de un pueblo indígena en el periodo colonial. Vicisitudes y fortalezas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2006.
- Colección de las leyes fundamentales que han regido en la República Mexicana y de los planes que han tenido el mismo carácter, desde el año de 1821, hasta el de 1856*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1856.
- Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México*, México, imprenta de José María Sandoval, 1877-1882. Versión digital: <<http://www.pim.unam.mx/juanhdz.html>>.
- Hipólito Hernández, Adrián Guillermo, “Mezcala: la lucha por la defensa del Cerro del Pandillo. Historia reciente de una resistencia contra el despojo”, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Guadalajara, 2012.
- Hipólito Hernández, Adrián Guillermo, “Autonomía comunal en Mezcala Jalisco. Autogobierno, territorio autónomo y resistencia al despojo”, tesis de maestría en ciencias sociales, Universidad de Guadalajara, 2015.

- Koselleck, Reinhart, “Mutation de l’expérience et changement de méthode. Esquisse historico-anthropologique”, *L’expérience de l’histoire*, trad. de Alexandre Escudier con la colaboración de Diane Meur, Marie-Claire Hoock y Jochen Hoock, París, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1997, pp. 201-247.
- Martínez Moreno, Blanca Rocío, “La comunidad indígena coca de Mezcala, el sujeto de la historia en la defensa de la tierra”, tesis de licenciatura en historia, Universidad de Guadalajara, 2008.
- Martínez Moreno, Blanca Rocío, “Tierra, historia y pueblo. Memoria y acción política en la comunidad indígena de Mezcala, Jalisco”, tesis de maestría en historia de México, Universidad de Guadalajara, 2012.
- Menegus, Margarita, “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, *Estudis: Revista de historia moderna*, núm. 20, 1994, pp. 207-230.
- Muñoz Morán, Óscar, “Memoria histórica en Mezcala: el sitio de la isla y la interpretación del pasado”, en Santiago Bastos (coord.), *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la isla en el bicentenario*, Guadalajara, Publicaciones de la Casa Chata, 2012, pp. 49-77.
- Ochoa Serrano, Álvaro, *Los insurrectos de Mezcala y Marcos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.
- Ochoa Serrano, Álvaro, *Los insurgentes de Mezcala*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1985.
- Pandey, Gyanendra, “‘Encounters and Calamities’: The History of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century”, en Ranajit Guha, *Subaltern Studies III*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 231-270.
- Pérez Verdía, Luis, *Historia particular del Estado de Jalisco*, 2a. ed., Guadalajara, 1952.
- Riva Palacio, Vicente (dir.), *México a través de los siglos*, Barcelona, Balmesca, 1884-1889, 5 vols.
- Ruiz Massieu, Mario, *Derecho agrario revolucionario. Bases para su estudio*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1987.
- Santana, José y Pedro Nicolás Padilla, “Relación que el heroico adalid insurgente don José Santa Ana y el capitán D. Pedro Nicolás Padilla hicieron al ilustre gobernador de Jalisco D. Prisciliano Sánchez, acerca de las proezas que llevaron a cabo defendiendo la causa independiente en la isla de Mexcala y en otros lugares de las costas de Chapala”, en Alberto Santoscoy, *Obras completas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1986, t. II, pp. 903-912.

- Santoscoy, Alberto, *Obras completas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1986, t. II.
- Van Young, Eric, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001. Existe versión en español: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, trad. de Rossana Reyes Vega, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Varios autores, *Mezcala ¡Se querían llevar la isla!*, Guadalajara, H. Congreso del Estado de Jalisco, 2010.

PODER Y CULTURA

LOS SATNAMIS

Saurabh Dube

Este capítulo trata acerca de los intereses del volumen, particularmente sobre algunas ideas del capítulo anterior, como la interacción entre cultura y poder —o el juego que existe entre las culturas políticas y las políticas culturales—, y en los caminos de conciencia histórica colectiva, por medio de la construcción de una narrativa crítica en torno a una comunidad particular, a saber, los satnamis de India Central. A este respecto, me baso en el extenso trabajo que he realizado sobre ‘secta de casta’ subalterna; estudios en los que he rastreado las imbricaciones entre cultura/comunidad/alteridad y políticas/Estado/poder en al menos cuatro tipos de superposiciones.

En primer lugar, los esfuerzos por crear la misma secta de casta satnami estuvieron modelados por intrincadas dinámicas de significado y poder que articularon y cuestionaron la trama que vincula lo divino, lo ritual, lo social y las jerarquías gubernamentales. En segundo lugar, el riesgo que supusieron los modos en que los patrones de poder dentro de los acuerdos de casta involucraron el tejido formativo de los ubicuos protocolos de autoridad, que eran al mismo tiempo sustantivos y simbólicos, decantándose por la pureza ritual y la contaminación, la realeza cultural y las castas dominantes, el gobierno colonial y la ley. En tercera posición, las concepciones históricas de los satnamis —en-

carnadas en sus representaciones míticas y algunas otras— arribaron a distintos espacios de secta/casta, así como a nuevas temporalidades de orden/legalidad al negociar y cuestionar a las figuras dominantes, lo cual terminó por disponer las imbricaciones necesarias entre los planos “cósmico” y “social”. En cuarto y último lugar, es preciso considerar que estas inclinaciones hacia la autoridad y la alteridad encontraron distintas pero sobrepuestas formas de expresión como parte de los esfuerzos organizacionales satnami dentro del nacionalismo indio, especialmente si se tienen en cuenta las presuposiciones clasemedieras que fueron tamizadas por los imaginarios subalternos en estos ámbitos, revelando así destellos alternativos de legalidad y legitimidad, políticas y naciones. En el núcleo de mi investigación yace la incesante interpenetración entre aspectos constitutivos del poder político Estado/gobierno y las formas cotidianas de vida cultural subalterna/comunitaria. Éstas se desenvuelven aquí en la forma de un recuento en capas, una conversación entre narrativa y teoría.

LOS SATNAMIS

DURANTE LA MODERNIDAD TEMPRANA EN LA INDIA

Desde la modernidad temprana ha habido por lo menos cuatro grupos sociorreligiosos a los que se ha conocido como satnamis. Los primeros tres fueron grupos sectarios pequeños y distintivos en diferentes partes del norte de la India; el cuarto es el de la Satnampanth, una casta-secta de la región de Chhattisgarh en el centro de la India y que hasta la fecha tiene una presencia importante en el subcontinente.

La primera mención de los satnamis los describe como una pequeña secta que se rebeló contra el emperador mogol Aurangzeb en el décimo quinto año de su reinado (1672 e.c.). Un figurilla llamado Birbhan fundó esta secta en 1657 en Narnaul, al este del Punjab.¹ Un cronista del

¹ Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Oxford University Press, 1963, p. 343.

siglo XVII describió a este grupo como mendicante; también se les conocía como mundiyas, y en total serían entre cuatro mil y cinco mil jefes de familia en las *parganas* mogolas de Narnaul y Mewat.

Aunque estos mundiyas se visten como mendicantes, su profesión y su fuente de sustento suelen ser la agricultura y el comercio del tipo de los pequeños mercaderes de escaso capital. Al vivir de acuerdo a las costumbres de su propia comunidad, aspiran a alcanzar el estatus de un buen nombre (*nek-nam*), que es el significado de la palabra *satnam*. Pero si alguien intentara demostrar valentía y autoridad imponiéndoles tiranía y opresión, no lo tolerarían y la mayoría tomaría las armas.²

La insumisión de este grupo a las autoridades dio paso a una reuerta en el campo que pronto se convirtió en revuelta: una rebelión popular, incluso “milenarista”, contra el emperador mogol. Al principio la insurrección tuvo éxito, pero la corte mogola envió a un vasto ejército imperial que acabaría por vencerlos. Pocos *satnamis* salieron vivos de la batalla.³

Esto nos lleva al tema de una segunda secta de *satnamis*, llamados *sādhs*. Es posible que fueran los descendientes de los mundiyas (uno de sus mitos situaba al fundador y a la formación de la secta en la región de Narnaul) que, tras la derrota de la rebelión, se dispersaron, yendo del área oeste de Delhi hacia Farrukhabad. Esta secta también se originó con Birbhan, quien recibió una comunicación milagrosa del *sadguru* (gurú verdadero), también conocido como Udaldas, que a su vez era sirviente del único Dios. Los principios de la secta se compilaron en manuales, y lo “fundamental” se reunió en un folleto titulado *Ādi Upadés* (primeros preceptos), que organizaba la totalidad del código según doce mandamientos.⁴

² Mamuri, citado en Habib, *The Agrarian System...*, *op. cit.*

³ *Idem.*

⁴ Horace Hayman Wilson, “A Sketch on the Religious Sects of the Hindus”, *Asiatick Researches*, núm. 17, 1832, p. 300.

Los *sādhs* creían en un dios llamado Satnām, que creó el universo a voluntad y que no tenía forma. Los miembros de la secta no tenían templos, sino que se reunían en una casa o en un patio cada luna llena, momento en que comían juntos y pasaban la noche cantando y recitando estrofas atribuidas a Birbhan, así como los versos de Nānak y Kabīr.⁵ Las fronteras de este grupo se manifestaban en el mandato que se hacía a los miembros de que “evitaran comunicarse con personas de otra fe y no comieran del pan de los extraños”, y mediante su negativa a hacer distinciones de casta dentro de la comunidad. Todo esto iba acompañado por el rechazo a los rituales y las “supersticiones” locales.⁶

Esta secta consideraba al jefe de familia⁷ como un asceta que se distinguía por el desprecio a la riqueza y la autoridad. A los miembros se les conminaba a que no se vistieran como mendigos, solicitaran limosnas, aceptaran regalos, acosaran a los pobres ni convivieran con reyes y ricos. Las reuniones de los piadosos eran los únicos sitios de peregrinación y dios otorgaba todas las cosas.⁸ Los *sādhs* dirigían sus esfuerzos a alcanzar un estado puro del cuerpo y los sentidos. Se les pedía que vistieran de blanco y rehusaran sustancias embriagantes e influencias malignas —desde el opio, el tabaco, las hojas de betel y los perfumes, hasta los chismes, las calumnias, la música (no sectaria) y el baile—. Había mandatos contra mentir, robar y cometer actos violentos, y se hacía énfasis en las relaciones monogámicas en las que las mujeres debían ser obedientes con los hombres. El principal punto de concentración de la comunidad era un suburbio llamado Sadhwara, cerca de Farrukhabad, en donde se estimaba que llegaban

⁵ *Ibid.*, p. 301

⁶ *Ibid.*, p. 302.

⁷ Por “jefe de familia” (en inglés *householder*) refiero al hombre que no ha renunciado a hacerse cargo de asuntos mundanos, que no es un asceta, según la definición de Louis Dumont en su estudio clásico *Homo Hierarchicus*. De este modo, muestro la forma en que los satnamis subvertían las categorías del hinduismo.

⁸ Wilson, “A Sketch on the Religious...”, *op. cit.*, pp. 300-302.

a los dos mil miembros.⁹ También se llamaba satnamis a los *sādhs* porque adoraban a Satnām (“Nombre verdadero”). Al mismo tiempo, H.H. Wilson hizo énfasis en que “este apelativo indica más específicamente una secta diferente, aunque con vínculos de parentesco”.¹⁰

El administrador y erudito se refería a la secta de satnamis que fundó Jagjivandās en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow, a principios del siglo XIX. Jagjivandās nació en una familia de terratenientes Thakur, en el poblado Sardaha del distrito Barabanki, en la década de 1680.¹¹ Su vida cambió después de un encuentro, cuando aún era niño, con Bulī Śāh (o Bulle Śāh), un discípulo del místico sufí Yārī Śāh que vivió en Delhi entre 1668 y 1725. Bulī Śāh, que trabajaba como peón en una granja y era pobre, no creía en los rituales y se negó a iniciar a Jagjivandās como su discípulo. Pero el favor de Bulī Śāh y su poderosa presencia fueron suficientes para Jagjivandās. Su alma había despertado; surgió una nueva secta.

Se esperaba que estos satnamis “adoraran solamente al nombre verdadero, al único Dios, la causa y el creador de todas las cosas, Nirgun o vacío de toda cualidad sensible”.¹² A los miembros se les prohibía la carne, el *masūr* (lentejas rojas), el licor y las berenjenas. Pese a su ascetismo, Jagjivandās fue jefe de familia toda su vida; esto indica un código moral que conjuga la indiferencia hacia el mundo y una devoción implícita al propio guía espiritual al mismo tiempo que uno se encarga de sus obligaciones sociales y religiosas cotidianas. A pesar de creer en un único dios supremo, los satnamis reconocían a todo el panteón hindú. En el interior de la secta se mantuvieron las distinciones de casta: los satnamis adquirieron algunos adherentes de distintos grupos, aunque casi todos los seguidores de Jagjivandās eran rashput y brahmanes. Un porcentaje muy alto de los casi diez

⁹ *Ibid.*, p. 302.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 300-302.

¹¹ *Ibid.*, p. 302, y B.H. Badley, “Jagjivandas the Hindu Reformer”, *The Indian Antiquary*, núm. 8, 1879, p. 289.

¹² *Ibid.*, p. 290.

mil miembros de la secta vivían en la región aledaña al distrito de Barabanki, aunque idealmente se suponía que debían “dispersarse por todo el norte de la India, desde Banaras hasta Amritsar”.¹³

LA SATNAMPANTH DE CHHATTISGARH

Estas tres sectas de satnamis del norte de la India eran agrupaciones relativamente pequeñas y bien localizadas, pero la formación que finalmente se ha conocido con el nombre de “satnamis” y que discutiremos aquí es distinta. A principios del siglo XIX, alrededor de 1820, un peón llamado Ghasidas fundó una nueva secta formada principalmente por los chamar de Chhattisgarh, una vasta región lingüística del centro de la India. Ghasidas nació en una familia de peones a finales del siglo XVIII, posiblemente en la década de 1770, en Girod, al noreste del distrito de Raipur. Los chamar constituían un porcentaje significativo —poco menos de una sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo de intocables trabajaban en sus propias tierras como aparceros o peones; pero la asociación ritual de la comunidad con el cuero y la carroña implicaba que cargaban colectivamente con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada. El estrecho vínculo entre las jerarquías divina, social y ritual ubicaba a los chamar en los márgenes del sistema de castas y los excluía de los templos hindúes.

Se cree que Ghasidas tiró en un basurero a ídolos de dioses y diosas del panteón hindú. El rechazo a estas deidades y a la autoridad de los brahmanes especialistas en lo sagrado, los templos y la *puja* hindú que se ofrecía en ellos se acompañaba de una exhortación a creer en un solo dios sin forma: Satnām. A esta nueva secta se le llamó Satnampanth, y a sus miembros, satnamis. No debía haber distinciones de casta entre los chamar y los miembros de otras castas (que eran

¹³ *Ibid.*, pp. 289-290.

apenas un par de cientos) en la secta Satnampanth. Los satnamis debían abstenerse de consumir carne, licor, tabaco, algunos vegetales —chiles, tomates y berenjenas— y legumbres rojas. Se les prohibía trabajar con vacas, aunque no con bueyes, en sus faenas agrícolas, y también se les prohibía arar después de la comida del mediodía. Con Ghasidas inició un *guruparamparā* (un linaje tradicional de gurús) hereditario, que se elaboró más con su hijo y segundo gurú, Balakdas. De hecho, para mediados del siglo XIX, los satnamis habían diseñado una organización jerárquica y habían desarrollado un cuerpo de mitos, rituales y prácticas que se asociaban principalmente con los gurús y que desafiaban el tenor del poder ritual, la dominación de las castas superiores y la autoridad colonial en la región.¹⁴

FORMACIÓN DE LA SATNAMPANTH

La creación de la secta Satnampanth se sustentó y a la vez fue una reacción al cambio social de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Chhattisgarh: el carácter discriminatorio de la administración Maratha con las castas más bajas y la creciente rigidez de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, los procedimientos para la renta que permitían que algunos chamar establecieran sus propias aldeas al tiempo que empujaban a otros hacia los márgenes de la sociedad aldeana, así como las dislocaciones dentro del orden sociopolítico y los veloces desplazamientos en el centro de autoridad. En efecto, la simultaneidad de la subordinación de los chamar y de su propia reivindicación subyace a la formación de la Satnampanth.

¿Había alguna relación entre los satnamis del norte de la India y la secta que se desarrolló entre los chamar de Chhattisgarh? Los *sādhs*

¹⁴ Véase Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Nueva York, State University of New York Press, 1998.

y los satnamis del norte de la India y la Satnampanth de Chhattisgarh tienen rasgos en común. En primer lugar, el paralelismo más obvio aquí es la creencia en un solo dios supremo llamado Satnām. Efectivamente, es posible que la noción de Satnām viniera del norte mediante mercenarios o peregrinos y que haya formado parte del discurso religioso popular, de un mundo fluido de ideas que Ghasidas y los chamar de Chhattisgarh aprovecharían. En segundo lugar, todas estas sectas exhortaban a evitar las sustancias embriagantes y establecían otras prohibiciones semejantes. En tercer lugar, ninguna de estas sectas incorporó la oposición general entre el “hombre en el mundo” y el “individuo fuera del mundo” —aspecto central de la discusión de L. Dumont¹⁵ sobre la casta y la secta—, y en su lugar convirtieron al jefe de familia en asceta. Finalmente, encontramos algunos paralelismos entre los mitos de estas formaciones sectarias, lo cual significa que las creencias y las prácticas de las sectas del norte de la India bien pueden haber llegado a Chhattisgarh por la vía de mercenarios, peregrinos y otros migrantes que se asentaron en la región.

No obstante, sería osado llevar demasiado lejos estas continuidades. Las castas del norte se desarrollaron principalmente entre miembros de las castas de los “nacidos dos veces” (brahmanes, kshatriyas y vaishyas), mientras que la fuerza motriz de la secta Satnampanth de Chhattisgarh se hallaba en la reconstitución del estatus de intocables de sus miembros chamar. Además, las creencias de las sectas del norte de la India estaban centradas en la palabra escrita, en tanto que los textos sectarios formaban una parte importante de sus prácticas religiosas; por otro lado, la Satnampanth de Chhattisgarh estaba arraigada en la tradición oral y no compartía el énfasis de las sectas del norte en la importancia de la palabra revelada de Dios. Por último, la Satnampanth situaba las características que tenía en común

¹⁵ Véase Louis Dumont, “World Renunciation in Indian Religions”, en Louis Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, París, Mouton, 1970.

con los *sādhs* y los satnamis de Barabanki junto con las creencias y las prácticas de otras tradiciones populares de la región, especialmente de la secta Kabirpanth.¹⁶

La Satnampanth tomaba símbolos y prácticas de la Kabirpanth y los colocaba en un nuevo contexto. Todo esto forma parte de procesos más amplios de rivalidad intersectaria y de los mecanismos de expansión de las órdenes religiosas, procesos en los que se reclamaban símbolos preexistentes y se les infundían nuevos significados para establecer lo distintivo de una nueva secta y su forma particular de culto.¹⁷ Se acentuaban las diferencias entre órdenes religiosas. Los kabirpanthis profesaban indiferencia hacia el mundo pero mantenían las distinciones de casta en la vida cotidiana: la reproducción de la secta se llevaba a cabo mediante vínculos espirituales-genealógicos entre gurús y discípulos, y al mismo tiempo se mantenía la consanguinidad y la organización de los comensales en la vida del jefe de familia.¹⁸ En cambio, en la Satnampanth la iniciación de un gurú —un evento crítico— se acompañaba de la negación de toda distinción entre casta y secta; entre los miembros de la Satnampanth no debía haber distinciones entre telis, rawats y chamar una vez que éstos se hubieran unido a la secta.

La Satnampanth combinaba la apropiación de elementos provenientes de sectas populares con una serie de signos focales tomados de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, especialmente el rechazo a las prácticas y sustancias impuras. Hemos dicho antes que Ghasidas le prohibió a los satnamis la carne, el licor, el tabaco y cier-

¹⁶ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

¹⁷ Véanse Richard Burghart, “The Disappearance and Reappearance of Janakpur”, *Kailash*, núm. 6, 1978, y Charlotte Vaudeville, “Braj, Lost and Found”, *Indo-Iranian Journal*, núm. 18, 1976, pp. 195-213.

¹⁸ Véanse David N. Lorenzen, “Kabirpanth and Social Protest”, en Karine Schomer y William Hewat McLeod (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, South Asia Books, 1987, pp. 281-303, y Burghart, “The Disappearance...”, *op. cit.*

tas legumbres y vegetales. Asimismo, recordemos que se les prohibía el uso de vacas para el cultivo y que se les pedía que no araran después de la comida del mediodía. Ahora bien, los satnamis, en tanto que chamar, se habían encargado de los cadáveres de vacas, bueyes y búfalos de la aldea; podían reclamar las pieles y la carne (que se comían) de esos animales. Era esta asociación con sustancias vinculadas a la muerte de un ser superior, la vaca, lo que subyacía en su inferioridad, situando al grupo en los márgenes de la sociedad aldeana. Aquí, las prohibiciones dentro de la Satnampanth pretendían acabar con el estigma asociado a las prácticas previas de la casta chamar, y dieron lugar a un cambio en la relación de los satnamis con la vaca sagrada; en conjunto, estos dos elementos establecían una reivindicación de pureza sectaria.

Se tenía que mantener esta pureza; para ello, el gurú desempeñaba un papel fundamental y su casa en Bhandar se convirtió en un lugar de peregrinación de enorme importancia para sus miembros. De forma similar, Ghasidas inició la tradición del *rāmat* (*tour*): el gurú y sus hijos viajaban a las áreas donde se concentraba la población de satnamis a proveer *darśan*. En la peregrinación a Bhandar y durante el *rāmat*, los satnamis le ofrecían cocos (y, más tarde, dinero) al gurú y después bebían el *amrt*, el agua con la que habían lavado los pies del gurú. El *amrt* del gurú purificaba, sanaba y regeneraba, al mismo tiempo, los cuerpos de los satnamis.

La Satnampanth no sólo retomaba algunos elementos de las jerarquías hegemónicas de la sociedad de castas, también rechazaba otros. En primer lugar, la secta no aceptaba a los dioses y diosas del hinduismo, cuestionando así el vínculo cercano entre lo divino y las jerarquías de la sociedad de castas.¹⁹ En segundo lugar, el tiempo sagrado de los satnamis se reconstituyó de modo que las fechas sagra-

¹⁹ Sobre estos vínculos, véanse Lawrence Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, y C.J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

das en el calendario de la secta se asociaban con los gurús en lugar de con las divinidades del panteón hindú; en tercer lugar, la Satnampanth no tenía templos y sus miembros debían adorar a Satnām repitiendo su nombre de cara al sol en las mañanas y en las tardes. Esta abolición de la jerarquía divina se acompañaba de un rechazo a la figura del sacerdote, cuyo lugar y función están íntimamente vinculados a la jerarquía ritual de la sociedad de castas. Ghasidas estableció la posición de *bhandari* como contraparte, dentro de la Satnampanth, del *purohit*. El *bhandari*, nombrado como representante del gurú en una aldea, conducía los rituales del ciclo vital y desempeñaba un papel fundamental en los festivales de los satnamis. Por último, los rituales de la Satnampanth enfatizaban la cercanía, la naturaleza confinada de los satnamis. La totalidad de la aldea participaba en los rituales, que el *bhandari* conducía en el nombre de Satnām (o Satnāmpurūṣ) y de Ghasidas.²⁰

Así pues, la formación de la Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que retomó hegemonías y tradiciones existentes y situó esas formas simbólicas en un nuevo contexto. Una vez juntos, estos signos reposicionados se reforzaban unos a otros como marcas que definían los límites de la Satnampanth en relación con otras castas y sectas. La apropiación y el reposicionamiento de signos y prácticas de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y las formas simbólicas de otras tradiciones dieron lugar a la creación de la Satnampanth como un cuerpo puro que a su vez limpiaba los cuerpos de sus miembros de toda señal de impureza. Los signos de pureza que incorporaron los satnamis operaban a la par de su rechazo de la jerarquía divina y de la figura del sacerdote, que están íntimamente ligados a la jerarquía social, para cuestionar y rebatir la subordinación de los satnamis en el sistema de castas. Al mismo tiempo, ese desafío tenía límites: el cuestionamiento de los satnamis a su subordinación reproducía la importancia de los significados dominantes de

²⁰ Véase Dube, *Untouchable Past...*, *op. cit.*

pureza y contaminación y las relaciones de autoridad centradas en los gurús dentro de la Satnampanth.²¹ Estos temas se han desarrollado de diversas maneras a lo largo de los últimos ciento cincuenta años y se han complicado más a causa de otras articulaciones de poder y diferencia, especialmente aquellas enfocadas en la propiedad, el oficio y el género, así como el evangelismo, el nacionalismo y las políticas poscoloniales.

DESARROLLOS CRÍTICOS

Desde mediados del siglo XIX, pese a que los procesos de la economía agraria iban en contra de la mayoría de los satnamis, los nuevos derechos de propiedad alimentaron la autoridad de los gurús. Este periodo atestiguó el desarrollo no sólo de la jerarquía organizativa sino también de las prácticas de la Satnampanth. Por una parte, como cabeza de la jerarquía organizativa y propietario de Bhandar, el gurú adquirió al mismo tiempo atributos de realeza alcanzados simbólicamente y encarnó el poder y la verdad de Satnām. Esta estructura organizativa constituyó una alternativa a la red formidable de relaciones entre aldeanos propietarios y grupos dominantes de terratenientes con castas de servicio.

No obstante, la centralidad de los gurús y la institucionalización de la jerarquía organizativa de los satnamis operaron de forma conjunta con la práctica del *rāmat* para que los gurús y los *mahants* tuvieran medios de control sobre la comunidad. Por otra parte, los miembros de la Satnampanth crearon nuevas formas de culto, particularmente las que involucraban representaciones novedosas de deidades como Shiva y figuras míticas como Draupadi. Los rituales del ciclo de vida de los satnamis, las creencias en fantasmas y brujas y la

²¹ *Idem*, y Saurabh Dube, "Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Culture*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

participación en festivales relacionados con el ciclo agrícola combinaron y acomodaron, una vez más, las prácticas y las creencias aldeanas con la centralidad de los gurús y las prácticas distintivas de la comunidad. Todo esto funcionaba conjuntamente para desafiar al tenor de la autoridad religiosa de las castas superiores.²²

Los misioneros evangélicos intentaron quitarle a los gurús la lealtad de los satnamis. En 1868, Oscar Lohr, el primer misionero de la Sociedad Alemana para la Misión Evangélica, empezó a trabajar con la comunidad. Parecía que el evangelista no tenía más que revelar la “verdad” evangélica a los satnamis y éstos la atestiguarían *en masse* y serían liberados por Cristo el salvador. Los satnamis no vieron la llegada del milenio; el grupo no prosiguió a cumplir su “destino”. Los misioneros perseveraron, la titubeante empresa de convertir a los satnamis al cristianismo creció mediante lazos de parentesco y la perspectiva de una vida mejor con apoyo de la economía paternalista de las estaciones misioneras. Por una parte, estos conversos recibieron la normatividad de los misioneros por medio del tamiz de las culturas regionales y los filtros de la casta, la secta y la cotidianidad. Por otra, los satnamis que se convirtieron al cristianismo reelaboraron sus tradiciones orales y las veracidades aprendidas de sus benefactores evangélicos para fraguar conexiones entre Ghasidas, Cristo y los misioneros, tanto como los mismos misioneros tomaron a su vez estas tradiciones orales para formar historias alternativas, pasados en contienda. Estos procesos se alimentaron mutuamente, de tal modo que estaba en juego la creación, a lo largo del siglo XX, de una cristiandad vernácula distintiva que llevaba la marca particular de la Satnampanth.²³

Las principales características de la economía política de Chhatisgarh a finales del siglo XIX se elaboraron entre 1900 y 1950. Tam-

²² *Idem.*

²³ *Idem*; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

bién hubo virajes, modificaciones y cambios conforme la región se fue integrando a las provincias centrales. Los satnamis se adaptaron, de diversas formas, a las circunstancias económicas cambiantes, pero también salieron perdiendo significativamente y en arenas cruciales.

Las dificultades económicas del grupo se agravaron a causa de sus principios de subordinación ante el sistema de castas, lo que generó nuevas preguntas para entender la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia. En efecto, los recuentos orales de los satnamis sobre las expresiones de autoridad y discriminación desde la década de 1920 hasta la de 1950 revelan que la dinámica de casta y poder involucraba un entramado de tres ejes de dominación: la jerarquía ritual de pureza y contaminación, una forma de realeza constituida ritual y culturalmente, y los símbolos y las prácticas derivados de la administración imperial y del poder colonial. Desde la aparente aceptación hasta la abierta rebelión, los satnamis retomaron precisamente estos tres lenguajes de autoridad diferentes pero inextricablemente vinculados para impugnar su subordinación.²⁴

Es importante señalar en este contexto que los mitos de la Satnampanth, desarrollados entre mediados del siglo XIX y principios del XX —mismos que formaban parte de las tradiciones orales de una comunidad que continúa vigente y cuyo legado escrito es cada vez más prominente—, componen un modo poderoso de impugnar la subordinación. Aquí encontramos una vía paralela y divergente pero al mismo tiempo similar a la que utilizó la comunidad indígena de Mezcala de la Asunción. Si bien esta comunidad monumentaliza un acontecimiento histórico de guerra y su papel significativo en este evento para subrayar su heroísmo y resistencia, los mitos de la Satnampanth, marcados por un alto grado de elaboración simbólica, aportan al grupo una expresión contundente sobre su pasado. Este pasado brinda una explicación aceptable de la posición inferior de

²⁴ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

los chamar en la sociedad, así como de su reforma y la restauración de la pureza a partir del entendimiento del *satnam* que promovieron los seguidores de Ghasidas.

Los mitos historiaron la reconstitución de los chamar como satnamis al ubicar ese evento en el contexto de un juego complejo entre Ghasidas y Satnāmpurus. Los dos primeros gurús de la secta efectuaron resoluciones y desplazaron a figuras que poblaban el orden cósmico y social con el fin de definir los límites y orquestar la construcción simbólica de la Satnampanth. El ensayo de los mitos en la representación de las tradiciones orales ha reafirmado la identidad de los satnamis como comunidad delimitada, en tanto que las narrativas sirven para cuestionar las relaciones de poder centradas en la pureza/contaminación, la realeza ritual y el gobierno colonial/poscolonial.²⁵

Los mitos y las prácticas de los satnamis se engranaron con los atributos culturales de la realeza para formar a los gurús como figuras equiparables al rey. De acuerdo con la tradición mítica de la comunidad, los últimos gurús siguieron encarnando los atributos gemelos, inextricablemente vinculados, del *rājā* y el gurú. Pero entre ellos la debilidad había remplazado a la determinación. Estos gurús no dominaban la verdad de Satnām. El deseo incontrolado y la sexualidad indomada de las mujeres con las que se casaron los descendientes por línea paterna de Ghasidas orquestaron principios de desorden. No es solamente que la sexualidad femenina haya dominado la representación de las mujeres en los mitos satnamis, sino que la mediación de la astucia femenina evocaba disputas en el interior de la Satnampanth. El lugar del gurú estaba dividido.²⁶ Es evidente que había cuestiones de género —enfocadas principalmente en el ritual, la explotación sexual y el parentesco— que intrincaban más la dinámica entre significado y poder entre los satnamis.

²⁵ Véase Dube, “Myths, Symbols,...”, *op. cit.*, pp. 121-156.

²⁶ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

ASUNTOS DE GÉNERO

Aunque a las mujeres satnami, tanto en la casa natal como en la del esposo, se les negaba la posibilidad de heredar y otros derechos firmemente establecidos, la ideología y las prácticas de parentesco en la comunidad valoraban el trabajo femenino y eran flexibles en cuanto a su posibilidad de formar relaciones de matrimonio secundario. La institución del matrimonio, llamada *curi* (literalmente, “brazalete”), les otorgaba a las mujeres cierta libertad para negociar, soportar y (de vez en cuando) subvertir los principios del parentesco patrilineal y patrilocal, de modo que podían llegar a acuerdos en ámbitos relacionados con el género. Al mismo tiempo, la alta incidencia de matrimonios secundarios en la comunidad —junto con su bajo estatus ritual— llevó a los hombres de las castas más altas que tenían tierras y autoridad a convertir su percepción de la promiscuidad y la marginalidad de las mujeres satnami en un instrumento poderoso para su explotación sexual. De manera similar, en tanto que miembros de una secta, las mujeres satnami podían eludir algunas de las limitaciones que gobiernan la economía de la sexualidad en el sistema de castas. Pero también aquí los hombres de otras castas generalmente mantenían la posición más poderosa y los miembros de la jerarquía organizativa satnami usaban sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo.

Las ambigüedades y tensiones de género alcanzaban incluso los rituales y los mitos del grupo, algo particularmente cierto en el caso del ritual de *jhanjeri chaukā*, que se enfocaba en la fertilidad y la reproducción del grupo. La forma de ordenar el género en este ritual parece sugerir que las mujeres eran las protagonistas y ejecutantes cuya participación y agencia resultaban centrales para el mantenimiento de los límites a la vez sexuales y simbólicos de la comunidad. El ritual se llevaba a cabo cuando una mujer satnami no había tenido hijos pese a estar casada y en cohabitación con uno o varios hombres. En el ritual, realizado durante la noche en circunstancias descritas de

manera consistente como oscuras y peligrosas, algo muy acorde con la liminalidad, la mujer satnami, con aspecto de diosa primordial, elegía a los hombres de la comunidad con los que tendría, uno tras otro, relaciones sexuales.

Ahora bien, el *jhanjeri chaukā* plantea problemas de las mujeres extremadamente complicados respecto a la interpretación de la naturaleza y las implicaciones de la agencia, la sexualidad, la maternidad y la condición de esposas. Al mismo tiempo, este ritual hace énfasis en por lo menos dos asuntos que destacan y que al mismo tiempo detallan dos lados de las concepciones culturales más amplias sobre la sexualidad de doble filo de las mujeres. Por una parte, el ritual recalca implícitamente la responsabilidad de los hombres por la esterilidad de las mujeres, lo que le da un importante giro a la concepción dominante sobre los papeles de los hombres y las mujeres en la reproducción biológica en la sociedad patrilineal del sur de Asia.²⁷ Por otra parte, también convirtió al cuerpo de la mujer satnami en un sitio que reforzaba la solidaridad entre los hombres de la comunidad y que convertía a la sexualidad femenina en un instrumento para la reproducción del grupo y sus fronteras. No sorprende que en el esfuerzo realizado en las décadas de 1920 y 1930 para reformar a la comunidad y redefinir su identidad se haya enfatizado la necesidad de reordenar a la familia, las relaciones conyugales y el género en el entorno doméstico.²⁸

²⁷ Véase, por ejemplo, Leela Dube, "Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production", en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.

²⁸ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*, y Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

CUESTIONES POLÍTICAS

El analfabetismo entre los satnamis les daba oportunidades políticas de mediación o cambio a aquellos con el poder de la escritura. Estos actores a menudo se involucraban con el gobierno imperial y los símbolos; metáforas y prácticas del dominio colonial llegaron a colocarse en el corazón de los esfuerzos para volver a trazar la identidad satnami y reformar a la comunidad. A principios de la década de 1920, una serie de miembros influyentes de la Satnampanth se reunieron con Sunderlal Sharma, un reformista hindú de las castas más altas, y con G.A. Gavai, un líder de las “castas deprimidas” (a las que más tarde se llamaría harijans o “clases registradas”), para establecer una organización llamada Mahasabha Satnami.

La Mahasabha Satnami tenía el propósito de reformar a los satnamis y de participar en la naciente política organizativa y constitucional en la región y en las provincias centrales. La intervención de personas ajenas a la comunidad fue crucial en la formación de las iniciativas patrocinadas por la organización.

Gavai redactó una solicitud de la Mahasabha Satnami al gobernador de las provincias centrales (parte de lo que actualmente son Madhya Pradesh, Chhattisgarh y Maharashtra) que se apropiaba de las demandas de los satnamis respecto a las preocupaciones y el vocabulario de las clases deprimidas, una circunscripción política provincial. La petición consiguió que se cumpliera su demanda principal: el gobierno reconoció adecuadamente la reconstitución de los chamar como satnamis en la Satnampanth e inscribió ese reconocimiento en papeles oficiales. Desde entonces ese evento —que se considera una carta de la victoria— es motivo de celebración, pero también produjo tensiones en la empresa organizativa satnami. La reelaboración de la identidad satnami en un lenguaje en el que las asociaciones gramaticales y el gobierno regional definían las reglas gramaticales planteaba una relación difícil con la reiteración de las creencias y las tradiciones de la Satnampanth en la Mahasabha Satnami.

Estos movimientos simultáneos y a menudo contradictorios se siguieron desarrollando de diversas maneras en las actividades de esta empresa satnami. Entre 1926 y 1930, Baba Ramchandra, un líder campesino del norte de la India, se hizo cargo de la formación de la Mahasabha Satnami. Bajo su dirección, la Mahasabha Satnami retomó los signos y los recursos lingüísticos legales de la administración colonial y los situó junto con los símbolos y las formas de autoridad propias de la Satnampanth para dar lugar a nuevas legalidades religiosas mediante la rúbrica de “la ley verdadera de Ghasidas”, y el proyecto de reforma de los satnamis terminó por enunciarse en un lenguaje de orden y mandato. Mientras tanto, Ramchandra elaboró un nuevo código moral centrado en la monogamia y en el credo de la fidelidad de la mujer a su esposo como parte de una empresa más amplia de domesticación de la reforma. Aquí habría de encontrarse un impulso a controlar los dominios difusos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio para ejercer efectivamente el poder político y ritual. Específicamente, eran los hombres de la Satnampanth quienes habrían de establecer el nuevo código.²⁹

A su vez, la comunidad aprovechó los intersticios de estas relaciones de poder, de intervención y de apropiación para formar una visión y una práctica propias. Entonces, la comunidad dentro de la Mahasabha Satnami tomó aquellas expresiones idiomáticas que le permitían involucrarse con las instituciones políticas y los procesos que definía la administración colonial. Las categorías reelaboradas de la ley colonial y la organización administrativa se convirtieron en características permanentes del impulso de estos líderes por disciplinar y controlar a la comunidad, incluyendo los asuntos de género. El grupo mismo llegó a reconocer la centralidad de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobierno en la comunidad.³⁰ Tales dinámicas de significado y poder siguen distinguiendo a los satnamis

²⁹ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

³⁰ Véase Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

en la India independiente, caracterizada por sus políticas poscoloniales cambiantes y conflictivas.³¹

CODA

Este capítulo ha ofrecido un panorama de las distintas vidas y múltiples pasados de una secta-casta. El análisis de los mitos y el pasado de la comunidad satnami extiende la discusión del capítulo anterior y pretende dar cimiento a tres amplias consideraciones críticas en torno a la historia y la conciencia histórica. En primer lugar, las formas que puede adoptar la conciencia histórica varían de acuerdo con la elaboración simbólica, su habilidad para abarcar diferentes contextos y su capacidad para capturar la imaginación de la gente —entre y mediante grupos socioespaciales, involucrando su identidad y pasado—. En segundo lugar, la historia no sólo se refiere a eventos y procesos externos a los que se les da por sentados, sino que existe como un recurso de negociación en el centro del movimiento, las configuraciones espacio-temporales de mundos históricos y las identidades sociopolíticas. En tercer y último lugar, enfatizo las cuestiones críticas en torno al acoplamiento de la escrituración histórica con la nación moderna. Estos asuntos se mencionan de diferentes maneras, implícitas y explícitas, en el capítulo que sigue.

BIBLIOGRAFÍA

- Babb, Lawrence, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- Badley, Brenton Hamline, “Jagjivandas the Hindu Reformer”, *The Indian Antiquary*, núm. 8, 1879, pp. 289-292.
- Burghart, Richard, “The Disappearance and Reappearance of Janakpur”, *Kailash*, núm. 6, 1978, pp. 257-284.

³¹ Véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

- Burghart, Richard, "The Founding of the Ramanandi Sect", *Ethnohistory*, núm. 25, 1978, pp. 121-139.
- Dube, Leela, "Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production", en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.
- Dube, Saurabh, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
- Dube, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Dube, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Nueva York, State University of New York Press, 1998.
- Dube, Saurabh, "Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhatisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Culture*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156.
- Dumont, Louis, "World Renunciation in Indian Religions", en Louis Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, París, Mouton, 1970, pp. 33-60.
- Fuller, Christopher John, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Habib, Irfan, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Oxford University Press, 1963.
- Lorenzen, David N., "Kabirpanth and Social Protest", en Karine Schomer y William Hewat McLeod (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, South Asia Books, 1987, pp. 281-303.
- Satnām Sahāi Pothi Giyān Bāni Sādh Satnāmi*, ms., Biblioteca de la Sociedad Real Asiática, Londres, n.d.
- Vaudeville, Charlotte, "Braj, Lost and Found", *Indo-Iranian Journal*, núm. 18, 1976, pp. 195-213.
- Wilson, Horace Hayman, "A Sketch of the Religious Sects of the Hindus", *Asiatick Researches*, núm. 17, 1832, pp. 300-302.

LAS MÚLTIPLES VIDAS DE CASTA

Ishita Banerjee

Retomo la discusión del capítulo previo para mostrar un punto de vista distinto acerca de la cultura política y la política cultural en torno a la casta, ampliamente aceptada como una institución particular de la India hindú que configura dicha sociedad de manera singular. Para ello, es necesario un análisis de los cuestionamientos sobre la casta en arenas cotidianas lejanas al Estado, además de una política de casta centrada en el Estado. Así, el presente capítulo busca explorar la intrincada interacción de lo religioso y lo político, el Estado y la comunidad/sociedad, lo local y lo global, lo ‘popular’ y lo institucional, y la autoridad y la disidencia en la política cultural de casta, revisando la escabrosa articulación de los binarios; esto permitirá la apertura del análisis de la organización conjunta de religión y política en México para el cuarto capítulo.

El propósito es triple: primero, examinar la discriminación inherente a la casta en los preceptos y prácticas de una orden religiosa heterodoxa y marginal de Orissa¹ en India oriental. Después, analizar importantes tendencias de pensamiento anticasta, las cuales surgieron en consonancia con una política colonial y una de representa-

¹ Orissa fue renombrada oficialmente como Odisha en 2010. Yo empleo Orissa puesto que así era llamada la región en el periodo que discuto.

ción, con el fin de subrayar cómo estas tendencias pretendieron traer transformaciones sociales por medio de demandas al Estado. Esta yuxtaposición de dos percepciones opuestas de casta y la acción basada en ella pondrá de relieve la íntima conexión de entendimiento y acción, y los diversos modos en que la casta es vista y se manifiesta. Este hecho da cuenta de que su presencia vital continúa. Lo anterior sienta las bases para el siguiente paso: un breve análisis de los esfuerzos emprendidos más de una década atrás para combinar casta y raza en lucha conjunta contra la discriminación social en foros internacionales. Juntos, los tres pasos delinearán cómo la casta ha evolucionado y se ha transformado de acuerdo con la política en torno a ella, y cómo la ‘política de casta’ ha sido un factor principal en la conformación de la cultura política en la India independiente. En otras palabras, el capítulo se propone analizar cómo la interacción de la política cultural y la cultura política ha configurado y reformulado lo ‘social’ de diversas maneras.

LA CASTA EN UNA ARENA NO INSTITUCIONAL

Un asceta itinerante promovió la Mahima Dharma, una fe heterodoxa y radical, en la década de 1860 en Orissa, India oriental, en un tiempo en que la provincia era assolada por una hambruna devastadora.² Ampliamente reconocido ahora como Mahima Swami, un asceta que predicaba el *mahima* (resplandor/gloria) del supremo Absoluto omnipresente y sin forma como el único objeto de devoción, el fundador del nuevo *dharma* se distinguía a sí mismo por sus preceptos y prácticas. En primer lugar, el simple mensaje de que el supremo Absoluto —el creador y conservador del mundo—

² Para un recuento crítico detallado de la Mahima Dharma, véase Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

era accesible a todos, y de que la verdadera devoción hacia él era un medio de salvación, volvía superfluos los templos y los sacerdotes, el culto y los rituales; cuestionaba la supremacía de los brahmanes como mediadores entre dioses y hombres. Implícitamente esto cuestionaba igualmente la jerarquía divina, social y ritual mantenida por la casta y el orden brahmánico. Las prácticas de Mahima Swami articulaban concretamente esta organización. En total infracción de las reglas de casta y las normas de comensalidad, que prohibían compartir alimentos preparados entre miembros de diferentes castas, Mahima Swami aceptaba como limosna únicamente arroz cocinado en olla de barro y lo comía del mismo recipiente junto a sus discípulos.

Es importante reflexionar sobre el significado de esta práctica. El rango en la jerarquía de castas se conserva mediante normas complejas y patrones asimétricos de intercambio de alimento. El arroz cocinado, en particular, “fácilmente absorbe la contaminación de aquellos que lo preparan y sirven, y aceptar arroz cocinado por una persona que pertenece a otra casta sería, de hecho, aceptar simbólicamente una cantidad relativamente elevada de contaminación del dador”.³ Al aceptar arroz cocido de los miembros ‘impuros’ de intocables y castas bajas, el asceta ‘puro’ absorbía su contaminación y disolvía su impureza. Al mismo tiempo, les negaba el derecho al *raja* (rey), al brahmán (maestro, sacerdote), al *bhandari* (barbero) y al *dhoba* (lavandero) de darles arroz cocido a él y sus seguidores.

El brahmán y el *raja* eran figuras claves en la estructuración del dominio por medio del inextricable vínculo de los espacios del ritual y la política. Por otro lado, el *bhandari* y el *dhoba* (las castas tradicionales de servicio) eran instrumentos en el funcionamiento efectivo de la jerarquía ritual y social. Era negando los servicios del barbero y del lavandero como una casta o comunidad de una aldea podría

³ Lawrence A. Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, p. 55.

ejercer su sanción sobre una familia que había sido socialmente enviada al ostracismo. El swami mostraba su superioridad y desprecio por el brahmán ritualmente puro al negarse a aceptar sus alimentos cocinados. Además de ello, privaba al *raja* y a los miembros de las castas serviciales de la oportunidad de servirle arroz cocido y así volverse puros. Este desafío al poder ejercido por, y codificado en, la religión, hizo aparecer a Mahima Swami como un genuino benefactor de aquellos grupos en Orissa cuya subordinación se había asegurado gracias a la estrecha conexión de religión y poder.

Bhima Bhoi, poeta-filósofo de la fe y discípulo directo de Mahima Swami, puso en sus numerosas composiciones un énfasis distinto en este cuestionamiento de la casta y de la jerarquía. Bhima proclamaba ser un *khanda* bajo (*khond*, un ‘aborigen’) que creció pobre, ‘ciego’ y sin educación formal, pero al que le había sido dada la visión del conocimiento por su preceptor cuando se volvió adepto de la Mahima Dharma.⁴ La vida de Bhima Bhoi, en este sentido, constituía un desafío a la jerarquía y a la discriminación social. Sus composiciones hablaban de dos *jatis* (conjunto de grupos o especies de nacimiento) de los seres humanos: hombres y mujeres que no eran superiores o inferiores en estatus. Todos tenían el derecho de refugiarse a los pies del preceptor y de su nueva fe.

La definición de *jati* propuesta por Bhima Bhoi dio un giro completamente nuevo a la idea de especies de nacimiento. Tradicionalmente se entiende la casta como una mezcla de dos componentes distintos. La división clásica y panindia de *varna* (literalmente color, pero empleada con el significado de ‘ocupaciones humanas idealizadas’) divide a los hindúes en cuatro grupos: brahman, ksha-

⁴ Hay desacuerdo entre los estudiosos sobre la cuestión de la ceguera de Bhima Bhoi. Algunos han hecho el esfuerzo de leer cuidadosamente sus composiciones para intentar probar que no era ciego. Lo que me parece importante, en todo caso, es el hecho de que la mayoría de los seguidores de la fe creían que creció ciego. Además, la creencia de que el preceptor le otorgó a Bhima Bhoi la ‘visión’ del conocimiento vuelve su pensamiento y sus ideas muy importantes para un amplio grupo de seguidores.

triya, vaishya y shudra, más un quinto, el de los *antaja* (los intocables), que quedaban fuera debido a su impureza pero que mantenían el esquema del *varna*. El segundo componente es el de *jati* (naturaleza, nacimiento, especies, género), el cual define, mejor que *varna*, el sistema operativo de casta. Bhima Bhoi afirmó que los únicos dos grupos de nacimiento en la sociedad eran hombres y mujeres, que son iguales. Esto sobrepasaba la cuestión de gradación con base en la pureza e impureza, considerada como un elemento clave de la casta. Teniendo en cuenta el mensaje de la fe que declaraba al Absoluto omnipotente como accesible para todos por medio de devoción pura, la declaración de Bhima Bhoi hizo casi irrelevante la discriminación inherente basada en la casta para los seguidores de la Mahima Dharma.

La irreverencia de Bhima Bhoi por las normas sociales lo llevó a tomar la vida de jefe de familia incluso cuando se había convertido en un predicador importante de la fe al oeste de Orissa. Adicionalmente, él permitió a las mujeres unirse a la orden monástica. Estos actos provocaron la ira de los ascetas de la Mahima Dharma y discordia en el interior de la comunidad. No obstante, las numerosas composiciones en verso de Bhima Bhoi —cantadas colectivamente durante encuentros de seguidores laicos y ascetas discípulos, además de que contienen su vida transformada en fuente de leyendas— han mantenido vivo el espíritu radical entre muchos grupos de seguidores, aun cuando la práctica de la Mahima Dharma sufrió una institucionalización significativa en el siglo XX y ha emergido como una ‘secta’ dentro del hinduismo.

El espíritu radical se vio reflejado claramente cuando un asceta beligerante de la Mahima Dharma de Orissa occidental me censuró por preguntar sobre su casta a una mujer seguidora que estaba presente en la choza (*tungi*) de éste. “Típico de la gente de casta alta como yo”, reprochó él, era dar importancia a la casta. La mujer, me recordó también, pertenece al *stri jati* (la casta de mujeres) y era una devota de Bhima Bhoi. La otra gradación de *jati*, perniciosa y jerár-

quica, no tenía importancia para ella y otros adeptos de la fe.⁵ En el camino de regreso desde la *tungi*, el conductor del *rickshaw* que me había recogido ahí consideró necesario informarme que el asceta había sido antes un *dalit*, es decir, perteneció a la casta de intocables antes de adoptar la Mahima Dharma, un recuerdo de la presencia significativa de la casta en la vida de los no iniciados que indudablemente tiene una cercana relación en la vida de los mahima dharmis (seguidores de la Mahima Dharma) laicos.

Ahora, es importante considerar también la manera en que los seguidores laicos negocian en sus vidas cotidianas los cuestionamientos sobre la discriminación inherente en los preceptos de la Mahima Dharma. ¿Qué significa ser miembro de una fe distinta y de la comunidad de la aldea? ¿Qué papel desempeñan las normas de casta para determinar la inclusión o exclusión de mahima dharmis en las ceremonias colectivas de la aldea? Aquí me enfoco en los adeptos que viven en áreas rurales porque es más fácil trazar sus interacciones con otros residentes, y porque se cree que las normas de casta tienen mayor fuerza en las áreas rurales que en las urbanas.

Dos reglas del *dharma*, ambas relacionadas con compartir alimento, pueden ocasionar problemas a los miembros de la fe. La primera es el mandato de no aceptar *prasad*, restos sagrados de los alimentos ofrecidos a las divinidades y ‘compartidos’ por ellas; la segunda se refiere a la regla general de convidar alimento a todos los miembros del *dharma* independientemente de su casta. Aquí, la presencia de ‘intocables’ junto a otros miembros ‘tocables’⁶ en la misma aldea puede ocasionar tensión. Incluso en la década de 1990, cuando llevé

⁵ Entrevista con Anakar Das, Karamunda *ashram*, Barpali, 12 de marzo de 1992.

⁶ Uso el término acuñado por B.R. Ambedkar para diferenciar a los intocables de todas las demás castas. Ambedkar también creó el término *dalit* (oprimido/marginado), tomado de la categorización colonial de ‘las clases oprimidas’ (‘Depressed Classes’) para los intocables en la década 1930 y le confirió significados potentes. También dio un giro definitivo a la política *dalit* desde la década de 1920 hasta su muerte en 1956. Discutiremos sus ideas en una sección posterior.

a cabo trabajo de campo, era común encontrar exintocables viviendo en secciones separadas en las orillas de la aldea en Orissa. Así, los seguidores *dalit* de la Mahima Dharma son empujados a vivir como intocables, aun cuando su fe rechaza la discriminación social. Los seguidores de la fe que son ‘tocables’ tienen que actuar con mucho cuidado cuando se trata de invitar a estos miembros *dalit* a sus casas y compartir alimentos con ellos. Si, de acuerdo con los preceptos de su fe, actúan de esta manera, corren el riesgo de ser llevados al ostracismo por otros residentes de la aldea. En lugar de correr dicho riesgo, los mahima dharmis laicos esperan ocasiones en que ceremonias y festivales de la fe congreguen adeptos en un espacio diferente y compartido fuera de la aldea.

Los devotos laicos que viven una vida familiar suelen adaptar y negociar, en vez de contravenir abiertamente, las reglas de casta. En determinadas ceremonias de la fe, la casta deja de ser una preocupación y todos los miembros ofrecen y toman alimentos unos de otros y también participan en una comida común para forjar solidaridad e igualdad. Los renunciantes de la fe, por otra parte, nunca mencionan su casta.

Al mismo tiempo, importantes rituales del ciclo de vida, como el matrimonio, ponen de relieve el dilema de pertenecer a una fe particular y a un orden social más extenso que tiene reglas diferentes. En teoría, en una negociación entre dos familias de iniciados, la casta no debería ser un punto importante a discutir; sin embargo, en la práctica la mayoría de los matrimonios son arreglados entre familias en las que el novio y la novia pertenecen a la misma casta. Los seguidores laicos dan cuenta de esta ambivalencia de diversas maneras.⁷ Algunos evitan el tema declarando que en los matrimonios entre los seguidores de la Mahima Dharma la casta nunca es tenida en consideración. Sanatan, un hombre mayor de Cuttack, había respondido

⁷ Estoy reuniendo los resultados de varias conversaciones y entrevistas llevadas a cabo entre 1990 y 1995 (y después) con los devotos laicos que residen en diferentes partes de Orissa.

mi pregunta aseverando firmemente que aunque él era un *khandayet*, su hijo se había casado con una ‘muchacha brahmán’, y la cuestión de la casta nunca había surgido. En este punto, es importante notar que en la jerarquía de castas en Orissa los brahmanes son de mayor categoría que los *khandayets*, quienes habrían celebrado ese matrimonio *pratiloma* (o a contracorriente, porque el marido es de jerarquía menor). Por tanto, para la familia de la novia esto hubiera significado dar un paso atrevido, al mostrar su creencia en su *dharma* y no aceptar las normas de casta.

La casta, afirman otros, no era importante para ellos como seguidores de la Mahima Dharma, aunque, si tenían que buscar pareja para sus hijos e hijas en familias de no seguidores, debían respetar el sentir de tales familias y prestar atención a la casta. Según otros, en fin, es indispensable para la gente que no ha renunciado al mundo aceptar las reglas de la casta. En este entendimiento, la casta es una institución básica de la sociedad hindú y la gente que no ha renunciado a la sociedad debe atenerse a sus reglas.

Tales respuestas reflejan diversas percepciones y negociaciones de las normas de casta y preceptos de una fe diferente por miembros laicos de la Mahima Dharma. Es por medio de dichas negociaciones que la casta adquiere significados y texturas heterogéneos. Al mismo tiempo, es cierto que todos los mahima dharmis están conscientes de la discriminación inherente a la casta y del cuestionamiento de dicha discriminación por el Mahima Swami y Bhima Bhoi. Esto los lleva a resaltar y sostener la unidad e igualdad de los miembros de la fe a costa de la jerarquía incorporada en la casta, aun si no la desaffian abiertamente.

Las ‘políticas de casta’ ejercidas en espacios cotidianos de hombres y mujeres ordinarios no entran en el discurso de la política de casta institucional. Tal política confronta la casta como ‘ideología’ y busca mayor representación y beneficios del Estado como compensación por la discriminación y el fortalecimiento de la justicia social. Es tiempo ahora de retomar esta historia.

LA CASTA Y LA POLÍTICA COLONIAL

Comencemos por trazar la genealogía de la institución de la casta en India durante el régimen colonial, con el fin de revelar las maneras discretas en que los entendimientos y las políticas coloniales han llegado a mediar e influir en los movimientos basados en la casta y las luchas anticasta en la India contemporánea. Mi propósito no es únicamente dejar al descubierto la impronta del conocimiento colonial en las luchas anticasta y en los análisis sociológicos dominantes de casta, más bien pretendo comprender por qué y cómo grupos desfavorecidos —en sus luchas contra la injusticia y la discriminación social— se aprovechan de los entendimientos coloniales de casta, y qué nos dicen dichas manifestaciones acerca de la disidencia y la resistencia.

La segunda mitad del siglo XIX marca un periodo crítico en la historia de India. El control directo de este país por la Corona británica en las secuelas de la revuelta de 1857 puso en movimiento procesos que tuvieron implicaciones de largo alcance para los entendimientos de la sociedad india. El gobierno de la reina prometió reformas institucionales con la finalidad de preparar a los indios para un eventual autogobierno y dio pasos asertivos para conocer y clasificar a la sociedad india con el fin de gobernarla mejor. La antropología reemplazó a la historia como principal instrumento de conocimiento y dominio,⁸ y la casta reemplazó a la comunidad de la aldea como el principal objeto de clasificación social y entendimiento.⁹

Los administradores británicos convertidos en etnógrafos aprovecharon ampliamente los trabajos existentes de eruditos orientalistas, oficiales coloniales y misioneros (datados en el periodo del régimen de la Compañía de las Indias Orientales entre 1757 y 1857), que

⁸ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁹ Richard S. Smith, "Rule-by-records and Rule-by-reports: Complimentary Aspects of the British Imperial Rule of Law", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 19, núm. 1, 1985, pp. 153-176.

habían señalado a la religión y a la casta como elementos claves de la sociedad india —considerada ‘tradicional’— y por ello compuesta de comunidades y no de individuos. Además, se creía que dichas comunidades aceptaban y seguían sin reparo los dictados de la religión y la casta. Si bien es cierto que los administradores liberales, escolares orientalistas y misioneros protestantes diferían ampliamente en sus enfoques de la casta y su evaluación de los efectos de ésta en la sociedad india, todos ellos convenían en que la casta diferenciaba a la India ‘tradicional’ del Occidente ‘moderno’.

Así pues, en la segunda mitad del siglo XIX la religión y la casta fueron aceptadas como las ‘claves sociológicas’ para el entendimiento de la población india.¹⁰ El censo decenal panindio, llevado a cabo regularmente desde 1871, además de documentos fotográficos de los pueblos de India y estudios etnográficos sobre casta, perpetuaron el discurso de la diferenciación. Dado que el siglo XIX presenciaba una amplia circulación de la teoría de raza, no sorprende que esta última fuera aplicada a la clasificación de casta.

Herbert Hope Risley, nombrado director del Departamento Etnográfico de Bengala (Ethnographic Survey of Bengal) en 1885 y comisionado del Censo en 1899, tomó la iniciativa de vincular casta y raza. Animado por la inmensa información generada por las encuestas y censos a lo largo de toda la India en la segunda mitad del siglo XIX, Risley decidió aplicar la ‘ciencia de la antropometría’ al categorizar los pueblos de India de acuerdo con la casta. Tomó muy pocas mediciones craneales de muestra, pero dado que estaba convencido del resultado, estableció con autoridad que la clasificación de castas según el modelo del *varna* estaba firmemente fundado en hechos y que la casta era raza en una apariencia diferente.

¹⁰ Bernard S. Cohn, “The Census, Social Structure, and Objectification in South Asia”, en B.S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 224-252; versión abreviada reimpressa en Ishita Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. 28-40.

El entendimiento de casta en términos de raza derivaba del darwinismo social y de un pensamiento anacrónico corriente en la Inglaterra victoriana y entre los administradores coloniales. Tomando como premisa básica una invasión aria a India desde Asia Central en el pasado remoto, los oficiales coloniales jerarquizaron las castas de acuerdo con el grado de sangre aria o dravídica presente en los grupos, considerando a aquellos que se creía tenían más sangre aria, la gente del norte, superiores a los dravídicos del sur.¹¹ El término sánscrito, del grupo lingüístico indoario, *arya* (puro), usado en textos védicos para las primeras tres *varnas* (brahmán, *kshatriya*, *vais-hya*), que además fueron calificadas como castas de *dvijas* (nacidos dos veces), llegó a sustituir al de raza, y se hizo una distinción racial entre los indios nativos y un ‘grupo de invasores emparentados con los europeos’.¹² La investigación moderna, cabe señalar, considera el indoario (*arya*) como un grupo lingüístico sin conexión alguna con la raza.

La fe de Risley en la ‘inmutabilidad de la ideología de casta’ y su confianza en su propio conocimiento sobre la población sometida encontraron una expresión elocuente en su decisión de clasificar las castas en la jerarquía social junto a su enumeración en el Censo de 1901;¹³ esto generó una intensa actividad de parte de los pueblos colonizados, que lo vieron como un movimiento para congelar una jerarquía cambiante.

¹¹ Ajay Skaria, “Shades of Wildness: Tribe, Caste, and Gender in Western India”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, núm. 3, 1997, pp. 726-745; Crispin Bates, “Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry”, *Edinburgh Papers in South Asia Studies* 3, Edimburgo, University of Edinburgh, School of Social and Political Studies, 1995, pp. 3-35.

¹² Eleanor Zelliot, “India’s Dalits: Racism and Contemporary Change”, *Global Dialogue*, vol. 12, núm. 2 (verano/otoño), 2010.

¹³ Ishita Banerjee-Dube, “Introduction: Questions of Caste”, en Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, *op. cit.*, p. xxxix.

CASTA, POLÍTICA, IDENTIDAD

Los movimientos no brahmanes se habían originado desde el comienzo del siglo XIX, mucho antes de que el censo fuera emprendido en India entera. Los académicos, sin embargo, generalmente están de acuerdo en que el *British Raj* (gobierno británico) creó las condiciones para el crecimiento de una ideología ‘no brahmán’ y contribuyó al surgimiento de los movimientos de las castas bajas. El ataque directo a la institución de la casta por los misioneros protestantes y la clasificación de casta de acuerdo con los números en los censos hizo visible la discrepancia entre la fuerza numérica y el privilegio social de varias castas. Diferentes grupos, tras adquirir conciencia de su fuerza numérica en la población, comenzaron a exigir cierto grado de igualdad en el empleo público, como las limitadas oportunidades abiertas a los indios para rangos inferiores en el servicio administrativo, en las profesiones médicas y legales y en el ejército. Pronto habría demandas de una representación en los consejos legislativos locales, que comenzaron a incluir miembros ‘nativos’ desde la década de 1880.

Movimientos no brahmanes poderosos surgieron en el oeste y sur de India, regiones donde el predominio de los brahmanes no tenía correspondencia con sus números y que habían presenciado regímenes que fueron conscientemente brahmánicos. En Maharashtra, el movimiento fue liderado por Jotirao Phule, quien intentó reunir el enorme conglomerado de castas campesinas no brahmanes (*kunbis*) e intocables dentro de un único grupo por medio de una ingeniosa inversión de la teoría orientalista de arianización,¹⁴ y una reconstrucción de la historia como una en torno al conflicto de casta. Él retrataba a los brahmanes como los descendientes de los invasores arios que habían

¹⁴ Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict, and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth Century Western India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 142-151; versión abreviada reimpressa en Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, *op. cit.*, pp. 172-180.

conquistado a los pueblos autóctonos de India e impuesto por la fuerza su religión como un instrumento de control social. Esta religión permitió a los brahmanes no sólo privar de su poder y propiedad a los habitantes originales, sino además perpetrar su dominación. Phule reclamaba un pasado *kshatriya* no ario para los grupos de las castas bajas de Maharashtra al vincular de manera imaginativa la palabra *kshatriya* al sánscrito *kshetra* (campo), y al combinar el servicio agrícola y militar, lo que dio al humilde campesino-cultivador un pasado resplandeciente de proeza militar. Igualmente, se decía que Mahar derivaba de *maha-ari*, el gran enemigo, el *kshatriya* dravídico que ofrecía fuerte resistencia a los invasores arios. Esto daba cuenta de su bajo estatus actual en un mundo dominado por invasores arios.

El movimiento no brahmán en el sur aprovechó las teorías de misioneros y orientalistas de la invasión aria para proclamar que el sistema de castas no era autóctono del sur. Fue una imposición de los brahmanes del norte que intentaban colonizar la cultura tamil-dravídica. La identificación de la identidad no brahmán y dravídica dio una poderosa ventaja al movimiento: la lengua tamil desempeñaba un papel clave en la diferenciación del sur dravídico del norte ario.

Lo significativo para nuestro propósito es que ambos movimientos recurrieron al archivo y a categorías coloniales. Si el hábil empleo de la teoría orientalista de la invasión aria que hizo Phule en su subversión del esquema del *varna* terminó reforzando la clasificación de éste (*kshatriya*, *shudra* y *ati-shudra*), el movimiento no brahmán del sur de India marcó una línea entre el norte ario y el sur dravídico, con lo que mostró teorías orientalistas de la invasión aria y congeló un proceso en el tiempo.

Las reformas institucionales del Estado colonial, que prometían ‘autogobierno representativo’ para los indios en un futuro distante, y las reformas de 1919 en particular, que transfirieron ciertas responsabilidades a las provincias donde los indios tenían una mayor voz dentro de la administración, ofrecieron a los intocables la ‘chispa’ o im-

pulso para organizarse. Esto fue reforzado por las convulsiones económicas y políticas que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Por toda India, las clases oprimidas se presentaron para afirmar su identidad. Esto sucedía en un tiempo en que la lucha nacionalista por el autogobierno, liderada por el Congreso Nacional de India, adquirió un tremendo estímulo bajo el liderazgo de Gandhi. La lucha *dalit* tuvo que hacer frente a difíciles cuestiones sobre su posición en torno al imperialismo y nacionalismo, y la elección de aliados y enemigos. En esta coyuntura crucial, Bhimrao Ramji Ambedkar (doctor B.R. Ambedkar) surgió como el más importante líder del movimiento, y permanecería así hasta su muerte en 1956.

AMBEDKAR SOBRE LA CASTA

Ambedkar, el único intocable con educación superior en la Presidencia de Bombay, fue consultado por el Comité (nombrado por el Estado colonial) para revisar el tema de la inclusión del sufragio electoral en las reformas constitucionales de 1919. Respaldado por su conocimiento de sociología, Ambedkar había declarado ante el Comité que la verdadera escisión en la sociedad hindú no era entre brahmanes y no brahmanes, sino entre ‘tocables’ e ‘intocables’, una gradación jerárquica que privaba a los intocables del más mínimo respeto y dignidad. Este argumento volvió a Ambedkar un desafío para los esfuerzos de Jotirao Phule y los proponentes del movimiento no brahmán en Maharashtra, que desde finales del siglo XIX habían intentado reunir a los *shudras* (la cuarta *varna*/casta tocable) y los *atishudras* (intocables), en una lucha común para combatir la discriminación de casta. Ambedkar rechazó una alianza con los “hindúes de casta”; la lucha *dalit*, pensaba, era en contra de la institución entera de casta y no sólo contra la discriminación que perpetraba.

Ambedkar, además, enfatizaba la necesidad de separar la representación política para las clases oprimidas de la ‘representación per-

sonal' como el único medio efectivo para alcanzar un gobierno popular, lo que aseguraba la representación de intereses y opiniones de comunidades de mayorías y minorías. El problema de las clases oprimidas, aseguraba, nunca podría resolverse a menos que ellos tuvieran poder político en sus propias manos.

Los puntos de vista de Ambedkar lo pusieron en confrontación directa con Gandhi, que consideraba que la casta era una institución interna del hinduismo y necesitaba resolverse por medio de reformas y protección desde arriba. La cuádruple división del *varna* (*varnashramadharma*), según la concepción de Gandhi, era una división orgánica, no jerárquica, de la sociedad en términos de ocupación (trabajo). La intocabilidad llegó a existir a causa de una desviación del principio por las cuatro varnas; era un 'pecado' que debían expiar. Gandhi adoptó una fuerte oposición a los esfuerzos de Ambedkar por politizar un 'problema social', y afirmó airadamente que aquellos "que hablan de los derechos políticos de los Intocables no conocen su India..."¹⁵

La casta, respondió Ambedkar en un texto posterior,¹⁶ era una división de los trabajadores y no del trabajo, toda vez que aquellos estaban escalonados unos arriba de otros. Esto volvía a la casta algo muy diferente de una mera división del trabajo. Además, esta división no era ni 'espontánea' ni basada en aptitudes naturales. Se trataba de un intento "para indicar de antemano tareas a individuos, seleccionados no con base en las capacidades derivadas de la práctica, sino en el estatus social de los padres", un hecho que hizo al sistema de casta "definitivamente pernicioso".¹⁷ El 'gandhismo' no representaba una

¹⁵ M.K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 54, Nueva Delhi, Publication Division, Government of India, 1958, p. 159.

¹⁶ B.R. Ambedkar, "Annihilation of Caste", en Vasant Moon (ed.), *Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches*, vol. 1, Bombay, Department of Education, Government of Maharashtra, 1936, pp. 3-22.

¹⁷ B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, Londres, Thacker & Co., 1945, p. 296.

salida radical de la institución misma del hinduismo, responsable de la opresión de los intocables; el hinduismo, según Ambedkar, era una “verdadera cámara de horrores” para los intocables, y todo lo que el ‘gandhismo’ hacía era “encontrar justificación filosófica para el hinduismo y sus dogmas”.¹⁸

La lucha *dalit* entró en una nueva fase luego de esta desavenencia con Gandhi. A comienzos de la década de 1930, los intocables se reconstruyeron a sí mismos como *dalit* (deteriorados/marginados), autodescripción que señalaba una nueva beligerancia, “autorreconocimiento y un nuevo proceso de identificación” que hacía posible “la visibilidad de un nuevo sujeto”.¹⁹ Como se ha indicado arriba, el término *dalit* era una traducción directa de la categorización colonial de los intocables como ‘oprimidos’.²⁰ Éste fue, por supuesto, cargado con nuevo significado para denotar una nueva ‘identidad histórica’ marcada por una ‘existencia distintiva estigmatizada’.²¹

Es interesante que mientras el doctor Ambedkar descartó y ridiculizó la noción de Gandhi del sistema de castas como una división orgánica en la cual cada casta es dependiente de las otras haciendo de lo colectivo algo crucial, simultáneamente trató de construir una identidad colectiva para los *dalit* y proporcionarles también derechos individuales. Esta cuestión resurgirá con gran fuerza en la India independiente. En la última fase de la lucha nacionalista en la década de 1940, muchos *dalit*, incluido Ambedkar, se alinearon de nuevo con el Congreso y la lucha por la libertad. Sin embargo, la cuestión de qué significaría la India independiente para los intocables y otros grupos no privilegiados

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Stuart Hall, “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, en A.D. King (ed.), *Culture, Globalization, and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, p. 54; primera edición, 1997.

²⁰ Zelliott, “India’s Dalits...”, *op. cit.*

²¹ Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2009, p. 40.

quedó sin resolver. Esto reapareció en los debates de la Asamblea Constituyente en el curso de la discusión y redacción de la Constitución india.

CASTA EN INDIA INDEPENDIENTE

‘La casta’, escribió Nehru en su obra *Discovery of India*, publicada justo un año antes de la independencia de India, es “el símbolo y la encarnación de la idea de exclusividad entre los hindúes”, que no tiene “ningún lugar en la organización social de hoy”. “Si el mérito es el único criterio y la oportunidad está abierta para todos”, “la casta pierde su característica distintiva actual y, de hecho, se acaba”.²² Nehru había cavilado sobre el aspecto y la forma que la nueva India había de tomar, además de reflexionar acerca de lo que era necesario conservar y qué era imperioso desechar de la antigua y existente India frente a la nueva India independiente. La casta, una institución ‘arcaica’ y ‘parroquial’, que pertenecía únicamente a la esfera de lo tradicional-cultural, tenía que irse. Para Nehru la casta estaba destinada a morir con la propagación de la educación y el crecimiento de la ciencia y la tecnología —en otras palabras, con el florecimiento de India como nación moderna.

Por el mismo tiempo, Ambedkar insistía en que la casta pertenecía a la esfera de lo social y lo político y era la causa principal del retraso socioeconómico de los miembros de las comunidades intocables —y necesitaba ser abordada como tal—. La solución al estigma de intocabilidad, en su visión, residía en el acceso al poder político y a la educación para los *dalit*, que a su vez allanaría el camino para el bienestar moral/cultural (un hombre un voto) como condición definitiva de la justicia.²³

²² Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 520; primera edición, 1946.

²³ Gopal Guru, “Constitutional Justice: Positional and Cultural”, en R. Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. 230-246.

Ambedkar declaró duramente, en el transcurso de los debates de la Asamblea Constituyente, que la promulgación de la Constitución servía para hacer entrar a los indios a una ‘vida de contradicciones’. En política habría igualdad representada por el principio de un hombre, un voto y un valor, mientras que en la vida social y económica habría desigualdad y negación de un hombre como un valor. “¿Por cuánto tiempo —preguntó— deberán vivir los indios esta vida de contradicciones?”²⁴

Es interesante notar que Ambedkar, quien compartía con Nehru la visión de una democracia liberal erigida sobre derechos individuales, donde la educación y el empleo eventualmente erradicarían la jerarquía que representaba la casta, no pudo llegar a un acuerdo respecto a la casta. Para Nehru, al igual que para Gandhi, la casta era un asunto intrínseco del hinduismo y tenía que mantenerse fuera de la arena política. Ambedkar planteó la centralidad de la casta en la esfera de lo social y lo político, y argumentó que tenía que ser combatida desde dentro de las instituciones del Estado. Esta postura tenía mucho que ver con las reformas institucionales del Estado colonial, que habían señalado y separado las clases (y castas) ‘oprimidas’ que requerían privilegios especiales tales como la reservación de escaños en el electorado. Dichas políticas habían ayudado a la cristalización de una conciencia en la lucha de las castas bajas, de no brahmanes y *dalits* en las políticas de representación. Ambedkar quería conservar la política colonial de ‘reservación’ para las castas y clases oprimidas (las castas ‘registradas’ durante el periodo colonial y las castas ‘desfavorecidas’ de la India independiente), y la transformó en un instrumento para garantizar la ‘justicia social’.

Los artífices de la Constitución de la India independiente, encabezados por Ambedkar y apoyados por Jawaharlal Nehru, coincidieron en sus preocupaciones de ofrecer igualdad sociopolítica ‘sustan-

²⁴ B.R. Ambedkar, “Speech of Bharat Ratna Dr. Bhim Rao Ambedkar Detailing the Accomplishments of the Constituent Assembly of India”, *Constituent Assembly Debates*, vol. 11, Nueva Delhi, Lok Sabha Secretariat, 1949, p. 979.

tiva' a todos los ciudadanos indios. En consecuencia, el legado colonial de 'reservación' de lugares para las castas oprimidas y miembros de clases atrasadas en puestos públicos, instituciones gubernamentales y circunscripciones políticas, fue retenido por un periodo de 10 años, como instrumento para garantizar la erradicación paulatina de la discriminación social y política. La idea era que la absolución 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 Ambedkar, disolvería los 'grupos' o 'colectividades' de los *dalit* en individuos, y confirmaría el principio de un hombre (o mujer), un valor, un voto.

Sin embargo, esta disposición de la Constitución de considerar la casta no como la única sino como la principal causa de retraso social y económico, hizo que ésta adquiriera un significado tremendo y novedoso. Además, el reconocimiento de 'un error histórico' y el esfuerzo por corregirlo mediante una discriminación compensatoria puso en tensión la idea de la ciudadanía liberal, equilibrada, cimentada en los derechos individuales ejercidos por ciudadanos que son "iguales". Asimismo, esto liberó la presión de garantizar "derechos universales" por medio de un otorgamiento de "derechos colectivos". La idea era construir una sociedad menos injusta y generar un "respeto equitativo" entre los ciudadanos.

El esfuerzo para garantizar una sociedad menos injusta por medio de la 'dispensación especial' otorgada por la Constitución no ha llegado a su objetivo. Si es cierto que la cláusula de 'cuota' ha permitido a ciertas secciones de *dalit* y clases 'atrasadas' adquirir más poder político y ha ocasionado una 'revolución silenciosa' al dar mucha mayor representación a los *dalit* y a estas clases en los cuerpos legislativos del país,²⁵ también es cierto que esta cláusula ha generado una

²⁵ Christophe Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2002.

fuerte reacción por parte de las ‘castas aventajadas’ (un término particular que se usa ahora en India para contrastar con las clases ‘atrasadas’). El resultado ha sido un fortalecimiento de las ‘colectividades’ como categorías políticas y un nuevo vigor de la casta como modo de autoidentificación política.

El intento por ofrecer una solución ‘política’ a un problema multidimensional ha reconfigurado lo ‘social’ de un modo particular. La casta ha adquirido un nuevo significado, aun cuando las agrupaciones de casta han cambiado en carácter para actuar como grupos de presión en las políticas de representación. Más importante, la lucha contra la discriminación social ha venido a gravitar por completo alrededor del Estado como garante de dispensas especiales para los grupos no privilegiados. Los esfuerzos por desafiar y redefinir la casta hechos por grupos tales como los seguidores de la Mahima Dharma, en cuya vida cotidiana el Estado y sus garantías tienen poca relevancia, se han separado por completo de la agenda.

MÁS ALLÁ DEL ESTADO: CASTA Y RAZA

Es tiempo ahora de considerar rápidamente los empeños, emprendidos hace ya una década y media, por trascender el Estado y vincular casta y raza en una lucha conjunta contra la discriminación en foros internacionales. Los *Dalit Panthers* (Panteras Dalit), un grupo de poetas y artistas radicales que pertenecen a la casta de exintocables *mahars* y son seguidores de Ambedkar, decidieron hacer causa común con los *Black Panthers* (Panteras Negras) de Estados Unidos para llevar la cuestión de la casta a la Conferencia de la ONU sobre racismo en Durban, Sudáfrica, en 2001.

Este intento por volver la casta —reconocida una y otra vez por antropólogos, académicos y políticos como particular de India— ‘global’, añadió una importante dimensión al pensamiento y acción anticasta y generó debate intelectual y político. Empujó a académi-

cos y activistas a reflexionar sobre las razones por las que casta y raza pueden o no ser equiparadas.

En efecto, los académicos y activistas que consideran que casta y raza son similares, enfatizan el elemento de discriminación inherente en ambas. Para los Dalit Panthers, casta y raza no son iguales, sino “sistemas de *opresión* comparables” por el hecho de que las personas sujetas a las jerarquías de casta y raza sufren la falta de respeto y privilegio a pesar de las enormes diferencias culturales.²⁶ La similitud básica reside quizás en el hecho de que casta y raza son adscriptivas por naturaleza: las clasificaciones o gradaciones de grupos en casta y raza se basan en la premisa de la importancia de los orígenes y las cualidades, que son dados y no alcanzados. Tal afirmación tiene mucha semejanza con la severa crítica de la casta hecha por el doctor Ambedkar en el texto *The Annihilation of Caste*, por no ser una división “espontánea” ni basada en “aptitudes naturales”.²⁷

Este movimiento para llevar la discriminación y la opresión social fuera de las fronteras del Estado y sus medidas para atacar el problema alentaron a algunos sociólogos a esperar que una nueva sociología, basada en la experiencia de ‘atrocidad’, surgiera del discurso y de la lucha *dalit*. Una sociología que prestara seria atención al odio, opresión, desesperanza, humillación y horror —había declarado expectante el sociólogo Shiv Visvanathan—, tenía el potencial de reescribir la sociología india que valorizaba “la voz del experto sobre la voz de la víctima”.²⁸ También sentía que lo que demandaba

²⁶ Deepa Reddy, “The Ethnicity of Caste”, *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 3 2005, pp. 543-584.

²⁷ B.R. Ambedkar, “Speech prepared by B.R. Ambedkar for the 1936 Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore”, *The Annihilation of Caste*, tomado de la versión electrónica de los *Collected Works* de B.R. Ambedkar: <<http://www.ambedkar.org/ambcd/02.Annihilation%20of%20Caste.htm>>.

²⁸ Shiv Visvanathan, “Durban and Dalit Discourse”, *Economic and Political Weekly*, vol. 36, núm. 33 (18-24 de agosto), 2001, pp. 3123-3127.

el problema *dalit* era una “teoría de la libertad” concebida en términos sociológicos y metafísicos.²⁹

Los quince años que han transcurrido desde entonces han probado vacuas las esperanzas de Visvanathan. Si algunos grupos *dalit* han intentado forjar una solidaridad internacional, la mayoría del resto ha seguido fiándose de las ‘cuotas’ y la ‘reservación’ y demás beneficios ofrecidos por la democracia india. La cláusula de reservación ha sido extendida continuamente por subsecuentes periodos de diez años, y un enorme y vago conglomerado de ‘otras clases atrasadas’ (OBC, por sus siglas en inglés) se ha presentado para exigir dispensa especial a causa de su ‘desventaja’. Esta ‘investidura’ de desventaja no ha servido para garantizar el ‘respeto social’ para los *dalit* y las otras clases atrasadas por parte de las clases y castas superiores. Recientemente, los grupos dominantes y ‘no atrasados’, como los *jat* de Haryana, han empezado un movimiento para demandar ‘cuotas’, dando con ello un nuevo giro a la cuestión de la reservación y el entendimiento del ‘atraso’. Entre las castas superiores, en general, hay una fuerte reacción contra las ‘cuotas’ y la ‘reservación’, lo que ha ayudado al surgimiento de la derecha hindú en la política india.

El cuestionamiento por los grupos ‘atrasados’ del ‘consenso’ en el que supuestamente se basa que la mayoría gobierna en una democracia ha creado una urgencia por resaltar la existencia de esta mayoría. El carácter ‘hindú’ de la generalidad india ha llegado a ser enfatizado como un modo de desviar la atención de su heterogeneidad y disensión interna. El ‘otro’ externo musulmán, construido cuidadosamente, ha remplazado al ‘otro’ interno, el *dalit*, para sostener la esencia hindú o ‘hinduidad’ de India. La prominencia de la casta y de las identidades basadas en la casta en las políticas ha sido considerada responsable de sacudir el secularismo indio, afirmando de esta manera visiones coloniales y sociológicas dominantes de casta como religiosa. Las esperanzas de Ambedkar han sido desmentidas; así también las de Nehru.

²⁹ *Ibid.*, p. 3126.

COMENTARIOS FINALES

He trazado una narración intrincada de la evolución y constante reconfiguración de la casta en arenas institucionales y no institucionales con el fin de destacar su naturaleza multidimensional y el íntimo vínculo entre la percepción de casta y la acción basada en dicha percepción. La casta es al mismo tiempo religiosa, social y política, una institución apropiada y manipulada constantemente. Esto da cuenta de su presencia y vigor continuos. La casta y la política de casta en la India proporcionan importantes ejemplos de la enredada articulación de religión y poder y su relevancia en la construcción de lo ‘social’. La política de casta proporciona un valioso cuestionamiento de la clara y pura separación de religión y política, al mostrar cómo las culturas políticas son modeladas por los entendimientos de religión y poder, a la vez que los modelan.

Este ensayo, por lo demás, ha intentado argumentar contra la excepción cultural asociada con la casta en los trabajos sobre el Sur de Asia al señalar diferentes tendencias de pensamiento y acción que han ligado la casta con otras formas de discriminación y opresión social. Al mismo tiempo, ha subrayado el influjo del conocimiento y la política coloniales en dichas tendencias. Phule y Ambedkar se refirieron a la esclavitud grecorromana y del mundo atlántico para definir la desigualdad de casta, y llevaron este concepto al “dominio de la comparación y equivalencia”, abstrayendo, desmaterializando y rematerializándola.³⁰ Ambos usaron además conocimiento y categorías coloniales en su pensamiento y acción.

La misma tendencia ha continuado en el contexto de la India independiente. Si el Estado ha adoptado la política de la discriminación compensatoria para ofrecer privilegios especiales a las clases ‘oprimidas’ de la categorización colonial, grupos ‘oprimidos’ o ‘atra-

³⁰ Anupama Rao, “Itinerarios globales de la subalternidad dalit”, *ISTOR*, núm. 59: *Historia reciente de India* (invierno), 2014, pp. 107-118.

sados' han reivindicado su atraso al demandar dispensas especiales de parte del Estado. En el proceso, la enérgica crítica y la acción apasionadas de Phule y Ambedkar, y de activistas *dalit*, no han conseguido subvertir las relaciones de poder existentes ni han podido erradicar la casta. La aceptación de la casta como el elemento principal del atraso, tanto por los responsables de las políticas como por los grupos 'atrasados', ha conferido a la casta un significado especial, y lo social ha llegado a ser separado en castas 'aventajadas' y 'atrasadas' —los 'tocables' e 'intocables' de Ambedkar— en las políticas de representación.

Si la democracia en India ha sido capaz de exponer la contingencia y ha permitido la expresión de una identidad en la diferencia en la vida pública, también ha generado una política reactiva de la identidad dogmática a través del resentimiento.³¹ ¿Cómo, entonces, recuperamos “el carácter relacional y construido de la identidad” que puede hacer una diferencia respecto al “carácter ético” de la vida política por medio del desafío de la “pureza hegemónica” de cierta identidad?;³² en este caso, la identidad de la 'mayoría' en una democracia.

Nos enfrentamos a un dilema y a una paradoja que necesitamos contemplar seriamente. ¿Podemos aceptar y sostener la naturaleza relacional y construida de la identidad mientras reconozcamos la “dogmatización de la identidad” tanto de parte de los grupos no privilegiados como de las castas privilegiadas, ambos grupos aparentemente cristalizados como bloques que reivindican sus identidades por medio de la diferencia frente al otro?

Miembros de las castas bajas y *dalits* han interrogado seriamente la idoneidad y la universalidad del *dharma* (orden moral), así como la fuerza unificadora del sistema de casta, pero no han sido capaces

³¹ William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, edición expandida, 2002, p. 193.

³² *Ibid.*, prefacio, pp. ix-x.

de trascender la casta y sus parámetros generales.³³ La posibilidad emancipadora del intento de llevar la cuestión de casta fuera del Estado a un foro internacional demostró estar constreñida por el hecho de que tenía la intención de ejercer una mayor presión en el Estado indio. ¿Es por esto que no pudo surgir una teoría de la libertad fundada en la experiencia de atrocidad?

En fin, aquí he expuesto una historia imbricada con el objetivo de enfatizar la ambigüedad y la ambivalencia como particularidades claves de los mundos sociales. ¿Es posible para la academia reconocer la ambivalencia y la contradicción como características cruciales de pensamiento y acción, y teorizar sobre la base de esto? Un reconocimiento de lo nebuloso de los mundos sociales posibilitaría académicamente representaciones para transgredir categorías, claras y delimitadas, y estar a tono con las percepciones ordinarias; una labor que necesita nuestra atención inmediata.

BIBLIOGRAFÍA

- Ambedkar, B.R., “Annihilation of Caste”, en Vasant Moon (ed.), *Dr. Bhabasaheb Ambedkar: Writings and Speeches*, vol. 1, Bombay, Department of Education, Government of Maharashtra, 1936, pp. 3-22.
- Ambedkar, B.R., *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, Londres, Thacker & Co., 1945.
- Ambedkar, B.R., “Speech of Bharat Ratna Dr. Bhim Rao Ambedkar Detailing the Accomplishments of the Constituent Assembly of India”, *Constituent Assembly Debates*, vol. 11, Nueva Delhi, Lok Sabha Secretariat, 1949.
- Ambedkar, B.R., “Speech prepared by B.R. Ambedkar for the 1936 Annual Conference of the Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore”, *The Annihilation of Caste*, tomado de la versión electrónica de los *Collected Works* de

³³ Partha Chatterjee, “Caste and Subaltern Consciousness”, en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 169-209.

- B.R. Ambedkar: <<http://www.ambedkar.org/ambcd/02.Annihilation%20of%20Caste.htm>>.
- Babb, Lawrence A., *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- Banerjee-Dube, Ishita, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.
- Banerjee-Dube, Ishita, "Introduction: Questions of Caste", en I. Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. xv-xxiv.
- Bates, Crispin, "Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry", *Edinburgh Papers in South Asia Studies 3*, Edimburgo, University of Edinburgh, School of Social and Political Studies, 1995, pp. 3-35.
- Chatterjee, Partha, "Caste and Subaltern Consciousness", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 169-209.
- Cohn, Bernard S., "The Census, Social Structure, and Objectification in South Asia", en B.S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 224-252.
- Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, edición expandida, 2002.
- Dirks, Nicholas B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Gandhi, M.K., *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 54, Nueva Delhi, Publication Division, Government of India, 1958.
- Guru, Gopal, "Constitutional Justice: Positional and Cultural", en R. Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. 230-246.
- Hall, Stuart, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", en A.D. King (ed.), *Culture, Globalization, and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- Jaffrelot, Christophe, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2002.
- Nehru, Jawaharlal, *The Discovery of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

- O'Hanlon, Rosalind, *Caste, Conflict, and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth Century Western India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Rao, Anupama, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2009.
- Rao, Anupama, "Itinerarios globales de la subalternidad dalit", *ISTOR*, núm. 59: *Historia reciente de India* (invierno), 2014, pp. 107-118.
- Reddy, Deepa, "The Ethnicity of Caste", *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 3, 2005, pp. 543-584.
- Skaria, Ajay, "Shades of Wildness: Tribe, Caste, and Gender in Western India", *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, núm. 3, 1997, pp. 726-745.
- Smith, Richard S., "Rule-by-records and Rule-by-reports: Complimentary Aspects of the British Imperial Rule of Law", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 19, núm. 1, 1985, pp. 153-176.
- Visvantahan, Shiv, "Durban and Dalit Discourse", *Economic and Political Weekly*, vol. 36, núm. 33 (18-24 de agosto), 2001, pp. 3123-3127.
- Zelliot, Eleanor, "India's Dalits: Racism and Contemporary Change", *Global Dialogue*, vol. 12, núm. 2 (verano/otoño), 2010.

LA PEREGRINACIÓN COMO TEATRO POLÍTICO EN LA REVOLUCIÓN MEXICANA¹

Robert Curley

¿Qué relación guarda la peregrinación con la práctica política? ¿Puede la acción política asumir la forma —o incluso los significados— de la peregrinación? ¿De qué manera puede nuestro estudio de ambas prácticas sociales informar nuestra concepción de la modernidad?

Estas preguntas guían las siguientes reflexiones sobre el uso de la calle como escaparate para la acción colectiva, expresada en la clave de la tradición milenaria de la peregrinación. Como las distintas dimensiones de casta analizadas en el capítulo anterior, el fenómeno de peregrinación muestra claramente la dificultad de desenredar lo político y lo religioso, y sugiere la importancia de repensar la relación y las tensiones entre estas dos prácticas. Es probable que los personajes que habitan esta historia no siempre se identificaran como peregrinos, pero tal vez es lo de menos. En fin, el argumento principal es que no se puede entender cabalmente la práctica católica del periodo revolucionario sin reconocer las múltiples formas como

¹ Una versión de este trabajo se presentó en la XIII Reunión de Historiadores de México, Estados Unidos y Canadá celebrada en la ciudad de Querétaro en octubre de 2010.

se mediatizaron la devoción y el *performance* de la ciudadanía. Como se verá, la práctica de una ciudadanía devota se situó clara e inapelablemente en la tradición milenaria de la peregrinación.

Para elaborar el argumento, voy a examinar la peregrinación como se consideraba en las vísperas de la Revolución mexicana, con el objetivo de construir un marco general de interpretación y de demostrar que los fieles de principios del siglo XX entendían la peregrinación en un marco discursivo particular e históricamente situado. Luego, retomaré tres casos específicos, provenientes de los años de la Revolución mexicana, con el objetivo de ilustrar cómo se practicaba la acción política y qué características compartía con la peregrinación. Mi argumento es que la tradición católica de la peregrinación es el punto de partida necesario para entender la práctica política y religiosa de los católicos en el México revolucionario.

En la tradición cristiana, la peregrinación ha tenido motivos y destinos variados.² En tanto orígenes, se enseña que san Pablo tuvo el anhelo de pisar la tierra donde el Salvador oró y conocer la comunidad que él fundó. Posteriormente, cada generación ha ido a orar a las catacumbas en la tradición de los mártires que siguieron a san Pedro. Pero los destinos de peregrinación han sido múltiples y desde el siglo II a Jerusalén se han agregado Belén, Nazaret, Caná y sitios allende Tierra Santa. Victor y Edith Turner categorizan a este tipo de peregrinación como *prototípica*, y la comparan con fenómenos similares que caracterizan al hinduismo, el islam y el budismo.³ Los sentimientos rebasan una fe, una cultura, un pueblo; se trata de una práctica que puede ca-

² Mary Lee Nolan y Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1989.

³ Hacen un contraste entre las peregrinaciones “prototípicas” y las “arcaicas”, y ponen como ejemplo de peregrinación arcaica —entre otros— la que se dirige a Chalma, en el Estado de México, debido a su sincretismo de atributos cristianos con aspectos más antiguos; Victor Turner y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, pp. 17-18.

racterizarse como universal. Tomados en común, dan la pauta para preguntar sobre los modos y motivos de los peregrinos. Debemos preguntarnos cómo y por qué los creyentes han buscado la intercesión de otros a favor de una cura, auxilio o consuelo.

Una tipología de la peregrinación cristiana tendría que distinguir al menos tres formas básicas. Una tradición muy antigua corresponde a motivos ascéticos, es decir, la peregrinación más o menos perpetua de monjes que salieron a predicar en nombre de Cristo, sin destino. De manera distinta, los peregrinos penitentes partieron con el objetivo de viajar a un lugar particular en donde rezaban por la expiación de los pecados cometidos. Esta forma de peregrinación parece haberse generalizado en el siglo XI o XII, en tiempos posteriores a la celebración del primer milenio cristiano. Otros motivos comunes han sido la intención de pedir una cura o dar gracias. El fondo común a casi toda peregrinación es la intención de orar, en el entendido de que la oración será más eficaz si se realiza en la tumba de un santo, en presencia de sus reliquias o en algún sitio considerado milagroso. Todos los sitios de peregrinación tienen en común esta característica, es decir, según las creencias, se trata de sitios donde ocurrieron milagros y donde quizás ocurran aún.⁴

En el argumento de los Turner, la peregrinación es un espacio liminal en el sentido de que marca una transición y un espacio indefinido de posibilidades entre dos experiencias profundamente distintas de la vida. Para ellos, el concepto de liminalidad se aplica a todas las fases de cambio cultural cuando el ordenamiento previo del pensamiento y el comportamiento se sujetan a revisión y crítica o cuando resulta posible y deseado un modo novedoso y sin precedente de ordenar las relaciones entre las ideas y las personas. En abstracto, no es difícil imaginar cómo la experiencia de la peregrinación puede constituirse en transición para el individuo. En este sentido, la expe-

⁴ *Ibid.*, p. 6; Peter Harbison, *Pilgrimage in Ireland: The Monuments and the People*, Syracuse, Syracuse University Press, 1992.

riencia de la peregrinación brinda la posibilidad de la iniciación al creyente. El peregrino se inicia en una existencia espiritual nueva y más profunda que la que ha conocido en la vida ordinaria. Esta relación es equiparable con la del novicio que ingresa en una orden religiosa. Él o ella se expone a lo sagrado de manera poderosa mediante los objetos, las imágenes, las liturgias y los sitios sagrados.⁵ No obstante, creo que si ampliamos la idea general de transición encontraremos en la peregrinación una liminalidad particular a las formas de relación en sociedad propias de finales del siglo XIX y la Revolución mexicana.

Si partimos de la idea de la transición y la pensamos en torno al contexto de cambio cultural inherente a los procesos secularizantes del siglo XIX, podemos reconocer cambios básicos en la manera como se practicó la vida religiosa y devocional en sociedad. Después de 1850, resultó posible, y para muchos deseable, organizar el espacio público alrededor de estructuras, autoridades y prácticas distintas y novedosas. Modos innovadores de organizar las relaciones entre las ideas, las personas y las instituciones — vistas aquí con referencia a la ciudadanía — se asociaron con el conflicto social. Este conflicto, por lo general, lo analizamos en términos de la privatización de la religión o la diferenciación institucional.⁶ Pero quiero cuestionar la construcción automática de binarias como Estado-Iglesia o ciudadano-creyente: erigen un modelo falso de la modernidad de los mexicanos. La idea misma de una transición, *desde la fe hacia* la ciudadanía, es una construcción política que se finca en la Ilustración; es una historia conjetural contada primordialmente por una élite liberal en el siglo XIX y sirve a su proyecto de nación.

De acuerdo con los Turner, es importante reconocer las agudas divisiones que pueden aparecer entre los paradigmas básicos que his-

⁵ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, *op. cit.*, p. 8.

⁶ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Harvard, 2007; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

tóricamente han guiado la acción social y el comportamiento contraparádigmático de las multitudes que responden a nuevas presiones e incentivos. En esta coyuntura tensa, los Turner recomiendan atención a la emergencia de las utopías o, más generalmente, a la aparición de nuevos modelos de acción social. La clave es buscar lo inesperado, la improvisación sobre modelos añejos de sociabilidad y acción que ya no se encuentran anclados a la tradición pero que aún no acaban de caracterizar los nuevos arreglos sociales.⁷ No obstante, hay que reconocer una tensión inherente a la institución de la peregrinación. La liminalidad es ambigua, expresa potencial más que dirección. Así como los momentos de cambio pueden dar forma a las utopías y otros modelos novedosos de acción social, la peregrinación puede emparentarse con las cruzadas y las *yihad*. Puede tratarse de un estado exaltado de fervor religioso mediante el que los peregrinos logran expresar una oposición fanática a otra religión. Y sin embargo, los Turner sostienen que la peregrinación como institución cobijó un avance histórico de la libertad humana: “[Los peregrinos] siguen el paradigma del *via crucis* en el que Jesucristo sometió voluntariamente su voluntad a la voluntad de Dios y escogió el martirio por sobre el dominio del hombre, la muerte *para* el otro en lugar de la muerte *del* otro”.⁸

Aquí podemos encontrar una tensión entre la idea de la cruzada y la del martirio. Ambos aspectos de la peregrinación parecen estar presentes en momentos distintos de la Revolución mexicana. Sin embargo, para comprender la presencia de una mentalidad de cruzada hay que reconocer la gran diferencia entre los ejemplos que ilustran el estudio de los Turner y los que se encuentran en el México revolucionario. Esto es debido a que en México prácticamente no existía otra presencia religiosa a la que los católicos fanáticos se opusieran. Es verdad que existía una presencia protestante. Incluso puede afir-

⁷ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, *op. cit.*, p. 3.

⁸ *Ibid.*, pp. 9-10.

marse que los católicos se amotinaban ocasionalmente y lincharon a algunos protestantes.⁹ Pero no es mediante el linchamiento que podrá encontrarse una mentalidad de cruzada. La cruzada católica puede vislumbrarse, no tanto en oposición al protestantismo, sino al laicismo, es decir en oposición a un Estado secularizante y activista. La paradoja aquí es que los católicos militantes no se enfrentaban al avance de otra religión, sino al contrario, a la imposición de la no religión. Aprendieron a expresar su fe en términos de la ciudadanía.

No obstante, los Turner tienen razón en enfatizar la naturaleza liminal de la peregrinación. Han identificado la importancia de la transición, fundamentalmente similar al rito de paso en el que los creyentes se inician en un espacio novedoso y sin rumbo o destino fijo, lleno de potencial a la vez que ya no es reconocible en términos de la fe tradicional que practicaron.¹⁰ Me parece que se trata de una forma razonable de considerar las marchas cívicas que los católicos políticos emprendieron a lo largo de la Revolución mexicana.

Quiero argumentar que los motivos de la peregrinación corresponden a las contingencias históricas y que, por lo tanto, el porqué de la práctica se encuentra en el lugar y momento del acontecimiento. La historiografía sobre la peregrinación reconoce un cambio alrededor del año 1000.¹¹ Había sido común la creencia de que la historia se acabaría con la celebración del milenio de Jesucristo. Esto no sucedió, pero durante los siglos XI y XII se registró un aumento en las peregrinaciones, en particular las que pedían penitencia. De manera similar, guardando toda distancia, aunque la tradición era antigua, la peregrinación pudo adquirir un contexto nuevo en el siglo XIX, tanto

⁹ Miguel Ángel Isáis Contreras, “Usos y prácticas en el campo jalisciense. Ahualulco de Mercado y Lagos de Moreno frente a la modernidad (1873-1905),” borrador de tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, s.a.

¹⁰ Aquí los Turner sitúan su propio trabajo genealógicamente en la tradición de Arnold van Gennep; véase Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, *op. cit.*, p. 2.

¹¹ Nolan y Nolan, *Christian Pilgrimage...*, *op. cit.*; Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, *op. cit.*; Harbison, *Pilgrimage...*, *op. cit.*, pp. 11-22.

en la Europa latina como en la América Latina.¹² Asimismo, podemos observar este contexto novedoso en la Revolución mexicana.

Fue un profesor de filosofía del seminario de Morelia quien me llamó la atención sobre este fenómeno. El presbítero José María Soto, operario guadalupano¹³ en 1909, activo propagandista del salario mínimo para los obreros desde antes de la Revolución mexicana, dio una conferencia en 1904 frente a una reunión nacional de católicos —obispos, clero bajo y seglares— celebrada en Morelia, Michoacán.¹⁴ Ahí Soto contó de una lectura reciente que le había intrigado. Un periódico italiano, liberal por inferencia, alegaba un cambio en las peregrinaciones modernas respecto a las de tiempos pasados. Si las de siglos antes fueron motivadas por el deseo de expiación de las propias culpas, las modernas tenían como motivo las ajenas. El peregrino moderno, advertía, “invocaba con sus preces los efectos de la divina justicia contra sus hermanos extraviados”.¹⁵ El artículo concluía que las peregrinaciones modernas se constituían en un movimiento político, que eran un claro peligro para los gobiernos y que había que combatirlos.¹⁶

A Soto le intrigaba esta idea. El contexto general era el dominio del liberalismo en Europa durante el siglo XIX; el más particular era la disolución de los Estados Pontificios en 1870, la unificación de Italia y la inicial construcción de una Iglesia nacional.¹⁷ El peligro

¹² Jean-Pierre Bastian ha coordinado un estudio que pretende comparar los países de ambas regiones; véase *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

¹³ Sobre los operarios guadalupanos, véase Elisa Cárdenas Ayala, *El derrumbe: Jalisco, microcosmos de la revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.

¹⁴ *Memoria del Segundo Congreso Católico de México y Primero Mariano*, Morelia, Talleres Tipográficos de Agustín Martínez Mier, 1905.

¹⁵ *Ibid.*, p. 369.

¹⁶ *Ibid.*, p. 371.

¹⁷ Sobre el caso italiano, véase John Pollard, *Catholicism in Modern Italy: Religion, Society and Politics since 1861*, Londres, Routledge, 2008, pp. 24-28; S. William Halperin, *The Separation of Church and State in Italian Thought from Cavour to Mussolini*, Nueva York, Octagon Books, 1971 [1937].

referido eran los intentos de restauración católica que surgieron en Europa y América. Soto expresó desacuerdo con el periódico italiano, insistiendo en que los peregrinos modernos no pedían a Dios castigar a los liberales. En contraste, ofrecía una interpretación matizada. Siguiendo la moda de principios del siglo xx, analizó la peregrinación mediante un lenguaje sociológico de inspiración religiosa. Para él, la diferencia estaba en el “fin” y en la “significación social” de la peregrinación. Al contrario de lo que postulaba el periódico liberal, el fin de la peregrinación no era la venganza, sino el perdón. Los peregrinos modernos pedían la misericordia divina, el perdón de Dios para los hermanos culpables.¹⁸ Desde el siglo xxi, la diferencia puede parecernos semántica, y quién sabe cómo habría respondido el autor del artículo original. Pero para Soto y los pensadores católicos de 1900 la distinción era clara y radical. La significación social, o contexto, era la emergencia de gobiernos anticristianos que desterraban a Jesús de la sociedad civil. El problema, para Soto y otros, era que los creyentes tenían gobiernos ateos, una postura que se entiende cómodamente en la tipología de “peregrinación moderna” que proponen Victor y Edith Turner.¹⁹

Quiero dedicar un par de palabras a los términos “anticristiano” y “ateo” antes de continuar, debido a que eran palabras comunes a principios del siglo xx para describir las instituciones del Estado y deben problematizarse. Ambas palabras pertenecen a un lenguaje religioso de lucha política sobre los parámetros y condiciones de la secularidad.²⁰ En el argumento católico, al vaciar la plaza de Cristo se borraba el carácter cristiano de la sociedad, se negaba el sostén fundamental de la civilización moderna. Una sociedad sin Cristo era una sociedad anticristiana y era inconcebible un Estado sin Dios. Por tanto, se caracterizaba a la laicidad como *atea*, literalmente sin Dios.

¹⁸ *Memoria del Segundo Congreso Católico...*, *op. cit.*, pp. 369-371.

¹⁹ Turner y Turner, *Image and Pilgrimage...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

²⁰ Taylor, *A Secular Age...*, *op. cit.*, pp. 1-22.

El Estado y la sociedad, explicadas en estos términos, remiten a un momento en el que no se ha resuelto culturalmente la diferenciación institucional de Iglesia y Estado. Es cierto que en 1904, cuando escribía Soto, el marco jurídico de la separación estaba bien asentado;²¹ pero la ley se había adelantado a las creencias, expectativas y mentalidad de gran parte de los mexicanos.

Lo que me interesa aquí es el despliegue de la tradición peregrina hacia nuevos fines en vista de lo que Soto caracteriza como “el imperio de los gobiernos anticristianos”. Soto enfatizó el carácter público y colectivo de las procesiones e insistió en que las guiaban dos reglas: primero, los fieles debían asumir un espíritu de oración, y segundo, un espíritu de sacrificio.²² La oración y el sacrificio de los peregrinos modernos —aquí se eclipsa la noción de individuo— se dirigían cada vez más a los sitios sagrados de carácter nacional, o incluso local. En principio, el peregrino mexicano debía dirigir sus oraciones hacia María del Tepeyac, la Virgen de Guadalupe,²³ una práctica que parece generalizarse en México desde la década de 1880.²⁴ Las coronaciones que se celebraron en México (1895), Oaxaca (1909) y Zapopan-Guadalajara (1921) son acentos en un proceso explícito de institucionalización devocional.²⁵ Aunque Soto, en 1904, hizo hincapié en su carácter de perdón, las procesiones católicas de la era revo-

²¹ Roberto Blancarte, “Laicidad y secularización en México”, en Bastian (ed.), *La modernidad religiosa...*, op. cit., pp. 52, 54, 59.

²² Sobre el sacrificio cristiano, véase Ivan Strenski, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

²³ Evidentemente el aumento en la popularidad de las devociones marianas no fue únicamente un fenómeno del siglo XIX mexicano; véanse, por ejemplo, William J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000; Thomas A., Kselman, *Miracles & Prophecies in Nineteenth-Century France*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1983.

²⁴ Edward Wright-Rios, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 295, nota 81.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

lucionaria construirían una identidad religiosa y una devoción que interpelaba los temas de la vida nacional con resultados muchas veces tan políticos como religiosos. Por tanto, el historiador hace bien en preguntar no sólo sobre los motivos de los obispos, sino sobre los de la multitud que marcha. ¿Qué hacían ellos? ¿En qué sentido se manifestaba la devoción mediante los eventos en que participaban abiertamente los católicos durante la Revolución mexicana? Resulta difícil esclarecer sus motivos debido a que muchas veces no escribían. No obstante, podemos aprender mucho de sus prácticas y devoción. Por medio de su participación, ellos —hombres, mujeres y niños— dieron significado a la peregrinación, al desfile patriótico y a los actos de desagravio.

Ellos —los peregrinos— le dieron significado a su presencia en las calles y en la plaza. En este sentido, simbolizan el inicio de una práctica nueva de catolicismo militante, la práctica de la peregrinación como testimonio público. Este término, “testimonio público”, timbra con la resonancia del lenguaje de los derechos humanos y los movimientos populares modernos. Pero este lenguaje no es mío, lo cito tal cual de la pluma de Soto; él lo usó básicamente de la misma manera en 1904. Su crítica principal en contra de los gobiernos liberales fue que no eran liberales en materia de culto público;²⁶ su argumento no tiene que ver con la tolerancia religiosa decimonónica,²⁷ sino con el uso del espacio público, piedra angular de la sociedad de masas. Visto el asunto desde finales del siglo XX, los gobiernos mexicanos de la Independencia conservaron el regalismo de los gobiernos

²⁶ *Memoria del Segundo Congreso Católico... op. cit.*, p. 372.

²⁷ Sobre la tolerancia religiosa, véase Martha Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, 2 tomos, México, Porrúa, IMDOSOC, IIS, 2010; Alma Dorantes, “Intolerancia religiosa en Jalisco”, tesis de licenciatura, México, INAH, Centro Regional de Occidente, 1976; Brian Connauhton, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballasteros”, en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 27-55.

borbónicos.²⁸ Esta descripción puede ampliarse como caracterización que abarca los gobiernos de la Revolución mexicana.

En seguida quiero examinar brevemente tres casos, elegidos para representar momentos distintos durante la Revolución mexicana. Los casos son de 1914, 1918 y 1921. Espero que, yuxtapuestos, ayuden a ilustrar las tensiones entre lo político y lo religioso. De entrada habría que reconocer que no todos pueden entenderse como peregrinación, o mejor dicho, los casos revelan tensiones profundas en la práctica moderna de la peregrinación. Precisamente entre la peregrinación convencional y los desfiles, manifestaciones y otras formas de protesta pública, encuentro un terreno complejo donde una masa de militantes y devotos tomaron la vía pública. Ellos se inspiraron en la idea antigua de salir a la calle a pedir la intercesión de los santos en respuesta a sus tribulaciones, pero el tenor o temperamento de sus acciones a menudo fue clásicamente político: la denuncia de una ley, el repudio a un personaje, la oposición al mal gobierno o —con la Constitución de 1917— el ejercicio de los derechos de asamblea y petición en busca del desagravio. Los “mueras” arremetieron contra blancos asociados con el liberalismo, el gobierno y sus titulares; a su vez, los “vivas” se lanzaron en apoyo a la patria y los personajes de la vida religiosa. Aquí se reconoce la peregrinación moderna de Soto y los Turner.

LA DEDICACIÓN DE MÉXICO AL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS,
ENERO DE 1914

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús surgió en el mundo católico como práctica común en el contexto de la secularidad creciente

²⁸ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1993, p. 155.

durante la última mitad del siglo XIX y principios del XX.²⁹ Se trata de una devoción que se presta a las particulares circunstancias del “imperio de los gobiernos anticristianos” de Soto. Central a la devoción es el amor hacia Jesús ejercido como acto de reparación o desagravio. En términos teológicos, esta devoción se manifiesta como un amor desdeñado y ultrajado, un reflejo de la persecución de los primeros cristianos. Por tanto, la devoción al Sagrado Corazón constituye un acto de reparación o expiación. Después de 1850 se volvió común —el caso de Francia es ejemplar—³⁰ que distintas congregaciones y Estados se consagrarán al Sagrado Corazón, pero fue en 1875 cuando Pío IX extendió la devoción a la cristiandad.³¹ Luego, para 1899, León XIII consagró a la humanidad en nombre del Sagrado Corazón,³² y para 1919, el rey Alfonso XIII dedicaría a España en el mismo sentido.³³ En su importante estudio sobre la rebelión cristera en Michoacán, Matthew Butler encontró que era común entre los rebeldes, una cohorte demográfica nacida a finales del siglo XIX, llevar *Sagrado Corazón* como segundo nombre.³⁴ Los obispos solicitaron la consagración de México al Sagrado Corazón en el otoño de 1913.

Luego de contar con el consentimiento de Benedicto XV, los obispos mexicanos realizaron procesiones silenciosas a favor de la paz y en nombre de la consagración de México al Sagrado Corazón.³⁵

²⁹ Pollard, *Catholicism in Modern Italy...*, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Kselman, *Miracles & Prophecies...*, *op. cit.*, pp. 125-127.

³¹ Jean Bainvel, “Devotion to the Sacred Heart of Jesus”, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Nueva York, Robert Appleton Company, 1910, <<http://www.newadvent.org/cathen/07163a.htm>>, consultado el 12 de julio de 2014.

³² Leo XIII, *Annum Sacrum*, 25 de mayo de 1899.

³³ Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 92.

³⁴ Butler llega a esta conclusión a partir de un estudio de los libros de bautizo en distintas parroquias; Matthew Butler, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-1929*, Oxford, The British Academy, Oxford University Press, 2004, p. 204.

³⁵ Francisco Orozco y Jiménez, *Segunda carta pastoral del Ilmo. y Revmo. Sr. Dr. y Mtro. D. Francisco Orozco y Jiménez, 5o Arzobispo de Guadalajara, con mo-*

El 11 de enero de 1914, en cada diócesis se celebró una procesión a favor de la paz, seguida por una misa en la respectiva catedral. En diversas ciudades mexicanas, las procesiones se realizaron en estricto silencio y sin alterar el orden público.³⁶ Jalisco fue la excepción; en Guadalajara, el gobernador otorgó inicialmente un permiso para la procesión, pero lo canceló el día del evento. Con miles de personas organizadas en torno a la catedral, el arzobispo envió una delegación compuesta por dos damas de la alta sociedad y dos señoritas a pedir al gobernador que reconsiderara su actitud. Aunque el secretario de Estado se manifestó en contra de la procesión, el gobernador José López Portillo y Rojas concedió a la delegación un permiso, con la condición de que sólo desfilaran mujeres y niños; es decir, reiteró la prohibición en el caso de los hombres. El arzobispo, Francisco Orozco y Jiménez, concluyó que había dos interpretaciones posibles: o el desfile era ilegal y permitía marchar a las mujeres y niños por condescendencia, o era legal, y prohibía a los hombres marchar por criterio político. En respuesta, decidió llevar el mensaje del gobernador a las masas que esperaban afuera de la catedral.³⁷

Al recibir la noticia, la feligresía se alborotó y desacató la orden. Al iniciar la procesión, el arzobispo y su cabildo se pusieron al frente. El desfile se extendió a lo largo de nueve cuadras, y dio un recorrido por el centro de la ciudad. Las fuerzas públicas trataron sin éxito de intervenir. Los participantes no guardaron silencio, prefirieron lanzar gritos en contra del gobernador. Algunos llevaban ropa y otros distintivos religiosos en abierto rechazo a la ley. Ya en camino, la multitud empezó a cantar *Corazón Santo*, una pieza sacra que alaba al Sagrado Corazón de Jesús. Cuando la marcha llegó a su

tivo de la solemne consagración de la República Mexicana al Sacratísimo Corazón de Jesús, Guadalajara, Tip. de "El Regional", 1913, 8 pp.

³⁶ Antonio Rius Facius, *De Don Porfirio a Plutarco, Historia de la A.C.J.M.*, México, Jus, 1958.

³⁷ Vicente Camberos Vizcaíno, *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez. Biografía*, México, Jus, 1966, p. 246.

término, el arzobispo vistió los colores del pontífice y entonó el *Hymnus Ambrosianus* o *Te Deum* antes de ofrecer una bendición a la multitud.³⁸

En resumen, el evento terminó con un acto de culto, nominalmente limitado a los confines de la catedral, pero asistido por un público tan grande que se desbordaba por las puertas y ocupaba las calles en torno a la sede arzobispal. Esta práctica, la concentración del público en torno a un templo, devino una táctica común de los católicos jaliscienses durante la Revolución mexicana. Era un desafío abierto a las Leyes de Reforma. Más una marcha cívica con tintes religiosos que una peregrinación, el acontecimiento constituyó un momento clave en la formación de la identidad política de los católicos de Guadalajara en particular. Y sin embargo no puede separarse el carácter religioso del político; se trata de un acontecimiento mayor en la vida devocional de aquella población católica en el contexto de la Revolución mexicana.

Al día siguiente se giraron ordenes de aprehensión para los dirigentes de la marcha, incluyendo al arzobispo, quien salió exiliado por dos años. Pero desde la perspectiva de los católicos de la arquidiócesis de Guadalajara, su arzobispo surgía como un líder cívico de autoridad considerable antes de cumplir su primer año al frente de su grey y justo cuando el Estado civil estaba al borde del colapso.³⁹

³⁸ *El Diario de Occidente*, 14 de enero de 1914; “Por su patria y por su dama”, *El Diario de Occidente*, 15 de enero de 1914; Gavroche, “Maledicciones”, *El Diario de Occidente*, 14 de enero de 1914; *El Correo de Jalisco*, 9 y 13 de febrero de 1914.

³⁹ Francisco Orozco y Jiménez se exilió por primera vez en Roma y los Estados Unidos de América, de 1914 a 1916, y de nuevo en Estados Unidos en 1918. Su tercer exilio fue en Roma en 1929, al terminar la rebelión cristera. Ahí permaneció prácticamente hasta el fin de su vida, aunque regresó con el permiso del presidente Lázaro Cárdenas en 1935. Falleció el año siguiente a los 72 años. Camberos Vizcaíno, *Francisco el Grande*, es la biografía más completa de Orozco y Jiménez; véase también J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. 5, México, Editorial Cultura, 1977, que contiene una combinación de material biográfico y fuentes de la época pertinentes a su vida.

LA HUELGA CLERICAL DE 1918

El segundo caso que voy a presentar es la huelga clerical de 1918. Se dio en un contexto de movilización general de la población en contra del gobierno surgido de la Constitución de 1917. El detonante tuvo dos aspectos: en primer lugar, el gobernador y el Congreso del Estado decidieron limitar el número de sacerdotes que podían trabajar en Jalisco y subordinarlos a la autoridad del Estado mediante un registro oficial y una licencia. En segundo lugar, para frenar las posibilidades de un movimiento de oposición, volvieron a exiliar al arzobispo. La reacción vio surgir liderazgos laicos y la protesta tomó muchas formas. No tengo tiempo para entrar en detalle, pero incorporó la petición escrita, el boicot de periódicos y otros comercios percibidos como antagónicos, el uso de símbolos de protesta en las casas particulares, el uso de ropa negra en señal de duelo, una dieta restringida y otros votos de sacrificio. Por ejemplo, gran parte de la población dejó de ir al cine, escuchar música, bailar, usar los carros y tranvías. Vestidos de negro invadieron las calles de la ciudad.

A finales de julio se citó a una protesta enfrente de la casa del gobernador, quien salió a un balcón a recibir a la multitud.⁴⁰ Después de un intercambio tenso de palabras, y frente al reproche pleno de entre 10 mil y 60 mil personas, según estimados,⁴¹ el gobernador ordenó a la gendarmería desocupar la plaza. Como resultado, agentes de policía golpearon a la multitud, que nuevamente consistía en familias completas: hombres, mujeres y niños. El saldo fue de varios muertos y muchos heridos.⁴²

⁴⁰ Anacleto González Flores, *La cuestión religiosa en Jalisco*, 2a. ed., México, Asociación Católica de la Juventud Mexicana, 1920, p. 315; Rius Facius, *De Don Porfirio...*, *op. cit.*, pp. 104-108.

⁴¹ Fondo Palomar y Vizcarra (en adelante FPyV), 41.297.3207, Álvarez Tostado a Palomar y Vizcarra, 22-23 julio 1918; Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en adelante BPE), Miscelánea 783.7, "Apuntes", p. 19. *El Informador*, 23 de julio de 1918, estimó más de 10 mil personas.

⁴² FPyV, 41.297.3206, Álvarez a Palomar, 22-23 de julio de 1918; FPyV,

En respuesta, la arquidiócesis anunció que se cerrarían los templos en Guadalajara el primero de agosto y en el resto del estado un mes después. Los auxiliares del arzobispo, que dirigían en su ausencia, razonaron que si los curas no ejercían su vocación, tampoco tendrían que registrarse con el gobierno. Durante los últimos días de agosto los templos de Guadalajara estuvieron constantemente atiborrados de fieles que trataban de bautizar a sus hijos, casarse, celebrar la primera comunión, confesarse y las demás actividades de la tradición católica. Cuando se cerraron, los templos se volvieron el punto de unión de gran parte de la ciudad, el símbolo de su sentimiento de persecución.⁴³

Antes de terminar agosto, la arquidiócesis publicó una circular para los fieles declarando dos días de obligación, el 22 y 23 del mes, el primero en la basílica de Zapopan y el segundo en la parroquia de San Pedro Tlaquepaque. Ambos sitios eran destinos populares de peregrinación ubicados en las afueras de la ciudad. La convocatoria produjo un espectáculo en el que decenas de miles de fieles se vistieron de negro y salieron a cruzar la ciudad caminando durante dos días con el fin de ir a orar a sus sitios sagrados. Nuevamente, era imposible que los templos albergaban la cantidad considerable de peregrinos, y como resultado, la calle devino espacio de culto.⁴⁴

En resumen, la campaña logró mantenerse durante meses, hasta que el gobernador pidió al Congreso derogar la ley de cultos a principios de 1919. Luego, mediante una negociación delicada entre el arzobispo, el gobierno federal y las autoridades Jaliscienses, el arzobispo regresó a Guadalajara a finales del año.

41.297.3207, Álvarez a Palomar, 22-23 de julio de 1918; González Flores, *La cuestión religiosa...*, *op. cit.*, pp. 321-323.

⁴³ Rius Facius, *De Don Porfirio...*, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Miscelánea 783.7, "Apuntes", 21; Dávila, *Apuntes...*, *op. cit.*, pp. 380-385.

LA CORONACIÓN DE LA VIRGEN DE ZAPOPAN, ENERO DE 1921

En la última parte de este capítulo, quiero tratar un caso de la construcción de identidad católica mediante una jerarquía social compleja, mediatizada por relaciones de clase y género y manifestada en peregrinación y desfile patriótico. En enero de 1921, la arquidiócesis de Guadalajara celebró la coronación de la Virgen de Zapopan.⁴⁵ El evento consistió en una expresión pública de devoción religiosa de dimensiones mayúsculas que confundió plenamente la frontera entre lo público y lo privado, poniendo en tela de juicio la distinción legal entre lo sagrado y lo secular.

La celebración inició con un ciclo de peregrinaciones que llegaron diario de los pueblos y parroquias del interior de la arquidiócesis o incluso de más allá.⁴⁶ A partir del 8 de enero, a lo largo de diez días los peregrinos se presentaron a las 6:30 de la mañana en las puertas de la catedral. Llegaron organizados en asociaciones laicas y pías, acompañados de sus curas. Cada mañana algún miembro del cabildo diocesano los recibió y procedieron a ocupar los múltiples altares que se encontraban por los laterales de la nave principal. Ahí los curas de pueblo ofrecieron misas espontáneas, bendiciones y comunión a sus fieles, generando una suerte de confusión coordinada en la que la oración y la devoción parecieron embonarse con el caos del tanguis. Por la tarde se repetía con la llegada de una nueva ronda de peregrinos procedentes de las parroquias más cercanas. A las 9:00 de la mañana, cada día, la arquidiócesis ofreció una misa pontifical coordinada, de modo que unos quince obispos de todo el país com-

⁴⁵ Para un punto de comparación oaxaqueño, véanse Edward Wright-Rios, "Envisioning Mexico's Catholic Resurgence: The Virgin of Solitude and the Talking Christ of Tlacoxcalco 1908-1924", *Past & Present*, núm. 195, mayo de 2007, pp. 197-239; *Memoria del Cuarto Congreso Católico Nacional Mexicano*, Oaxaca, Tipografía de la Casa de Gama, 1913.

⁴⁶ *Álbum de la coronación de Ntra. Sra. de Zapopan*, Guadalajara, Impresores y Editores Juan Kaiser Sucs., S. en C., 1921.

partieron los deberes espirituales con los curas de pueblo.⁴⁷ El sermón se reservó cada día para algún orador notable.

El onceavo día del festejo, 18 de enero, se celebró la coronación.⁴⁸ Los devotos llegaron a la catedral desde muy temprano y se encontraban grupos procedentes de decenas de pueblos a lo largo y ancho de la arquidiócesis. La estatua de la virgen vistió ropa espectacular, hecha de seda, oro y piedras preciosas donadas por los fieles. La asociaron con la Independencia de México y fue proclamada en 1821, un siglo antes, caudillo de la tropa mexicana. Cuando se consumó la coronación, repicaron las campanas de todos los templos, las de la catedral avisando y generando un eco concéntrico que emanaba hacia el *hinterland*. La multitud, nuevamente, excedía por mucho la capacidad de la catedral de Guadalajara, y hasta donde alcanzaba la vista, un mar de fieles se hincó en las calles de la ciudad con el repique de las campanas. Después, se levantó un regocijo general y un largo coro de gritos, vivas y rezos.

Después de la misa entre 10 mil y 20 mil personas se reunieron en el jardín de San Francisco, el sitio donde el gobernador de Jalisco había lanzado a las fuerzas policiacas en contra de un grupo pacífico en 1918. El jardín se había convertido en un sitio de mártires y en el futuro los católicos de Guadalajara dejarían otros más ahí mismo.⁴⁹ Pero este día fue de fiesta y la multitud se organizó mediante las asociaciones laicas en un largo desfile. En el frente iba una vanguardia de hombres, incluyendo a los Caballeros de Colón y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Todos llevaron linternas verdes

⁴⁷ John Goggin, "Pontifical Mass", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Nueva York, Robert Appleton Company, 1911, <www.newadvent.org/cathen/12232a.htm>, consultado el 12 de julio de 2014.

⁴⁸ *El Informador*, 19 de enero de 1921, pp. 1, 3, incluye fotografías; *Álbum de la coronación...*, *op. cit.*, pp. 64-66, 70-73; *ibid.*, *apéndice*, pp. 10, 18.

⁴⁹ Robert Curley, *Citizens and Believers: Political Catholicism in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2017, cap. 7.

con velas prendidas. En seguida desfilaron los grupos de mujeres, la Unión de Damas Católicas y otras asociaciones más populares; ellas llevaron linternas blancas. Atrás siguieron los obreros, organizados por sus sindicatos, armados con linternas rojas. Entre todos los múltiples grupos formaron una bandera tricolor parpadeante que se extendió muchas cuadras en un acto de patriotismo profundamente arraigado en la cultura religiosa local. Fue una ofrenda a la Virgen de Zapopan y a la República a la vez. El desfile avanzó lanzando gritos constantes de “Viva” a Cristo Rey, la Virgen de Zapopan, la Iglesia Católica, el papa Benedicto XV, el episcopado mexicano, México, Jalisco y la libertad religiosa.⁵⁰

Al día siguiente, 19 de enero, la multitud volvió a formarse enfrente de la catedral, en exceso de 15 mil personas, para acompañar a la virgen en su recorrido desde el viejo centro de Guadalajara a su casa, la basílica de Zapopan. La estatua iba a bordo de una carroza decorada en seda y oro, cubierta de flores y jalada por un tiro de caballos negros ataviados en blancas gualdrapas y llevados por lacayos impecablemente vestidos. Después de unas cuadras, los devotos separaron el tiro de caballos y se turnaron para jalar la carroza hasta llegar a Zapopan, una peregrinación de varias horas. Los devotos

⁵⁰ *El Informador*, 19 de enero de 1921, pp. 1, 3; *Álbum de la coronación...*, op. cit., p. 76; Luis Páez Brotchie, *Jalisco, historia mínima*, Guadalajara, H. Ayuntamiento Municipal, 1985 [1940], p. 363: ambas fuentes citan el estimado de 20 mil personas que publicó *La Época. El Obrero*, núm. 86, 22 de enero de 1921, pp. 1-2, estima 30 mil. Para contextualizar las cifras, 30 mil marchantes equivaldrían a una de cada cinco personas que vivía en Guadalajara al momento del desfile. En contraste, Barry Carr se refiere a una marcha de 40 mil personas en la Ciudad de México en apoyo a la CROM en la víspera de la rebelión cristera (1926), y la describe como la más grande de la década. Proporcionalmente, aunque hayan sido tan sólo 20 mil personas que desfilaron en Guadalajara, se trata de un evento formidable debido a que se dio en una ciudad mucho más pequeña que México. Habría que tener en cuenta, además, el alboroto que generó la presencia de gran cantidad de forasteros que llegaron a Guadalajara en calidad de peregrinos con el motivo de participar en la coronación. Véase Barry Carr, *El movimiento obrero y la política en México, 1910-1929*, México, Era, 1991, p. 222.

cantaron, rezaron y danzaron por el camino. La procesión iba acompañada por tropas de danzantes concheros y una larga fila de automóviles. Al llegar a Zapopan les esperaba un mar de personas por las laterales del camino, en las azoteas de las casas y en el atrio de la basílica. Repicaron las campanas para recibir a la Reina triunfante.⁵¹

Una conclusión general es que vale mucho la pena visitar la Revolución mexicana a partir de las cuestiones básicas de la fe y la devoción religiosa. La atención a la religión local premia el compromiso con la historia desde abajo a medida que el historiador logra separar los obispos, el bajo clero y los fieles, cada grupo con su propia agencia, subjetividad e intereses. Los casos aquí analizados sugieren coincidencias entre estos grupos, pero la práctica religiosa pública de la multitud permite entender la agencia histórica particular de múltiples grupos de fieles, desde la élite hasta los obreros y artesanos de Guadalajara. En específico, quiero reiterar que no podemos analizar la política y la religión como si existieran por separado. En la Revolución mexicana se confunden, se inmiscuyen, no son separables. La política atraviesa la fe y viceversa. En momentos clave, la práctica ciudadana se manifiesta católica a pesar de la Constitución, las leyes locales y los dirigentes de la Revolución mexicana.

Los casos presentados nos remiten a la memoria colectiva de los mexicanos y a la construcción de una identidad religiosa y cívica combativa. Sin embargo, la Constitución relega la religión a una esfera privada imaginada, al menos, desde 1857. No obstante, estos casos empíricos ponen en entredicho la idea misma de una esfera privada y demuestran que los devotos buscan nuevas expresiones de religiosidad y ciudadanía, a pesar de las leyes. Se combinaron distintos tipos de manifestación pública y la peregrinación formó sólo una parte, una táctica, en un repertorio amplio. También es cierto que la

⁵¹ *Álbum de la coronación...*, *op. cit.*, pp. 74-75; *El Informador*, 20 de enero de 1921, pp. 1, 3, incluye fotografías; Páez Brotchie, *Jalisco, historia mínima, op. cit.*, pp. 362-365; Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, Siglo XXI, 1989, p. 113.

marcha cívica y el desfile patriótico se imbuían o teñían de los atributos de la peregrinación, en particular mediante las oraciones, cantos o gritos de reparación y desagravio. En fin, aunque José María Soto no lo reconociera, me da la impresión de que el testimonio público de las masas católicas en Jalisco se desbordó. Como resultado, junto con las oraciones que pedían la misericordia divina surgió un reclamo que invocaba los efectos de la divina justicia en contra de los hermanos culpables.

Por último, esta mezcla desordenada y confusa de ciudadanía y fe representa la modernidad mexicana de principios del siglo xx. La peregrinación había perdido su anclaje en un misticismo religioso y la política de masas apenas nacía. Mientras tanto, en 1910 como en 1920, la liminalidad del peregrinaje abría puertas que parecían reconciliar la búsqueda y la entrega de la devoción con el *performance* y las demandas de la ciudadanía. Con el tiempo se revelarían otras posibilidades, pero en el México revolucionario una ciudadanía activamente católica corría a contrapelo de la fábula de una modernidad secular y la privatización de la religión.

BIBLIOGRAFÍA

- Bainvel, Jean, “Devotion to the Sacred Heart of Jesus”, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Nueva York, Robert Appleton Company, 1910, <www.newadvent.org/cathen/07163a.htm>, consultado el 12 de julio de 2014.
- Bastian, Jean-Pierre (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Blancarte, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, en Jean-Pierre Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Butler, Matthew, *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero*

- Rebellion: Michoacán, 1927-1929*, Oxford, The British Academy, Oxford University Press, 2004.
- Callahan, William J., *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000.
- Camberos Vizcaíno, Vicente, *Francisco el Grande. Mons. Francisco Orozco y Jiménez. Biografía*, México, Jus, 1966.
- Cárdenas Ayala, Elisa, *El derrumbe: Jalisco, microcosmos de la revolución mexicana*, México, Tusquets, 2010.
- Carr, Barry, *El movimiento obrero y la política en México, 1910-1929*, México, Era, 1991.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Connauhton, Brian, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el arzobispo Garza y Ballesteros”, en Jaime Olveda (comp.), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007, pp. 27-55.
- Curley, Robert, *Citizens and Believers: Political Catholicism in Revolutionary Jalisco, 1900-1930*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2017.
- Dávila Garibi, J. Ignacio, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. 5, México, Editorial Cultura, 1977.
- Dorantes, Alma, “Intolerancia religiosa en Jalisco”, tesis de licenciatura, México, INAH, Centro Regional de Occidente, 1976.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1993.
- García Ugarte, Martha Eugenia, *Poder político y religioso: México siglo XIX*, 2 tomos, México, Porrúa, IMDOSOC, IIS, 2010.
- Goggin, John, “Pontifical Mass”, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Nueva York, Robert Appleton Company, 1911, <www.newadvent.org/cathen/12232a.htm>, consultado el 12 de julio de 2014.
- González Flores, Anacleto, *La cuestión religiosa en Jalisco*, 2a. ed., México, Asociación Católica de la Juventud Mexicana, 1920.
- Halperin, S. William, *The Separation of Church and State in Italian Thought from Cavour to Mussolini*, Nueva York, Octagon Books, 1971 [1937].
- Harbison, Peter, *Pilgrimage in Ireland: The Monuments and the People*, Siracusa, Syracuse University Press, 1992.

- Isáis Contreras, Miguel Ángel, “Usos y prácticas en el campo jalisciense. Ahualulco de Mercado y Lagos de Moreno frente a la modernidad (1873-1905)”, borrador de tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, s.a.
- Kselman, Thomas A., *Miracles & Prophecies in Nineteenth-Century France*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1983.
- Meyer, Jean, *La Cristiada*, vol. 2, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, México, Siglo XXI, 1989.
- Nolan, Mary Lee y Sidney Nolan, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1989.
- Páez Brotchie, Luis, *Jalisco, historia mínima*, Guadalajara, H. Ayuntamiento Municipal, 1985 [1940].
- Pollard, John, *Catholicism in Modern Italy: Religion, Society and Politics since 1861*, Londres, Routledge, 2008.
- Rius Facius, Antonio, *De Don Porfirio a Plutarco, Historia de la A.C.J.M.*, México, Jus, 1958.
- Strenski, Ivan, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Harvard, 2007.
- Turner, Victor y Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
- Vincent, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Wright-Rios, Edward, “Envisioning Mexico’s Catholic Resurgence: The Virgin of Solitude and the Talking Christ of Tlacoacalco 1908-1924”, *Past & Present*, núm. 195, mayo de 2007, pp. 197-239.
- Wright-Rios, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Duke University Press, 2009.

Archivos

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara
Fondo Palomar y Vizcarra, Ciudad de México

Fuentes impresas

Álbum de la coronación de Ntra. Sra. de Zapopan, Guadalajara, Impresores y Editores Juan Kaiser Sucs., S. en C., 1921.

El Correo de Jalisco

El Diario de Occidente

La Época

El Informador

El Obrero

Leo XIII, *Annum Sacrum*, 25 de mayo de 1899.

Memoria del Cuarto Congreso Católico Nacional Mexicano, Oaxaca, Tipografía de la Casa de Gama, 1913.

Memoria del Segundo Congreso Católico de México y Primero Mariano, Morelia, Talleres Tipográficos de Agustín Martínez Mier, 1905.

Orozco y Jiménez, Francisco, *Segunda carta pastoral del Ilmo. y Revmo. Sr. Dr. y Mtro. D. Francisco Orozco y Jiménez, 5o Arzobispo de Guadalajara, con motivo de la solemne consagración de la República Mexicana al Sacratísimo Corazón de Jesús*, Guadalajara, Tip. de "El Regional", 1913.

5
SUBVERTIR LOS VALORES Y REÍRSE
DE LA AUTORIDAD

EL ARTE DE LA RISA COMO TÁCTICA DE RESISTENCIA

Miyuki Takahashi

En la época cuando Tokashiki Pēkū¹ jugaba al *go*² con el rey de Shuri, tenía permiso para decir al rey cualquier insulto. Por eso siempre llamaba al rey *yanaushumē* (rey desagradable) o *atabichā* (rana).³

Se dice que a este rey de la antigüedad le gustaba tanto jugar al *go* que siempre lo jugaba con Pēkū. Éste le dijo al rey que cualquier persona que visitara su casa, aunque fuera el rey mismo, entraría por la puerta haciendo una reverencia como muestra de respeto a Pēkū. Entonces el rey le objetó que no haría ninguna reverencia ante una persona de rango inferior a él como lo era Pēkū. Éste lo retó y le pidió que entonces vi-

¹ Tokashiki Pēkū es un personaje representativo de los cuentos cómicos populares de Okinawa. Tokashiki 渡嘉敷 es el apellido, mientras Pēkū es uno de los rangos de la clase guerrera, y tiene otro nombre: Pēchin 親雲上.

² *Go* es un juego de mesa que se practica entre dos jugadores, como el ajedrez.

³ Shin'yashiki Kōhan, *Nihon no shōwasen: Okinawa no waraibanashi* (Colección de cuentos cómicos de Japón: cuentos cómicos de Okinawa), Tokio, Issei-sha, 1975, p. 108.

niera a su casa. Tras esta disputa, Pēkū bajó la altura del enrejado de *gōyā*.⁴ Un día el rey lo visitó en su casa, al pasar por debajo del enrejado dobló la cintura como si se inclinara para saludarle. Pēkū entonces le dijo: “¿Ves? ¡Viniste y te inclinaste!”⁵

MEMORIA DE LA VIOLENCIA DE LAS AUTORIDADES COLONIALISTAS Y SU CONTINUIDAD ENCONTRADA EN OKINAWA

El día 5 de abril de 2015, Onaga Takeshi, gobernador de la prefectura de Okinawa, y Suga Yoshihide, secretario del gabinete japonés, tuvieron conversaciones en la ciudad de Naha, Okinawa, para hablar sobre la reubicación de la base aérea del cuerpo de la Marina estadounidense de Futenma, en la ciudad de Ginowan, a la zona al norte de Henoko, en Nago. Fue la primera reunión entre ambos desde que Onaga asumió el cargo en diciembre pasado con la promesa de bloquear la reubicación de la base militar de Futenma, en Okinawa. En esta reunión, Onaga criticó al gobierno central por ignorar la opinión de la mayoría de los okinawenses que esperaban que las bases militares estadounidenses se mudaran de la prefectura, ya que ocupan 75% de la superficie total de las instalaciones militares estadounidenses en Japón.⁶ Los lugareños sienten que su nivel de vida, sus derechos humanos y su soberanía son violados por los graves daños al medio ambiente, los accidentes aéreos, y por los crímenes cometidos por personal del ejército estadounidense. Además, Onaga reprochó a Suga por usar reiteradamente el término *shukushuku to*, que se

⁴ *Gōyā*, tipo de melón amargo (*Momordica charantia*), es cultivado ampliamente en esta región para comer.

⁵ Shimoda Hiromi y otros (eds.), *Kochinda no minwa: jōkan, mukashibanashi hen* (Cuentos populares de Kochinda: tomo I, Cuentos antiguos), Okinawa, Naha-shuppansha, 1985, pp. 359-360.

⁶ Arashiro Toshiaki, *Ryūkyū/Okinawashi* (Historia de Ryūkyū/Okinawa), Okinawa, Tōyō-kikaku, 2001, p. 275.

puede traducir como “continuar según lo preestablecido sin perder la serenidad”, en alusión a la política del gobierno de seguir adelante con el plan de construcción de las instalaciones de reemplazo en Henoko. También lo comparó con Paul Caraway, un militar estadounidense que ocupó el cargo de alto comisario en Okinawa entre 1961 y 1964, quien era conocido como el “Tifón Caraway” por su forma autocrática de gobernar y por sus palabras: “El autogobierno por los okinawenses no es sino una leyenda”. El gobernador Onaga comentó que el uso repetido de esa expresión daba la impresión de que Suga miraba a Okinawa de arriba abajo, y agregó que cuanto más la utilizaba, el corazón de los okinawenses tanto más se alejaba del gobierno y más aumentaba su indignación.⁷ La tensión entre Okinawa y Tokio se había agravado el mes anterior, cuando Onaga ordenó a la oficina local del Ministerio de Defensa que suspendiera el trabajo submarino en el sitio de reubicación. Ante ello, el ministro de Agricultura, Silvicultura y Pesca tomó medidas para invalidar la orden del gobernador. Tal comportamiento del gobierno japonés generó la ira y la decepción de los isleños; la gente okinawense se manifestó y organizó reuniones de protesta y algunos fueron encarcelados.

En el contexto histórico de Japón, Okinawa es precisamente un lugar donde permanece fresca la memoria de la violencia de los imperios colonialistas, y donde predominó el ultranacionalismo japonés; ahí chocaron los egos del imperialismo norteamericano y del japonés y siguen aflorando incesantemente. El archipiélago de Ryūkyū está situado en el extremo suroeste de Japón, entre la isla Kyūshū y Taiwán, y esta ubicación ha influido tanto en su formación geopolítico-cultural como en su conciencia de identidad a lo largo de la historia de Okinawa. Después de la Renovación Meiji, en 1879, el reino de Ryūkyū fue anexado por la fuerza al nuevo Estado japonés como una prefectu-

⁷ *Yomiuri Shimbun* (Periódico Yomiuri), 5 de abril de 2015, Tokio. *Ryūkyū Shimpō* (Periódico Ryūkyū), 6 de abril de 2015, Okinawa.

ra: Okinawa.⁸ Con la intención de reforzar la unidad del pueblo japonés en torno al *tennō* 天皇 (emperador), el nuevo gobierno Meiji impulsó la política de “subditización tennoísta”, *kōminka* 皇民化 (ser súbdito del *tennō*) en todo Japón, incluido Taiwán y luego Corea,⁹ y la sostuvo hasta 1945, cuando Japón se rindió a los Aliados en la guerra Asia-Pacífico. Por medio del *kōminka*, los okinawenses fueron colocados como inferiores a los japoneses en la jerarquía étnica, hasta ser considerados como parte del pueblo japonés, y se les impuso la lengua japonesa como “idioma nacional”, con la prohibición de hablar okinawense y de seguir sus costumbres tradicionales, lo que causó que los isleños sufrieran complejo de inferioridad, pérdida de identidad y discriminación, hasta el punto en que ellos deseaban ser “buenos súbditos del *tennō*” y “convertirse en *yamatonchū*” (japoneses) porque esto representaba un camino para mejorar su posición social y eludir la discriminación racista.¹⁰

⁸ Respecto a la anexión de Ryūkyū hay varias perspectivas. Araki propone que fue una “unificación heterónoma del pueblo okinawense desde arriba”, mientras Kinjō objeta que sólo puede considerarse el “retorno al Japón” de Okinawa en 1972 como “la auténtica unificación del pueblo okinawense”, porque la anexión ryukyuenense de Meiji fue realizada por el ejercicio del poder estatal. Iha, por su parte, indica que la anexión ryukyuenense liberó a los “esclavos ryukyuenenses” de la tiranía del reino. Véase Tomiyama Kazuyuki, “Ryūkyū/Okinawashi no sekai” (El mundo de la historia de Ryūkyū/Okinawa), *Nihon no jidaish jūhachi: Ryūkyū/Okinawashi no sekai* (Historia de Japón 18, el mundo de la historia de Ryūkyū/Okinawa), Tokio, Yoshikawa kōbunkan, 2003, pp. 50-51, 81-83.

⁹ Por el Tratado de Shimonoseki 下関, firmado entre China y Japón en 1895, después de la guerra sino-japonesa, el imperio Qin enajenó Taiwán a favor de Japón y éste comenzó a impulsar la política de subditización tennoísta en Taiwán en 1919. La derrota del imperio Qin defraudó a la vieja clase dominante ryukyuenense, que promovía un movimiento para restablecer el reino de Ryūkyū bajo la dependencia Qin. Por otra parte, Corea fue anexado a Japón en 1910 y en 1911 comenzó la difusión de dicha política. Véase Yamada Shōji, “Shokuminchi” (La colonia), *Iwanamikōza Nihon tsūshi: dai18kan kindai3* (Curso de Iwanami, Historia de Japón, vol. 8, La época moderna, 3), Tokio, Iwanami-shoten, 1994, pp. 69-86.

¹⁰ En este contexto, se produjo una estructura múltiple de discriminación. Por ejemplo, cuando las autoridades japonesas iban a someter a la tribu nativa Takasago

Durante la Segunda Guerra Mundial, la batalla de Okinawa, planeada por el gobierno japonés para ganar tiempo antes de que las fuerzas militares estadounidenses arribaran a las principales islas japonesas, ocasionó 120 mil muertos; fue la batalla más sangrienta de la Guerra del Pacífico.¹¹ Cuando el ejército estadounidense desembarcó en Okinawa, ocupó toda la región; así fue como Okinawa permaneció bajo los poderes administrativos, legislativos y jurisdiccionales estadounidenses tanto en su territorio como en su población desde el final de la guerra hasta 1972, separada de Japón y sin tener su autonomía, democracia ni soberanía.¹²

(高砂族) en Taiwán, movilizaron a los inmigrantes okinawenses en Taiwán para crear una estructura múltiple de discriminación en la cual los japoneses provenientes de las islas principales se ubicaban en el estrato más alto, seguidos por los okinawenses, y los taiwaneses ocupaban la posición inferior. En las políticas de asimilación bajo la “subditiación tennoísta”, la estructura discriminatoria era mantenida y utilizada para legitimar las conquistas. Véase Yamada, “Shokuminchi”, *op. cit.*, pp. 69-95. Murai Osamu, por su parte, sostiene que la “teoría de ancestros comunes para ryukyenses y japoneses” y las leyendas folclóricas de Yanagita y de Origuchi inspiradas en dichas teorías eran utilizadas por el gobierno japonés para justificar las invasiones y la asimilación de los pobladores. Véase Murai Osamu, “Hanpuku suru kyokō: ‘nihonminzokugaku’ no genzai”, *Ekkyō suru chiō: Chi no shokuminchi – ekkyō suru* (Inteligencia transfronteriza 6: la colonia de la inteligencia – pasar la frontera), Tokio, Tōkyō daigaku-shuppankai, 2001, pp. 73-101.

¹¹ Véanse Roy E. Appleman, James M. Burns, Russell A. Gugeler y John Stevens, *Okinawa: The Last Battle*, Washington D.C., Center of Military History, United States Army, 2000; Masahide Ōta, *The Battle of Okinawa: The Typhoon of Steel and Bombs*, Okinawa, Kume-shobō, 1984.

¹² Después del 5 de abril de 1945, cuando se expidió la Primera Proclama del Gobierno Militar de las Fuerzas Navales Estadounidenses a nombre de Chester Nimitz, Okinawa quedó bajo la jurisdicción de las fuerzas militares estadounidenses. En ese momento los militares norteamericanos tenían el plan de invadir Japón tomando Okinawa como punto de apoyo; sin embargo, posteriormente llegaron a concebir la idea de ocupar Okinawa durante largo tiempo. En junio de 1947 Douglas MacArthur, comandante supremo de las Potencias Aliadas en el Pacífico, declaró que Japón, que ahora se transformaba en un país desarmado por parte de las Potencias Aliadas, no caería en el riesgo de ser invadido como espacio vacío de armamentos si las “fuerzas estadounidenses ocupaban Okinawa para fortificar esta región”. Como respuesta a tal

Recordando tal historia, podemos imaginar la indignación que mostró el gobernador Onaga cuando el secretario Suga pronunció la expresión *shukushuku to*. Teniendo en cuenta la ira del gobernador, Suga —e incluso el primer ministro Shinzō Abe— declaró que ya no utilizaría tal palabra para evitar molestar a los okinawenses. Sin embargo, sospecho que aparecerán nuevos escándalos por expresiones pronunciadas por los políticos japoneses, a menos que éstos comprendan exactamente qué es lo que ofendió a los okinawenses. El problema aquí planteado no es la expresión en sí, sino la demostración amenazante de la *autoridad suprema* del gobierno japonés —y los Estados Unidos, que están detrás— y la visión colonialista que ellos tienen sobre los okinawenses. Esas actitudes son percibidas por medio de *shukushuku to*, la cual es una expresión aparentemente neutral e inocua, pronunciada por las autoridades, consciente o inconscientemente, en el sentido de “continuar según lo preestablecido por los EE UU y Japón —autoridades supremas— sin importar la insignificante opinión de Okinawa”.

En realidad, tal colonialismo todavía existe. Incluso en la posguerra, en la que predomina el nuevo orden internacional, su espíritu es ubicuo. Los lugares donde se ejerce el poder del dominio no siempre son visibles ni perceptibles de manera notable, como podemos ver en los casos de expropiación por la fuerza de tierras a ciudadanos¹³ o

declaración, en septiembre del mismo año el *tennō* emitió un mensaje al comandante supremo de las fuerzas aliadas para mostrarle su acuerdo con la ocupación de Okinawa: “que los EE UU ocupen Okinawa durante veinticinco o cincuenta años, o más, en forma de arriendo, dejando su soberanía a Japón, sería beneficioso no solamente para los EE UU sino también para Japón”. Véase Miyuki Takahashi, *Festejemos la vida: el arte interpretativo de la risa de Okinawa como táctica de supervivencia y resistencia*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 246-247. La página del Archivo Prefectural de Okinawa, <<http://www.archives.pref.okinawa.jp/collection/2008/03/post-21.html>>, y la del *Periódico Tokio, Tōkyō Shūnbum*, 7 de abril de 2013, <<http://asumaken.blog41.fc2.com/blog-entry-8456.html>>.

¹³ En 1949 el gobierno militar estadounidense emprendió a toda escala la construcción en Okinawa de bases militares con un presupuesto de 50 millones de

la violencia generada por los militares, por ejemplo. Poniendo cara inocente, el poder de los dominadores colonialistas se desliza en el proceso de representación y autorrepresentación en nuestra vida cotidiana; así influye y mediatiza la manera de representar, clasificar y jerarquizar como forma de dominio. Ahora examinaremos de qué manera la dominación colonialista ha venido interviniendo históricamente en el proceso de representación de Okinawa y los okinawenses, y luego enfocaremos las tácticas de resistencia de los okinawenses contra tal poder arbitrario.

MIRADAS JAPONESAS COLONIALISTAS

En abril de 1903 se celebró la V Exposición Nacional de la Industria en Osaka, al lado de la cual se instaló un pabellón de antropología para “exhibir” diversas razas que incluían cinco personas de origen ainu, cuatro indígenas de Taiwán, dos coreanos, tres chinos, tres mestizos y siete indígenas de la India, tres javaneses, un búlgaro, un turco y dos ryukyenses.¹⁴ Este pabellón fue planeado, organizado y dirigido por un comerciante de la ciudad de Kōbe con autorización oficial; ahí también fueron exhibidas dos mujeres okinawenses que trabajaban como prostitutas en Tsuji, barrio nocturno de diversiones de Naha, con el nombre de “señoras nobles de Ryūkyū”, acompañadas de un presentador japonés, quien hizo que ellas “actuaran” —es decir se portaran con naturalidad como si es-

dólares; al inicio de la década de los cincuenta comenzó la expropiación de terrenos para la construcción de las nuevas bases militares. Así fue como en varias partes de las islas se llevó a cabo la expropiación forzada de las heredades por parte de militares estadounidenses que intimidaron a los campesinos locales con “bayonetas y bulldozers”, justificando su acto por razones de la relevancia estratégica de las bases militares en Okinawa. Nishizato Kikō, “Kurikaesareru yogawari” (Los cambios repentinos del régimen), *Okinawaken no rekishi* (Historia de Okinawa), Tokio, Yamakawa-shuppansha, 2004, p. 303.

¹⁴ *Fūzoku gahō* (Revista de las costumbres), núm. 269, Tokio, Tōyōdō, 1903, p. 37.

tuvieran en su pueblo—, y con su explicación incitó la curiosidad de la concurrencia.¹⁵

Este método de “exponer” en vivo el comportamiento de seres humanos había sido introducido en Japón desde Occidente en el proceso del expansionismo imperialista de Japón, y fue en la V Exposición Nacional de la Industria en Osaka donde, por primera vez en Japón, fue usado este modo de “exponer a seres humanos vivos” en un acto público como si fueran un “espectáculo raro”. En realidad, en los países europeos de aquel entonces las exposiciones universales estaban muy de moda y atraían a mucho público; ahí se instalaban pabellones de antropología donde exhibían a las “etnias forasteras” clasificándolas y evaluándolas como “razas primitivas” y “etnias inferiores”.¹⁶ Este método de ambientar la escena de las colonias y de “exponer a los indígenas colonizados” era un reflejo de la eugenesia y del colonialismo lleno de un sentimiento de superioridad como dominadores, que justificaban la colonización pretextando “ilustrar” y “civilizar” a esas “razas primitivas e inferiores”. La cuestión de este acto de exponer a los colonizados al público en el ambiente de fiesta de una exhibición es un método que enfatiza el exotismo e incita al público a consumirlo como “*show* curioso”, con lo cual encubre la cara negativa del colonialismo: la violencia, el saqueo, la explotación, la destrucción y la masacre dirigidos

¹⁵ Estas dos mujeres okinawenses fueron embaucadas con palabras melosas y llevadas al pabellón en Osaka. Una vez ahí, no las hospedaron en un hotel, fueron metidas en un cuarto con suelo de tablas situado dentro del pabellón y se les prohibió tajantemente salir. A veces el dueño les reducía las comidas, de tres al día solamente les daba dos. Arazato Kinpuku y Ōshiro Tatsuhiko, *Kindai Okinawa no ayumi* (Los pasos de Okinawa en la época moderna), Tokio, Taihei-shuppansha, 1972, pp. 198-199.

¹⁶ Por ejemplo, en la Exposición Universal de París, que tuvo lugar en 1900, hubo exhibiciones de nativos de sus colonias: Argelia, Indochina, Camboya, Senegal, Túnez, etc., en las cuales los propios indígenas de cada colonia, sus hábitat y costumbres fueron tratados como objetos para ser observados en vivo. Patricia Morton, *Pari shokuminchihakurankai, orientarizumu no yokubō to hyōshō* (La exposición de las colonias en París: el deseo y las representaciones del orientalismo), Tokio, Brykke, 2002.

hacia los aborígenes. No se ponía en tela de juicio ni la actitud de los empresarios que tomaban parte con entusiasmo en los negocios colonialistas para sacar provecho, ni el poder de los conocimientos de la antropología relacionada muy estrechamente con el colonialismo, la cual clasificaba y evaluaba a otras etnias como “primitivas, inferiores o salvajes”. La V Exposición Nacional de la Industria en Osaka fue un lugar donde se reveló que tales actitudes del colonialismo y del imperialismo de Occidente habían sido interiorizadas, y ese método de exhibición discriminatorio había sido introducido como algo novedoso de la época moderna sin ponerlo en duda.

Poco después de la inauguración, la exhibición de personas chinas y coreanas fue suspendida debido a la reclamación por parte del ministro chino y por la protesta de los estudiantes coreanos residentes en Japón, respectivamente. En cuanto a la exhibición de mujeres de Okinawa, los okinawenses residentes en Osaka informaron sobre esto a los okinawenses en Okinawa. El periodista Ōta Chōfu en persona fue a Osaka a hacer un reportaje sobre ese hecho; así fue como publicó algunos artículos en el periódico local *Ryūkyū Shimpō* en los que criticaba la exhibición de mujeres okinawenses y protestaba contra ello.

Las dos damas de nuestra prefectura exhibidas allí son en verdad prostitutas de Tsuji [...], [el dueño del pabellón y sus cómplices] no sólo las embaucaron con palabras melosas para llevarlas, aún más, se atrevieron a llamarlas “señoras nobles de Ryūkyū”, lo único que se puede decir es que se trata de una artimaña para obtener una ganancia exorbitante bajo el bello nombre de las ciencias y las artes, por más favorable que se haga una interpretación de esto. Sin exhibir las costumbres extrañas de otras prefecturas, ellos consideran a las personas de nuestra prefectura semejantes a los indígenas de Taiwán y a los ainu del mar septentrional, con este hecho nos reconocen iguales a los indígenas de Taiwán y a los ainu. Ésta es una pésima afrenta para mí. [...] Un pabellón de antropología como éste hace que mujeres inferiores representen

a mujeres nobles, [...] de esta manera se hace que el público de todo el Japón valore a nuestra prefectura en tal nivel.¹⁷

La lógica de la crítica de Ōta residía en que para liberarse de la discriminación y hacer reconocer su propia superioridad, el discriminado interioriza la conciencia de superioridad de la clase dirigente y de esta manera discrimina a otras etnias como la ainu y la de Taiwán. Esta lógica, basada en la reproducción de la discriminación, se halla en el reconocimiento de las mujeres que hace Ōta. Al igual que la palabra “raza inferior” que él utiliza para referirse a las minorías, aplica la palabra “mujeres inferiores” al referirse a las mujeres dedicadas al servicio sexual. Lo que causó el descontento de Ōta era la manera de exhibir a esas “mujeres inferiores” representando a damas nobles de Ryūkyū, y en este punto se reflejan las miradas discriminatorias y patriarcales que Ōta dirige a las mujeres al considerar que no son iguales por su profesión o su linaje. Éstas, como indica el pensador okinawense Yakabi Osamu, eran

las miradas discriminatorias, que los hombres okinawenses dirigían hacia las mujeres okinawenses para trasladar la opresión, que ellos mismos sufrían, a las mujeres ubicadas en una posición inferior a la de ellos dentro de Okinawa, situada en y por el Imperio Nipón como una “colonia interior” y representada como “mujer”.¹⁸

Ōta creía que en lo sucesivo Okinawa debería asimilarse a Japón como una prefectura japonesa por su propia y fuerte voluntad, como las demás prefecturas, y convertirse en un “buen pueblo japonés” y

¹⁷ Chōfu Ōta, “Jinruikan o chūshi seshimeyo” (Prestemos atención al pabellón antropológico), *Ryūkyū Shimpō*, 11 de abril de 1903.

¹⁸ Yakabi Osamu, “Kindaiokinawa ni okeru mainoritīnshiki no hensen” (El proceso del cambio de conciencia como minoría en la época moderna), *Ryūkyūbunkaken towa nanika* (¿Qué es la esfera de la cultura ryukyense?), Tokio, Fujiwara-shoten, 2003, p. 243.

en un “buen súbdito” del Imperio nipón, sólo por lo cual los okinawenses podrían vencer la discriminación racial. Sin embargo, su argumento se desarrolla solamente dando importancia al ascenso social de los okinawenses y no plantea el problema de la discriminación misma.¹⁹

Las miradas verticales de arriba abajo a veces se presentaban mostrándose “compasivas”. Volviendo al periodo anterior, por ejemplo, en 1894 el director de la Escuela Secundaria de Okinawa enviado de Japón causó un gran escándalo al declarar ante todos los alumnos, en una reunión, su idea de abolir la clase de inglés porque “les sería muy duro aprender inglés a los okinawenses, quienes ni siquiera

¹⁹ Según Teruo Hiyane, Ōta Chōfu, refiriéndose a la campaña que los chinos y los coreanos lanzaron para que sus connacionales fueran retirados de la exhibición, critica la exhibición diciendo que el pabellón de antropología estaba humillando a los países vecinos, y manifiesta su simpatía por la campaña que ellos emprendieron. Asimismo declara que “sí esto es una afrenta a los países extranjeros, también lo es para los compatriotas”; así, critica severamente a las autoridades del gobierno. Hiyane considera esta actitud de Ōta como una conciencia de solidaridad con esos asiáticos de nobles ideales quienes reclamaban a las potencias europeas la dignidad y la independencia de las etnias. Para Hiyane, Ōta es un personaje que pugnó por la dignidad y la independencia de Okinawa afrontando la discriminación, el prejuicio, la opresión y el dominio colonialista de Japón. Además, Hiyane indica que en el proceso de la colonización que va desde la anexión de Ryūkyū a Japón, posterior a la disolución del reino, los okinawenses perdieron la confianza en su propia historia y tradiciones. Sobre todo, la política de suprimir la historia ryukyense que el gobierno japonés instrumentó, intensificó esta tendencia. Ōta dirigió duras críticas hacia esto señalando que ésta era una “política que se burlaba del pueblo” y que deberían heredar el patrimonio histórico de Okinawa porque la historia de Okinawa era “una historia independiente”. Hiyane reconoce la asimilación de Okinawa a Japón que Ōta propuso no como dependencia de Japón sino como un procedimiento indispensable y estratégico para el desarrollo y el ascenso social de los okinawenses en Japón. Hiyane aprecia de esta manera la opinión de Ōta. Hiyane Teruo, “Ōta Chōfu”, citado en “Kindaiokinawa ni okeru mainoritōminshiki no hensen” (El proceso del cambio de conciencia como minoría en la época moderna de Okinawa), en *Ryūkyūbunkaken towa nanika* (¿Qué es la esfera de la cultura ryukyense?), Tokio, Fujiwara-shoten, 2003, pp. 282-283.

ra saben hablar japonés”.²⁰ Se puede añadir un caso más a esto. En 1926 se publicó una novela titulada *Samayoeru ryūkyūjin*, さまよえる琉球人 (lit., los ryukyenses errantes) en el número de marzo de la revista *Chūōkōron* 中央公論, obra del escritor japonés Hirotsu Kazuo. La novela presenta la visión del escritor sobre los okinawenses mediante la relación del personaje principal con dos ryukyenses. “Yo”, el protagonista japonés, entabla amistad con ellos en un encuentro extraño; los ryukyenses le quitan el dinero y sus artículos de valor con diversos pretextos. Aun así, el protagonista no se siente inclinado a odiarlos; esto es porque él no percibe malicia en ellos y siente compasión por la situación miserable de Ryūkyū sobre la que los dos le han hablado. El protagonista piensa: “en la antigua época del bakufu, durante largos trescientos años, [a los ryukyenses] les quitaron las armas y los persiguieron, y ahora ellos sufren extremadamente por la persecución económica, para ellos son penas de largo tiempo”. Por eso, antes que sentir odio por ellos, más bien comprende su situación y hasta llega a experimentar simpatía: “es natural que los ryukyenses, en una palabra, se conduzcan un poco irresponsablemente con sus perseguidores”, los japoneses.²¹

Si tenemos en cuenta estas circunstancias, no es extraño que muchos okinawenses hayan mostrado interés en la “japonización” de sí mismos, lo cual para ellos era sinónimo de modernización. En realidad, cuando el gobierno japonés emprendió la enseñanza del japonés como idioma nacional entre los lugareños, los mismos maestros de la escuela primaria organizaron una campaña para la difusión de dicha lengua, prohibiendo el uso del idioma ryukyense.²²

²⁰ Arashiro, *Ryūkyū/Okinawashi*, *op. cit.*, p. 184.

²¹ Taminato Tomoaki, “*Sotetsu jigoku no Okinawa*” (Okinawa, infierno de la cica), *Okinawa ken no rekishi* (Historia de la prefectura de Okinawa), Tokio, Yamakawa-shuppansha, 1972, pp. 202-204.

²² Sin embargo, deberíamos tener en cuenta el hecho de que haya habido personas que se oponían a este movimiento de asimilación completa a Japón: Yanagi Muneyoshi, integrante de la Asociación Japonesa de Artesanías Folclóricas (Nihon

Fue en este contexto político-social que cobró fuerza la teoría de los ancestros comunes para los ryukyenses y los japoneses (*nichiryū dōsoron* 日琉同祖論).²³ Esta teoría fue concebida originalmente por Haneji Chōshū, regente ryukyense del siglo XVII, con la intención de que el reino de Ryūkyū armonizara con el dominio Satsuma, y luego fue elaborada por distintos estudiosos okinawenses en distintos contextos históricos: Iha Fuyū, okinawólogo y folclorista okinawense de los siglos XIX y XX, desarrolló esta teoría tanto para suprimir la discriminación que padecían los okinawenses como para reivindicar los derechos humanos de los que carecían.

Así fue como en la época moderna la táctica de los okinawenses para mejorar su posición social, así como la estrategia del Estado japonés para legitimar la invasión a los países asiáticos mediante el proyecto de la Esfera de Coprosperidad de la Gran Asia Oriental (*daitōa kyōeiken* 大東亜共栄圏), coincidieron en japonizar a los okinawenses. Aun así, en realidad, a diferencia de la intención de los okinawenses, para el gobierno japonés la japonización de los okinawenses no significaba la igualdad de ellos con los japoneses ni se la aseguraba. Al contrario, a pesar de ser clasificados como japoneses los okinawenses fueron puestos una vez más en una categoría relativamente baja de la jerarquía social.

Mingei Kyōkai), desarrolló una aguda crítica a esta política estatal; por parte de los okinawenses, Kushi Fusako en su novela publicada en *Fujin kōron*, número de junio de 1932, critica la actitud sin dignidad de algunos okinawenses residentes en Tokio que ocultaban su identidad okinawense para proteger el estatus social que habían adquirido.

²³ Valdría la pena prestar atención a cómo los trabajos de los folcloristas de aquellos tiempos fueron aprovechados para apoyar la política estatal de unificación nacional y la invasión a los países asiáticos. Por ejemplo, los trabajos de Yanagita Kunio y Origuchi Shinobu, que “encontraron el origen japonés en las islas sureñas”, se vincularon con el deseo imperialista y fueron aprovechados para justificar la política de expansión hacia el sur. Además, en el libro *Historia del desarrollo de Japón hacia el sur*, escrito por Yasusato Nobu, la historia del reino de Ryūkyū es presentada como la tradición del desarrollo de “Japón” hacia el sur. Es decir, el destino japonés de expansión hacia el sur era justificado como “tradición”.

MIRADAS DE LOS OCUPANTES: EL CASO DE LOS ESTADOS UNIDOS

El 1 de abril de 1945, cuando las fuerzas militares estadounidenses desembarcaron en la isla de Okinawa, además de entablar una batalla comenzaron a concentrar a los okinawenses en campamentos de refugiados. Antes de desembarcar en Okinawa, el Ministerio de Marina de los Estados Unidos había redactado los documentos fundamentales para la política de ocupación de Okinawa en 1944:

A pesar de las relaciones cercanas entre los japoneses y los isleños de Ryuku, y su parentesco lingüístico, los japoneses no creen que la gente del archipiélago sean iguales respecto a la raza. Son vistos como si fueran los primos pobres del campo, [...] y son, en consecuencia, discriminados de varias formas. Los isleños, por su parte, no tienen un sentido de inferioridad; por el contrario, sienten orgullo de sus propias tradiciones y de sus relaciones duraderas con China.²⁴

Los estadounidenses estaban enterados de que los japoneses veían a los okinawenses con miradas desdeñosas: “The islanders in general may be expected to feel somewhat less hostile toward Americans than the inhabitants of Japan proper”.²⁵ Aquí podemos percatarnos de cuánto interés tenían las fuerzas armadas estadounidenses en las relaciones de los okinawenses con los japoneses, y del hecho de que para facilitar la ocupación los norteamericanos prestaran atención a la tensión entre ambos y hasta la encontraron favorable para su política de dominación, como los investigadores lo señalan en el documento. Por medio de estas investigaciones los ocupantes planearon la ocupación, y a fin de controlar a la población local —lo cual facilitaría la explotación de los terrenos y su mantenimiento como bases militares—, se les ocurrió separar esta región de Japón y

²⁴ Office of the Chief of Naval Operations, *Civil Affairs Handbook: Ryukyu (Loochoo) Islands (OPNAV 13-31)*, 1944, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

convertirla en proamericana, definiendo su identidad como ryukyuen-se (o de “Loochoo”) y elogiando la “particularidad” de la cultura tradicional okinawense. Así fue como la cultura fue llevada al escenario de la política militar. Tal intención es expresada muy claramente, por ejemplo, en las palabras del oficial estadounidense Ford:

Se dice que los espectadores okinawenses se identifican completamente con los personajes en el escenario, y que les gusta ver el teatro más que comer. [...] Y si prometerles representaciones de teatro llega a ser un motor importante para darles ánimo, esto será un medio efectivo para conseguir su colaboración con el gobierno militar. [...] Poco después de haber desembarcado en Okinawa, llegó la buena ocasión de aprovechar el interés de los okinawenses por ver obras de teatro. [...] Llamamos a un hombre designado para alcalde y le propusimos lo siguiente: les autorizarían realizar una función recreativa a condición de que la población en el campamento de refugiados de Ishikawa colaborara con el gobierno militar en todos los aspectos sólo durante un mes. [...] La noticia se difundió con rapidez increíble. A ojos vistas se calmó el ambiente de tensión y las caras de los pobladores resplandecían.²⁶

Por su parte, el pueblo local tomó parte de manera activa en las políticas de ocupación y también los artistas en las políticas culturales, ya que en el renacimiento de la cultura encontraron la esperanza para su futuro:

En la actualidad, vivimos bajo el régimen militar estadounidense, es muy evidente que también estaremos gobernados por ellos en el futuro como dice el periódico de última hora, si no desarrollamos nuestra cultura como hombres cultos en estas circunstancias, parece que el destino del porvenir de Okinawa será muy preocupante. [...] queremos tener la

²⁶ Palabras de Ford, oficial del gobierno militar estadounidense, citadas en un artículo del periódico *Okinawa Taimusu*, escrito por Miyagi Etsujirō. *Okinawa Taimusu*, 26 de enero de 1982.

gran esperanza de ser mejores okinawenses, asimilando las culturas del mundo en forma activa. [...] Al mismo tiempo que guardamos y fomentamos el arte ryukyense tradicional, tenemos que introducir, entender e investigar el nuevo arte mundial y aún más, debe de haber un proceso de creación el cual *ryūkyunicemos*.²⁷

A medida que se iba intensificando la violencia neocolonialista estadounidense a partir de principios de la década de 1950, esta actitud de los “ocupados activos” proamericanos se iba convirtiendo en una actitud projaponesa rechazando el dominio a manos de una “etnia forastera”. En la candente época de la campaña okinawense de Retorno a la Patria (Japón) de los años sesenta, muy raras veces mencionaban la participación activa de la parte okinawense en las políticas culturales del gobierno militar estadounidense; hasta se solía considerar a los okinawenses como víctimas pasivas, dóciles y juguetes del egoísmo imperialista de las potencias militares. Como mencionó el oficial Watkins: “el gobierno militar es el gato y el gobierno civil de Okinawa es el ratón. El ratón no puede jugar sino dentro de los límites que el gato le permita”.²⁸ Si bien no podemos menospreciar la violencia neocolonialista de las potencias, tampoco podemos ignorar las tácticas que el ratón utiliza. Lo que no reconoce ni la subjetividad de “*ryūkyunizar* la cultura” ni el valor de la participación en las políticas culturales del gobierno militar, y que reduce el potencial de los ocupados sólo a la pasividad para interiorizar las ideas neocolonialistas y reproducirlas. Aunque casi siempre el ganador sea el gato en el conflicto entre el gato y el ratón, en la arena de la pugna por la hegemonía cultural, la victoria y la derrota están complicadamente enmarañadas.

²⁷ Es un artículo redactado por el departamento de cultura en 1947, citado en *Ryūkyūshiryō dai9shū bunkahen1* (Documentos de Ryūkyū, Colección 9 sobre la cultura 1), Okinawa, Ryūkyūseifu bunkyōkyoku, 1965, pp. 6-10.

²⁸ Masahide Ōta, *Okinawa no teiō: kōtōbenmukan* (El soberano de Okinawa: el alto comisionado), Tokio, Asahishinbun-sha, 1996, p. 79.

MEDIOS COLONIALISTAS DE DOMINACIÓN
Y MEDIOS POPULARES DE RESISTENCIA

Citando a Frantz Fanon y a Gabriel Entiope, el okinawólogo Tomiyama Ichirō señala que la práctica de los bailes y las canciones de los oprimidos connota la fuerza potencial de resistir los deseos de los colonizadores y destruir su idea de que saben todo de “esa chusma”, los colonizados. Primero, Tomiyama se refiere a la violencia de las miradas hacia los otros:

A propósito, al intentar percibir el poder de los gestos nos percatamos de la existencia de miradas que procuran hacer que la danza permanezca como un simple espectáculo legítimo, en otras palabras, miradas que se deben desterrar. Además, tales miradas son circunstancias que Fanon llamó “cosificación” y que están relacionadas con el racismo en el colonialismo. Son las miradas que surgen en la situación en que siguen cotidianamente los asesinatos y la explotación de la tierra, y que dicen: “yo conozco los gestos y los pensamientos que definen a esa chusma”. Miradas que preestablecen la comprensión de “conozco muy bien a esos tipos” o “sé que ellos son así”. Miradas que creen absurdamente que los gestos de ellos son comprensibles de antemano.²⁹

De esta manera, Tomiyama señala que una vez que tal “posibilidad de comprensión” se convierte en “imposibilidad de comprensión” sale a la luz la violencia racista por parte de “los que se creen que sí saben de ellos”, resentidos porque su comprensión preestablecida de “esa chusma” — la fantasía — ha sido desmentida.³⁰ Además

²⁹ Tomiyama Ichirō, “Okuni wa?” (¿De dónde es usted?), *Oto no chikara* (El poder del sonido), Tokio, Inpakuto-shuppankai, 1998, pp. 9-10.

³⁰ Esta parte de su señalamiento nos hace evocar las palabras de Erving Goffman: “La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. [...] Mientras un extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás [...]”

de Octave Mannoni, quien insistió en la inevitabilidad de la dominación colonialista, Tomiyama menciona la intervención de la “instrucción”, *kyōdō* 教導, de la manera siguiente:

Teniendo en cuenta ese “yo sé”, Mannoni subraya lo siguiente: “nosotros debemos instruirlos a ellos de acuerdo con el camino correcto para que salgan de la inferioridad”. La instrucción es una operación con la que los colonizadores intentan mantener sus deseos cuando la fantasía se destruye y el racismo se asoma.³¹

En el Japón del régimen de guerra, todo tipo de expresión era sometido a un severo control por parte del Estado mediante una reglamentación jurídica, la Ley para el Mantenimiento del Orden Público, la cual fue modificada en 1941, después de su promulgación en 1925, así que los policías iban a vigilar a todas partes, y por aquí y por allá sus miradas eran omnipresentes. Más tarde, desde que las fuerzas armadas estadounidenses arribaron a Okinawa en 1945, el gobierno militar norteamericano reemplazó al Estado japonés en el control del pensamiento, y la existencia de vigilancia y censura en la región prosiguió de todas formas. Tales miradas de vigilancia no solamente se hallan fuera de los individuos como las miradas de los otros, sino que existen en la mente individual como las miradas *panópticas* que menciona Michel Foucault. Como hemos visto antes, a partir de la Renovación Meiji, para liberarse de la discriminación y el prejuicio de los que eran objeto por parte de los japoneses y para elevar su posición social, los okinawenses interiorizaron la perspectiva de los otros, las élites japonesas, perspectiva basada en la instrucción: “nosotros los japoneses debíamos de ilustrarlos a ellos, los okinawenses, para que se liberaran de la inferioridad”. De esta mane-

De esta manera Goffman señala que el extraño debe actuar según el atributo esperado, porque si no va a causar miedo. Erving Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 11-12.

³¹ Tomiyama, “Okuni wa?”, *op. cit.*, p. 17.

ra, la voluntad y la esperanza de ser “buen japonés” se interiorizaron por medio de la “educación” cotidiana.

A pesar del poder de la “educación”, Tomiyama indica que en el acto cotidiano de la enunciación se encuentran actitudes con las que rechazan ser representados como los no okinawenses planeaban de antemano y presentarse como éstos esperan:

No obstante, cantar, igual que bailar y decir algo, es una práctica ejecutada a través de la emisión de la voz y el movimiento del cuerpo. En este punto cabe percibir que existe la actitud posible de convertir la danza legítima en reclamar [...] e inquietar a la gente que cree que “conoce a esa chusma” y en hacer pedazos la pregunta: “¿quién eres tú?”.³²

El acto de rechazar ser representado connota recuperar su subjetivación en la autorrepresentación, inquietando a los dominadores, poniendo en tela de juicio la definición, la teoría o la imagen establecidas por éstos hasta subvertirlas o derribarlas. Es una práctica de la resistencia a ser instruido/domesticado por el poder colonialista y a estar permanentemente en la imposibilidad de “conocer a esa chusma”. Como una muestra de las acciones cotidianas de la enunciación para la resistencia, presentaré el “arte de la risa” que un comediante amateur okinawense llamado Onaha Būten 小那覇舞天 desplegó en la Okinawa del siglo XX, enfocando su vida y práctica artística, y algunos de los herederos contemporáneos de su arte.

EL ARTE DE LA RISA COMO TÁCTICA DE RESISTENCIA

En su vida que va de 1897 a 1969, Onaha Būten desarrolló su “arte de la risa”, consistente en el *mandan*,³³ las canciones, el teatro clásico

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ *Mandan* es un tipo de arte interpretativo popular que consiste en decir algo

ryukyense o la parodia del teatro moderno ryukyense y el japonés, y atravesando esos distintos géneros persistió en hacer reír a la gente, sobre todo de Okinawa. Sus “actividades” no se limitaron al escenario ante el público, sino que Būten deslizó el arte de la risa en todos los escenarios de su vida cotidiana. Teruya Rinsuke, supuesto “discípulo” de Būten, atestigua que “seguramente el maestro Būten lo hacía pensando hasta qué punto podría hacer una crítica al poder con el arte de la risa”. Si es así, para Būten la práctica del arte de la risa en la vida cotidiana puede haber sido un tipo de táctica para expresar su desobediencia, su resistencia al poder que lo empujaba hacia la muerte orgullosa en la guerra por el *tennō*, hacer objeciones a las opiniones de las autoridades o luchar pacíficamente, involucrando a la gente en el debate para que cambiara el mundo por medio de la comprensión del pasado y el presente.

Expongo como ejemplo una de sus obras; se trata de *Sekai man'yū* 世界漫遊 (lit., recorrido por el mundo), creada y presentada supuestamente alrededor de 1941 en la ciudad de Kadena, Okinawa, donde él vivía en aquella época. En ésta aparecen dos personajes: un señor instruido de la tercera edad y un pescador atolondrado, llamado Mankū, originario de Itoman, un pueblo de pescadores. Un día Mankū naufraga y, aprovechando esa ocasión, yendo a la deriva, recorre sin dinero varios países del mundo:

Sr.: ¿A qué países llegaste?

Mankū: A Indūmāmī [guisantes, en el idioma okinawense].

Sr.: Sería Indo [India, en japonés].

M.: Me he hecho amigo del hombre más importante de ese país, era un anciano flaco con unos quevedos puestos.

Sr.: ¿Cuál es su nombre?

gracioso, humorístico y chistoso, a veces con tono de sátira o crítica a problemas de actualidad. Este género nació a finales de la era Taishō (1912-1926) en las salas de variedades y, a diferencia del *manzai* 漫才, normalmente es representado por una persona que ocasionalmente es acompañada con canciones y música de *shamisen*.

- M.: Es Ganjūbā [tía sana y fuerte, en el idioma okinawense].
 Sr.: Te referes a Gandhi. Es un gran hombre. Para salvar la India aguanta cualquier sufrimiento. Él también puede ayunar.

[---]

- Sr.: ¿A dónde fuiste después de Francia?
 M.: Fui a Koitsu [lit., este tipo, en japonés].
 Sr.: Adonde fuiste no se llama Koitsu sino Doitsu [Alemania, en japonés, también quiere decir “quién”].
 M.: ¿Ah, sí? Bueno, era un país raro, el primer jefe de ahí se llama Hittorā [Hitler]. Le pregunté que por qué tenía ese nombre y me dijo que porque atrapa [hittorā, en el idioma okinawense] aquel país y también se apodera del país, por eso se llama Hittorā.
 Sr.: ¿A dónde fuiste después de Doitsu?
 M.: Fui a Kirigirisu [una especie de saltamontes, en japonés].
 Sr.: Querrás decir Igrisu [Inglaterra, en japonés].
 M.: En el mundo hay cosas raras. La persona superior de Inglaterra es okinawense, se llama Chā *uchā chirū* [en idioma okinawense, Chirū quien vende el té].
 ¡Puedes creer que era Chirū quien había vendido [uchā] el chā [el té] en el castillo de Shuri!
 Sr.: No digas tonterías. No es Chā *uchā chirū* sino Chāchiru [Churchill, en japonés].³⁴

Sobre esta pieza, Teruya Rinsuke señala lo siguiente:

A medida que escuchan, los oyentes comprenden que este Mankū de Itoman es completamente iletrado y analfabeto. Y este hombre iletrado temerariamente viaja por el mundo y luego habla como una cotorra en

³⁴ Onaha Būten, “Sekai man’yū” (Recorrido por el mundo), *Okinawamandan Būten warai no sekai* (Mandan de Okinawa, el mundo de la risa de Būten), vol. 2, Okinawa, B/C Record, 2002.

su dialecto itomanese de siempre degradando a su propio nivel a todos aquellos a quienes ha visto durante el viaje. Aquí está la gracia de esta pieza. [...] Antes que nada, es muy ameno que el precursor del recorrido por el mundo sea un *uminchū* (pescador en el idioma okinawense) de Itoman. Hoy en día los precursores que extienden sus actividades en el extranjero son la diáspora china, y la idea del maestro Būten es que siguiendo a estos chinos los itomaneses de Okinawa no tardarán en desplegar sus actividades en el mundo entero.³⁵

Bajo el régimen de guerra, Alemania, país aliado de Japón, representaba la civilización occidental, por lo que se ponían películas alemanas como propaganda de su modernidad. En estas circunstancias los humoristas se exprimieron el cerebro para satirizar un objetivo eminente en forma graciosa e implícita y desarrollaron técnicas de humorismo. En *Sekai man'yū*, de Būten, en contraste con *La vuelta al mundo en ochenta días*, de Julio Verne, el viajero protagonista es el atolondrado pescador itomanese Mankū, quien viaja por el mundo sin tener ni un centavo. Como Teruya lo interpreta, en la imaginación de Mankū, hombre simple y franco, todos los países y las personas importantes quedan igualados al mismo nivel en que está él. Este pescador okinawense comprende el mundo a través de su cosmovisión basada en la lengua okinawense; de esta manera, identifica a Churchill con Chirū, vendedora okinawense de té, y considera a Hitler un usurpador, pero todos esos personajes conocidos, como Gandhi, Hitler, Churchill y Mussolini, son colocados en el mismo horizonte como si fueran sus amigos. Las palabras pronunciadas, que al parecer son puros disparates, en cierto modo revelan de manera ingenua y no deliberada un aspecto de la realidad no mencionado abiertamente, sobre el cual otros medios informativos como la prensa solían hablar en tono de alabanza. A pesar de la presencia de la

³⁵ Teruya Rinsuke, *Sekai man'yū* (Recorrido por el mundo), *Okinawamandan Būten warai no sekai* (Mandan de Okinawa, el mundo de la risa de Būten), vol. 2, Okinawa, B/C Record, 2002.

policía japonesa que inspeccionaba la obra acompañada de un intérprete que hacía la traducción al idioma japonés, *Sekai man'yū* fue escenificada en el idioma okinawense y provocó la hilaridad entre el público okinawense. Se puede suponer que, marginadas de la “comunidad imaginaria de la risa”, las autoridades fracasaron en capturar el verdadero sentido de la obra por no poder descifrar bien el toque de humor que le da el idioma okinawense; así fue como consideraban que este género cómico okinawense y su autor e intérpretes eran “insignificantes” y que no podían ejercer ninguna influencia, mala o buena, sobre la población; así fue como las obras disfrazadas ingeniosamente de inocuidad, como *Sekai man'yū*, pudieron escapar de la censura.

Según las palabras de James Scott, este arte de la risa es *el discurso oculto*, se trata de una política del disfraz que se ejerce públicamente pero que está hecho para contener un doble significado, y que es una forma ideal para la resistencia cultural. Scott define como *discurso oculto* aquel que se despliega como opinión y sentimiento verdadero solamente en el ambiente privado entre los íntimos, y dicho discurso, aunque se desarrolla en un espacio público, tiene otro sentido implícito. El discurso oculto es el contrapunto del *discurso público*, el cual es el reflejo del discurso de la clase dominante y la opinión oficial y que abiertamente se desarrolla en el espacio público. Según Scott el discurso oculto surge del grupo o de la comunidad de la clase dominada y es una forma de lucha simbólica contra muchas formas del poder; es una táctica de supervivencia y una forma de resistencia práctica. Va de lo aparentemente inocuo a lo evidentemente subversivo, aun cuando se vea insignificante, una serie de las prácticas de resistencia del discurso oculto será una gran fuerza para oponerse al poder de la clase dominante.³⁶

³⁶ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, México, Era, 2000. Scott define el discurso público como “una conducta del subordinado en presencia del dominador” que va casi siempre a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes (pp. 27-28), así como un tipo de

La risa se basa en el supuesto de que los espectadores y los artistas comparten el mismo tiempo-espacio y la misma cosmovisión con la que descodifican del mismo modo la implicación del texto. Los que no comparten el modo de descodificar se quedan fuera, y los que pueden reír con el humor del chiste constituyen la comunidad momentánea de la risa. En este sentido, el público okinawense formó su propio mundo colectivo riéndose de la comicidad que veían en las obras, mientras que los japoneses que las presenciaban se reían de la

discurso que “adopta como punto de partida el halagador autorretrato de las élites (p. 42). Por otro lado, él define el discurso oculto “como la conducta de la cultura disidente ‘fuera de escena’, más allá de la observación directa de los detentadores de poder”, por ejemplo, odiar y maldecir a los dominadores y expresar su cólera, sus deseos de venganza, la dignidad y la autoafirmación de sí mismos, todo lo cual normalmente deben tragarse cuando están en presencia de los dominadores; asimismo “secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (pp. 28 y 168). Esta teoría también aclara tres características del discurso oculto: *a)* el discurso oculto es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores; *b)* no contiene sólo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas; *c)* la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. Sin embargo, él presenta otro tipo de discurso oculto, que se encuentra estratégicamente entre el discurso público y el oculto. “Se trata de una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores”. Y dice: “en esta definición caben perfectamente los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones, los ritos, los códigos y los eufemismos: en fin, buena parte de la cultura popular de los grupos subordinados (p. 43)”. Aún más, agrega que esta parte de la cultura popular abarca una amplia gama de la cultura oral como la canción popular. Las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita, aparecen en formas fugaces y son ideales para la resistencia cultural. Cada actualización es única en lo que se refiere al momento, el lugar y el público, y todas las actualizaciones son diferentes entre sí. Una canción posiblemente subversiva, por ejemplo, “se puede interpretar de muchísimas maneras, desde la aparentemente inocua ante un público hostil hasta la claramente subversiva ante un público simpatizante y seguro. Los que conocieron antes la interpretación más subversiva apreciarán el sentido escondido de la versión inocua” (pp. 192-194).

jocosidad consistente en los disparates de las obras, sin percatarse de que en realidad estaban riéndose de ellos.

No sólo las obras que él creó e interpretó eran “arte de la risa”; su humor desbordaba el escenario. Según Onaha Zenjin, el primer hijo de Būten, alrededor de 1938 en la pared del baño para caballeros de la clínica dental que Būten atendía estaba pegado un cartel escrito por su padre: “Proclama. A todos. Procuren disparar su cañón, artillería ligera y obús, lo más cerca posible examinando bien el blanco para que acierten en él y no causen daño indiscriminadamente en la zona de hormigón. El Comandante del Ejército de la Orina”.³⁷

En 1937 ya había estallado la guerra entre China y Japón, y en 1938 se expidió la Ley de Movilización Nacional con la que el Estado adquirió legalmente el poder para aplicar todos los recursos materiales y humanos a la ejecución de la guerra; así fue como el régimen de guerra se estaba fortaleciendo. En tales circunstancias, en el baño de la clínica el cartel provocaba la risa comparando la orina con la artillería, que con “indiscriminado ataque” causaba gran daño en la tierra. Aun cuando para el Estado de aquella época la figura del militar era inviolable, en el baño de la clínica de Būten fue degradada, o mejor dicho igualada con la orina. De esta manera él desmitificó la guerra misma.

Onaha Būten no dejó de ejercer su arte, incluso cuando el “tifón de acero”³⁸ debido al ataque del ejército estadounidense bramaba durante la batalla de Okinawa; así fue como lo interpretó en la cueva donde se había refugiado. Y cuando fue evacuado al campamento de refugiados que las fuerzas armadas estadounidenses instalaron después de embarcar en Okinawa, ahí reanudó su arte interpretativo. Aquí tenemos una canción llamada *Balada de Ishikawa*, escrita en el

³⁷ Sogabe Tsukasa, *Warau Okinawa: uta no shima no onjin Onaha Būten den* (Un benefactor de las islas de la risa: la leyenda de Onaha Būten), Tokio, Ekusuna-rejji, 2006, p. 139.

³⁸ El “tifón de acero” se refiere a la batalla de Okinawa; esta expresión implica cuán feroz fue.

idioma japonés estándar, que narra el ambiente de la ciudad de Ishikawa de aquella época:

Dos, nosotros dos paseamos por la arena, cubiertos de arena hasta dentro de los zapatos, claro, sí, porque aquí es Ishikawa, Ishikawa, la ciudad de piedras, de arena y de polvo, ¿no? ~ふたつとせ、ふたり散歩も砂のうえ、靴の中まで砂だらけそれもそうじゃないか、石川石川、石と砂と埃の町ではないかいな

Tres, en la lejanía se extiende la ciudad de retretes, retretes modernos de bidón, claro, sí, los comandos especiales de ataque³⁹ que sacan los excrementos con entusiasmo van a ser consagrados en el santuario Yasukuni mañana, ¿no? ~みつとせ、みわたすかぎり便所町、ドラム缶の近代トイレそれもそうじゃないか、やっさやっさと汲み出す特攻隊 あすは靖国参ろじゃないかいな

Cuatro, Ishikawa de noche, ciudad del amor, pasando de cruce en cruce, ¿no se escucha, “I love you, You love me, Give me cigarette!”? ~よつとせ、夜の石川恋の町、あの辻この辻立ち寄れば、アイ・ラブ・ユー ユー・ラブ・ミー、ギブ・ミー・シガレット てな調子じゃないかいな⁴⁰

La *Balada de Ishikawa* fue creada supuestamente entre 1945 y 1946.⁴¹ Hoy en día esta canción no sólo hace que la gente de la localidad sienta nostalgia por ese periodo caótico de Ishikawa, sino que también es muy valiosa para darnos a conocer bien las circunstancias de la ciudad en aquella época. Carente de la infraestructura indispensable, la ciudad estaba llena de polvo y de retretes de bidón. La escena nos hace pensar en las dificultades a las que los okinawenses hi-

³⁹ Los comandos especiales de ataque, *tokkō-tai* 特攻隊, son los comandos suicidas, también conocidos como *kamikaze* 神風.

⁴⁰ Esta canción es una cita del cuaderno original manuscrito de Onaha Būten.

⁴¹ Taira, Jin'ichi, “Miyamori-kō jidai no omoide” (Mis recuerdos de la época cuando yo estaba en la escuela de Miyamori), *Ishikawashishi* (Historia de la ciudad de Ishikawa), Okinawa, municipio de la ciudad de Ishikawa, 1975, p. 324.

cieron frente; a pesar de eso, entre las frases humorísticas se percibe el vigor de la gente para superar tales dificultades, el amor por la ciudad y la esperanza de un porvenir brillante, al mismo tiempo que la ironía sobre las costumbres okinawenses se iban americanizando.

Entre todas, la tercera estrofa compara a las personas, quienes están sacando excrementos de los retretes, con los *tokkōtai* (comando suicida) durante la guerra, ya que ambos asumían las tareas que nadie quería hacer; nos sugiere la ironía mordaz hacia el antiguo Imperio japonés que, prometiendo a sus “súbditos” que después de todo podrían descansar en paz en el santuario sintoísta Yasukuni 靖国 como *eirei* 英霊 (gran alma del soldado muerto en la guerra), los forzaba a sacrificarse por el *tennō* en la guerra Asia-Pacífico. Por medio de la comparación de los *tokkōtai* con una labor repugnante que no tiene recompensa, la canción nos hace imaginar las penas y el dolor de los jóvenes soldados que fallecieron en la guerra, y también la irresponsabilidad del Estado que se comportaba como si le bastara sólo con consagrarlos —o representarlos como algo consagrado— en el santuario Yasukuni para recompensar su sacrificio. De esta manera, a través de la *Balada de Ishikawa* Būten degrada el valor de la “muerte de sacrificio considerada como una joya por el Estado”, el *gyokusai* 玉碎, a la que el Estado había obligado al pueblo japonés, poniendo en tela de juicio su verdadero valor, al mismo tiempo que eleva el valor de una labor repugnante pero indispensable para vivir. En este punto, estas dos actividades, la primera es la muerte justificada por la política estatal, la cual reduce todos los asuntos personales al principio tennoísta, y la segunda es una práctica de supervivencia, se yuxtaponen de igual a igual. La primera tiene que ver con quedar destrozado “puramente” en el cielo y es equiparada con la segunda, extraer excrementos, para sobrevivir “sucio y vigorosamente” en la tierra, el *gazen* 瓦全, que implica literalmente “sobrevivir como teja”. Así en la *Balada de Ishikawa* se refleja la filosofía de Onaha Būten, una “filosofía orgánica” de la vida que abarca la muerte como algo reciclable para revivir, y con esta canción Būten trabaja una vez más

como *trickster* que subvierte el mundo de los valores y nos propone uno nuevo.

Onaha Būten, quien siempre fue un excelente estudiante y después se convirtió en un personaje importante del lugar, fue uno de esos numerosos okinawenses brillantes y aplicados. Pese a eso, debido a que siempre decía cosas graciosas y hacía cosas singulares poniendo cara seria para hacer reír a la gente, era considerado como una persona excéntrica, difícil de entender totalmente, así que a sus espaldas algunas personas lo llamaban *furimun* 風流者, que en el idioma okinawense significa “bribón, imbécil o loco” y es utilizada normalmente en sentido negativo. Būten, quien normalmente era llamado “Būten-sensei (maestro Būten)” con mucho respeto, poniéndose dos máscaras contrastantes, la del “maestro” y la del “loco”, trascendió los límites de la “normalidad” y la “posibilidad de ser comprendido”. Esta actuación de Būten evoca al *trickster*, embustero o pícaro divino —que hace trucos o de una u otra manera desobedece reglas y normas de comportamiento—, que disfrazándose de ser comprensible se escapa de los que piensan a la ligera que lo entendieron, y sacando la lengua se ríe como si dijera que se atrevan a atraparlo. Cabe decir que este atrevido bufón okinawense se resistía a la intolerante seriedad llamada “instrucción” de la clase dominante hacia los dominados, a la docilidad de aceptar tal instrucción, que les era impuesta, y a su violencia, y se oponía a ella con sus disparates. De esta manera, al interrogar tanto a los mismos okinawenses como a los no okinawenses si comprendían Okinawa, Būten nos hace reflexionar en los conocimientos epistemológicos. Su actuación nos hace reflexionar en el acto de saber y nos hace recordar nuestra “imposibilidad de comprender”; pone en duda el valor y el orden establecidos, a menudo los subvierte y los desarticula, así nos encauza provisionalmente hacia el caos, así nos libera de las circunstancias cerradas, nos invita a participar en una red abierta, y a través de la desarticulación temporal del orden reanuda la construcción de los valores y el orden nuevos.

Lo que merece nuestra atención es que, tras la muerte de Būten, los comediantes okinawenses de las nuevas generaciones han venido descubriendo el valor del arte de la risa, lo han heredado y lo han reciclado estratégicamente dándole nuevos significados:⁴²

[En el programa de telecompras]

Director general Por último les presento un artículo de gran valor,
de la empresa: es éste, una *helipad*.

Presentador: Es muy elegante.

Director general Sí, cuando termine de construirse, los helicópteros
de la empresa: volarán en todas direcciones sin importar que sea
la medianoche o la madrugada, así que siempre
habrá mucha animación. El *gallirallus okinawae*
y el *sapheopipo noguchi*⁴³ se alegrarán.

Presentador: Suena divertido, como si todos los días fueran
de fiesta. Pero, es caro, ¿verdad?

Director general No, a toda la gente de aquí, Higashison, a quien
de la empresa: estoy agradecido, le haré un gran descuento
aunque me genere pérdidas, estoy dispuesto a
absorber el déficit. Este es su precio.

[En la pantalla aparece la cifra 0].⁴⁴

⁴² Teruya Rinsuke habla del *chanpurarizumu*, “la hibrididad okinawense”, insistiendo en que lo importante es el *rizumu* (ritmo) y jamás el *izumu* (-ismo) porque va contra todas las ideas doctrinarias; la compañía de comedia okinawense Shōchiku Kagekidan 笑築過激団 (Grupo radical de la risa) describió los perfiles reales de la vida de los okinawenses que vivían en Tokio; actualmente, la compañía de comedia Owaraibeigunkichi お笑い米軍基地 (La base militar estadounidense de la risa) escenifica la realidad de los problemas que enfrentan las zonas donde están instaladas las bases militares estadounidenses. Véase Takahashi, *Festejemos la vida...*, *op. cit.*

⁴³ El *gallirallus okinawae* y el *sapheopipo noguchi* son aves que habitan en Okinawa, sobre todo en el norte de la isla de Okinawa, incluida Higashison. Ambas están designadas como especie en peligro de extinción.

⁴⁴ Abe Kosuzu, “Hifu to hanpuku” (La piel y la repetición), *Zanshō no oto: Aja, seiji, ato no mirai e* (El sonido de las heridas subsistentes: hacia el futuro de Asia, la política y el arte), Tokio, Iwanami-shoten, 2009, p. 72.

Esta pieza corta fue presentada en febrero de 2008 durante una clase abierta ante la gente de la localidad, como resultado de los estudios sintéticos realizados por los alumnos del tercer grado de la Escuela Secundaria Municipal Higashi, situada en Higashison, al norte de la isla de Okinawa. Esta obra cómica de arte escénico fue adaptada del texto, muy conocido, *Telecompras* del grupo de la comedia okinawense *Owarai beigunkichi* お笑い米軍基地 (La base militar estadounidense de la risa), que desarrolla una crítica hacia las bases militares manteniendo la línea cómica orientada hacia la plebe. En el texto original de *Owarai beigunkichi* “el artículo” en venta es presentado a los clientes del archipiélago japonés, mientras tanto en el texto modificado por los alumnos de la secundaria, que en realidad se refiere a la aceptación dada por el alcalde para que se construya un helipuerto en la localidad, “el helipad” se pone en venta para los aldeanos de Higashison. Estos jóvenes atrevidamente plantean el problema local al que la gente se enfrenta, criticando aguda y abiertamente a las generaciones de adultos, incluida la de sus padres, que se resignan a aceptar la decisión del alcalde pensando que “no tiene remedio”, una situación en la que el apoyo financiero del Estado japonés a la municipalidad ya es un azote al amenazarla con negarle su apoyo si no acepta el plan estatal. Mediante esta práctica de la comedia, los alumnos muestran un problema local que es compartido por la comunidad, trascendiendo el tabú, y manifiestan que no son un sujeto pasivo sino un sujeto activo que se está expresando, con lo que nos indican la posibilidad de “otro futuro”.

BIBLIOGRAFÍA

- Abe, Kosuzu, “Hifu to Hanpuku” (La piel y la repetición), *Zanshō no oto: Aja, seiji, ato no mirai e* (El sonido de las heridas subsistentes: hacia el futuro de Asia, la política y el arte), Tokio, Iwanami-shoten, 2009.
- Appelman, Roy E., James M. Burns, Russell A. Gugeler y John Stevens,

- Okinawa: The Last Battle*, Washington D.C., Center of Military History, United States Army, 2000.
- Arashiro, Toshiaki, *Ryūkyū/Okinawashi* (Historia de Ryūkyū/Okinawa), Okinawa, Tōyō-kikaku, 2001.
- Arazato, Kinpuku y Ōshiro Tatsuihiro, *Kindai Okinawa no ayumi* (Los pasos de Okinawa en la época moderna), Tokio, Taihei-shuppansha, 1972.
- Archivo Prefectural de Okinawa, <<http://www.archives.pref.okinawa.jp/collection/2008/03/post-21.html>>.
- Būten, Onaha, “*Sekai man’yū*” (Recorrido por el mundo), *Okinawamandan Būten warai no sekai* (Mandan de Okinawa, el mundo de la risa de Būten), vol. 2, Okinawa, B/C Record, 2002.
- Fūzoku gahō* (Revista de las costumbres), núm. 269, Tokio, Tōyōdō, 1903.
- Goffman, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Hiyane, Teruo, *Kindaiokinawa ni okeru mainoritīnshiki no henshen*, Tokio, Fujiwara-shoten, 2003.
- Morton, Patricia, *Pari shokuminchihakurankai, orientarizumu no yokubō to hyōshō* (La exposición de las colonias en París: el deseo y las representaciones del orientalismo), Tokio, Brykke, 2002.
- Murai, Osamu, “Hanpuku suru kyokō: ‘nihonminzokugaku’ no genzai”, *Ekkyō suru chi6: Chi no shokuminchi – ekkyō suru* (Inteligencia transfronteriza 6: la colonia de la inteligencia – pasar la frontera), Tokio, Tōkyō daigaku-shuppankai, 2001.
- Nishizato, Kikō, “Kurikaesareru yogawari” (Los cambios repentinos del régimen), *Okinawaken no rekishim* (Historia de Okinawa), Tokio, Yamakawa-shuppansha, 2004.
- Office of the Chief of Naval Operations, *Civil Affairs Handbook: Ryukyu (Loochoo) Islands (OPNAV 13-31)*, 1944.
- Okinawa Taimusu*, 25 de septiembre de 1980 y 30 de agosto de 1983.
- Okinawadaihyakkajiten*, Okinawa, Okinawataimususha, 1983.
- Ōta, Chōfu, “Jinruikan o chūshi seshimeyo” (Prestemos atención al pabellón antropológico), *Ryūkyū Shinpō*, 11 de abril de 1903.
- Ōta, Masahide, *The Battle of Okinawa: The Typhoon of Steel and Bombs*, Okinawa, Kume-shobō, 1984.
- Ōta, Masahide, *Okinawa no teiō: kōtōbenmukan* (El soberano de Okinawa: el alto comisionado), Tokio, Asahishinbun-sha, 1996.
- Ryūkyūseifu Bunkyoōkyoku kyōikukenyūka (ed.), *Ryūkyūshiryō daikyūshū*

- bunkahen ichi* (Documentos de Ryūkyū, Colección 9 sobre la cultura 1), Okinawa, Ryūkyūseifu bunkyōkyoku, 1965.
- Ryūkyū Shimpō* (Periódico de Ryūkyū), 6 de abril de 2015, Okinawa.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, México, Era, 2000.
- Shimoda, Hiromi y otros (eds.), *Kochinda no minwa: jōkan, mukashibanashi hen* (Cuentos po pulares de Kochinda, tomo 1, Cuentos antiguos), Okinawa, Naha-shuppansha, 1985.
- Shin'yashiki, Kōhan, *Nihon no shōwasen: Okinawa no waraibanashi* (Colección de cuentos cómicos de Japón: cuentos cómicos de Okinawa), Tokio, Issei-sha, 1975.
- Sogabe, Tsukasa, *Warau Okinawa: uta no shima no onjin Onaha Būten den* (Un benefactor de las islas de la risa: la leyenda de Onaha Būten), Tokio, Ekusunarejji, 2006.
- Taira, Jin'ichi, "Miyamori-kō jidai no omoide" (Mis recuerdos de la época cuando yo estaba en la escuela de Miyamori), *Ishikawashishi* (Historia de la ciudad de Ishikawa), Okinawa, municipio de la ciudad de Ishikawa, 1975.
- Takahashi, Miyuki, *Festejemos la vida: el arte interpretativo de la risa de Okinawa como táctica de supervivencia y resistencia*, México, El Colegio de México, 2014.
- Taminato, Tomoaki, "Sotetsu jigoku no Okinawa" (Okinawa, infierno de la cica), *Okinawa ken no rekishi* (Historia de la prefectura de Okinawa), Tokio, Yamakawa-shuppansha, 1972.
- Teruya, Rinsuke, *Sekai man'yū* (Recorrido por el mundo), en el folleto de *Okinawamandan Būten warai no sekai* (Mandan de Okinawa, el mundo de la risa de Būten), vol. 2, Okinawa, B/C Record, 2002.
- Tōkyō Shimbun*, 7 de abril de 2013, <<http://asumaken.blog41.fc2.com/blog-entry-8456.html>>.
- Tomiyama, Ichirō, "Okuni wa?" (¿De dónde es usted?), *Oto no chikara* (El poder del sonido), Tokio, Inpakuto-shuppankai, 1998.
- Tomiyama, Kazuyuki, "Ryūkyū/Okinawashi no sekai" (El mundo de la historia de Ryūkyū/Okinawa), *Nihon no jidaiishi jūhachi: Ryūkyū/Okinawashi no sekai* (Historia de Japón 18, el mundo de la historia de Ryūkyū/Okinawa), Tokio, Yoshikawa kōbunkan, 2003.
- Yakabi, Osamu, "Kindaiokinawa ni okeru mainoritīnshiki no hensen" (El proceso del cambio de conciencia como minoría en la época moderna),

Ryūkyūbunkaken towa nanika (¿Qué es la esfera de la cultura ryukyuese?), Tokio, Fujiwara-shoten, 2003.

Yamada, Shōji, “Shokuminchi” (La colonia), *Iwanamikōza Nihon tsūshi: dai18kan kindai3* (Curso de Iwanami, Historia de Japón, vol. 8, La época moderna, 3), Tokio, Iwanami-shoten, 1994.

Yomiuri Shinbun (Periódico Yomiuri), 5 de abril de 2015, Tokio.

6 SUFISMOS SUBVERSIVOS

LAS REBELIONES SUFÍES COMO ELEMENTOS FORMATIVOS DEL LAICISMO KEMALISTA

Lucía Cirianni Salazar

La sangre pura de Kubilay refrescará
y reforzará la vitalidad de la República.

Mustafá Kemal *Atatürk*¹

La cuestión de las “rebeliones sufíes” en las primeras décadas de existencia de la República de Turquía sigue siendo un tema poco explorado pese a que dos casos (la “rebelión del Sheij Sa'id” de 1925 y “el incidente de Menemen” ocurrido en 1930) son no sólo muy conocidos sino que ocupan un lugar central en la historia oficial de Turquía como ejemplos del triunfo del secularismo kemalista ante los desafíos de los rebeldes “reaccionarios”. En este trabajo analizaré las razones detrás de la falta de información sobre otras reacciones sufíes a las reformas secularistas de la primera etapa de la república,

¹ Citado en Umut Azak, “A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey: The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930-31”, en Touraj Atabaki (ed.), *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris, 2007, p. 155. La traducción es mía.

así como la centralidad de esos dos eventos en el discurso histórico oficial con el fin de argumentar que, en más de una forma, los grupos sufíes desempeñaron un papel importante en la definición misma del *kemalismo* como ideología y como cultura política nacional. En este sentido, el capítulo entra en una conversación con el capítulo anterior sobre los procesos sociopolíticos e históricos que llevaban a una ‘resistencia’ a la secularización oficial, y con el primer capítulo sobre la ‘oficialización’ de la historia.

LA INVENCION DEL KEMALISMO: NOTAS INTRODUCTORIAS

La República de Turquía emergió en un contexto particularmente conflictivo en el que la discusión sobre las identidades políticas basadas en distintos criterios (la etnia, la lengua, la religión, la localidad, etc.), lejos de estar zanjada parecía atrapada en una ebullición permanente. Tras la derrota del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial, su territorio se vio fragmentado por el Tratado de Sèvres y repartido entre las naciones europeas triunfantes y sus aliados locales (principalmente Grecia y Armenia). Así, la guerra de independencia que desembocó en el Tratado de Lausanne en 1923, con el que se definió casi a cabalidad el territorio actual de la República de Turquía, se destaca, entre otras cosas, por dos características que aquí nos interesan: el surgimiento de un líder carismático, Mustafá Kemal *Atatürk*, y el carácter *defensivo* de la nueva república. Este último aspecto, no obstante, no era nuevo: la amenaza de la desintegración había pesado como una espada de Damocles sobre el Imperio Otomano durante décadas y su misma participación en la Primera Guerra Mundial se puede explicar como un último intento del gobierno otomano por construir alianzas con naciones occidentales que pudieran defenderlo de las ambiciones colonialistas de potencias rivales.²

² Véase, por ejemplo, el interesante argumento de Feroz Ahmad según el cual

La importancia de Mustafá Kemal como figura fundadora de Turquía le dio nombre a un proyecto político para la nueva república, el cual conocemos como “kemalismo”. El kemalismo, como se entiende hoy en día, parece una ideología anclada en conceptos claros que podrían resumirse en los seis puntos establecidos en los estatutos del Partido Republicano del Pueblo (al que en adelante me referiré como CHP, por sus siglas en turco) en 1935: republicanismo, estatismo, populismo, laicismo, nacionalismo y reformismo. Estos principios se impusieron con tal determinación como “ideología oficial” de Turquía, que a menudo se olvida el proceso de debates en el que se formularon.

En la historia oficial, el kemalismo aparece como un proyecto intrínseco a la persona de Mustafá Kemal *Atatürk* y, por lo tanto, como preexistente e incluso como condición de existencia de la República de Turquía, que tuvo que derrotar primero a las amenazas externas contra las que se luchó en la guerra de independencia y, posteriormente, contra las fuerzas “reaccionarias” internas que amenazaban con destruirla. Esta narrativa no sólo articula todo el engranaje del kemalismo en torno a la figura mítica del líder/fundador, negando los procesos sociales que lo anteceden y que lo exceden, sino que reifica al kemalismo, tornándolo en un ente ahistórico en sí mismo pero modelador de la historia. En este trabajo me concentraré principalmente en uno de los principios del kemalismo, su particular forma de laicismo (*laiklik*), con el objetivo de analizarlo desde una perspectiva marcadamente opuesta a la descrita anteriormente, esto

el gobierno del Comité de Unión y Progreso favoreció la posibilidad de una alianza con Gran Bretaña hasta el último momento, pero la indiferencia británica en un contexto tan turbulento como el de la Guerra de los Balcanes orilló al gobierno otomano a buscar una alianza con Alemania y a participar con esta última nación en la Primera Guerra Mundial. Feroz Ahmad, “Great Britain’s Relations with the Young Turks, 1908-1914”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1, Estambul, İstanbul Bilgi University Library, 2014, pp. 141-172.

es, como un concepto forjado en un contexto de debates históricos para establecer una ideología política oficial que trascendiera el contexto defensivo anticolonial.

El laicismo a menudo aparece mencionado como uno de los aspectos fundamentales del kemalismo, puesto que desde los primeros años de la república gran cantidad de las reformas implementadas atacaron directamente a las instituciones y líderes religiosos otomanos: en 1924 fue abolido el califato, en 1925 se ordenó el cierre de las *tekkes* sufíes y se aprobó la llamada “ley del sombrero”, que imponía el uso de ropa occidental (impidiendo así que se siguiera usando no sólo el *fez* sino los distintos tipos de turbantes que distinguían a los miembros de alto rango en las órdenes sufíes), y en 1928 se eliminó el artículo de la Constitución que nombraba al Islam como la religión oficial de Turquía. Estos son sólo algunos de los ejemplos más notables del proceso de reformas que caracterizaron a la formación de la nueva república y que han generado la sensación de contundencia del laicismo kemalista que, en última instancia, dependería de la “visión” de *Atatürk* sobre la nueva sociedad turca. Hülya Küçük resume esta forma de comprender ese momento histórico de la siguiente manera:

Mustafá Kemal quería una comunidad formada por individuos “libres” que se vieran a sí mismos como fuente de legitimidad. El Islam, por otra parte, une a la gente por la vía de leyes o *sociedades religiosas*. Esta diferencia de perspectivas hizo que fuera imposible aceptar a las órdenes sufíes en el nuevo régimen. Por lo tanto, a pesar de su apoyo a los nacionalistas y a su lucha, había que abolir a las órdenes sufíes.³

Vemos, pues, que en esta narrativa Mustafá Kemal opera como centro gravitacional de la nueva ideología, misma que aparece, así,

³ Hülya Küçük, “Sufi Reactions against the Reforms After Turkey’s National Struggle: How a Nightingale Turned into a Crow”, en Touraj Atabaki (ed.), *The State and the Subaltern...*, *op. cit.*, p. 124. La traducción y las cursivas son mías.

no como una construcción social mediada por debates, ambigüedades, diferencias y ansiedades, sino como un monolito construido por “la visión de un gran hombre”: la razón por la que un orden social que había operado durante siglos “tenía que” ser abolido deriva de que no fuese compatible con lo que *Atatürk* “quería” para su comunidad. Sin embargo, en el mismo párrafo aparece una sugerencia inquietante: que las reformas contra las órdenes sufíes se emprendieron *a pesar de* su apoyo a la causa nacionalista turca. Sobre esto último nos dice M. Hakan Yavuz que:

A pesar de los esfuerzos occidentales por utilizar al sultán-califa cautivo para neutralizar a la oposición nacionalista a la ocupación extranjera, las órdenes Nakşibendi apoyaron completamente la Guerra de Liberación turca. Turcos y kurdos lucharon lado a lado en la guerra, y musulmanes de regiones tan lejanas como la India les asistieron en nombre de una *yihad* defensiva. Esta faceta de la Guerra de Liberación fue después completamente elidida por los historiadores kemalistas, que buscaban borrar la memoria de las bases religiosas de la resistencia turca en este periodo formativo de la república.⁴

Así pues, me siento más inclinada a sugerir que la importancia de las acciones contra las órdenes sufíes en el contexto de la naciente república no radica en que se hayan emprendido *a pesar de* su apoyo a la causa nacionalista, sino precisamente *a causa de* ese apoyo. Si el grupo político más cercano a Mustafá Kemal había advertido la capacidad organizativa de las órdenes sufíes mediante su participación en la Guerra de Liberación, seguramente también habría advertido la posibilidad de que se convirtieran en rivales políticos muy fuertes. Visto desde esta perspectiva, la tarea que nos queda por delante es analizar un proceso de debates entre distintos proyectos sobre la forma que habría de adoptar la sociedad turca en la posguerra, y no un

⁴ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 139. La traducción es mía.

enfrentamiento entre dos unidades esencialmente antagónicas: el kemalismo (encarnado en o emanando de la persona de *Atatürk*) y el islam (representado por las “leyes y organizaciones” sufíes). En ese contexto de configuración del proyecto político hegemónico, como bien nota Yavuz, la construcción del discurso histórico adquiere particular importancia y, en este caso, la construcción de un discurso histórico “kemalista” se encargó de alienar a quienes habían formado parte de un mismo grupo en la etapa de la guerra en un proceso, por emplear el concepto de Uğur Ümit Üngör, de *desidentificación* con los disidentes.⁵

SUBVERSIONES VISIBLES

Como mencioné al principio del artículo, dos acontecimientos (la revuelta del Sheij Sa’id y el incidente de Menemen) gozan de un lugar protagónico en la historia oficial de Turquía como ejemplos de la victoria del kemalismo contra las organizaciones religiosas “reaccionarias”. La existencia de otras “revueltas sufíes”, aunque reconocida, ha sido analizada hasta tiempos muy recientes de un modo sumamente ambiguo que sugiere que se trataba de acontecimientos análogos a esos dos eventos y que, por lo tanto, no hace falta examinarlos en detalle. Considérese el siguiente pasaje del libro de M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*:

⁵ Véase Uğur Ümit Üngör, *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Londres, Oxford University Press, 2011. Este autor se enfoca principalmente en los grupos étnicos, en especial griegos, turcos y armenios, pero me parece que puede hacerse extensivo a las comunidades religiosas, dado que en muchas de las rebeliones contra las reformas las fronteras entre la comunidad étnica y la religiosa se confunden, como sucede en el caso de la rebelión del Sheij Sa’id de 1925, que a veces se representa como una rebelión kurda y en otras ocasiones como una rebelión sufí. La traducción es mía.

A pesar de las purgas oficiales de figuras e instituciones religiosas, la orden Nakşibendi logró liderar o incitar muchas rebeliones contra las reformas radicales. De acuerdo a Reşat Halli, entre 1924 y 1938 dieciocho rebeliones de este tipo tuvieron lugar en contra de las políticas draconianas del Estado y la orden Nakşibendi dirigió la mayor parte. [...] Las más importantes de estas rebeliones fueron la rebelión del Sheij Said (1925) y la rebelión de Menemen (1930). Estos incidentes, en particular la rebelión de Menemen, se han presentado en la historiografía oficial de la República como un choque entre “las fuerzas del oscurantismo y aquellas de la Ilustración”.⁶

Aunque este autor hace mención de “dieciocho rebeliones de este tipo” y cuestiona la explicación que se da sobre ellas en la historiografía oficial, al suponer que la rebelión del Sheij Sa’id y el incidente de Menemen son los ejemplos “más importantes” y que los otros casos son “de ese tipo”, una parte crucial de la narrativa kemalista se sigue reproduciendo en su comprensión de esa etapa de la historia turca. En la medida en que resulta difícil pensar la historia política turca sin estos anclajes fundamentales del kemalismo, podemos decir que lo que se estaba constituyendo a principios del siglo XX no era simplemente la ideología oficial de un partido o sector social sino una cultura política que excede/atraviesa las definiciones partidistas.

El primero de estos casos constituidos como “paradigmáticos”, la rebelión del Sheij Sa’id, ilustra una de las características que mencioné al principio respecto al movimiento que dio lugar a la República de Turquía: su carácter defensivo. En la guerra de independencia, grupos muy diversos se unieron en torno a una misma causa anti-colonial, pero su alianza en la guerra no implicaba que compartieran un mismo proyecto para el desenlace de la misma. En este sentido, aunque el Sheij Sa’id de Palu perteneciera a la orden Nakşibendi, la rebelión que lleva su nombre se explica principalmente por la inconformidad

⁶ Yavuz, *Islamic Political Identity...*, *op. cit.*, pp. 139-140.

de los nacionalistas kurdos ante las consecuencias del Tratado de Lausanne. Como explica Hülya Küçük:

El principal motivo detrás de la rebelión era la creación de un Estado kurdo independiente (en donde los principios islámicos, violados en la Turquía moderna, se respetarían). Este Estado independiente, que estaba otorgado en los artículos 62, 63 y 65 del Tratado de Sèvres, firmado el 10 de agosto de 1920, estaba en contra del *Misak-i Milli*, el objetivo de la Lucha Nacional. El caso de los kurdos no se mencionó en el subsecuente Tratado de Lausanne (firmado el 24 de julio de 1923), lo que fue una gran decepción para los nacionalistas kurdos. [...] Esta actitud dio lugar a una gran rebelión planeada por la Sociedad Azadi (Libertad), fundada en 1923 por antiguos oficiales, y por el Sheij Sa'id de Palu, que era muy influyente entre las tribus zaza. La insurrección se desató en Diyarbakır y se diseminó entre todas las tribus zaza y kormanji, pero las divisiones entre los kurdos se hicieron evidentes. Al final se empujó a los rebeldes kurdos hacia las montañas y el Seikh Sa'id fue aprehendido el 15 de abril de 1925. Él y sus cómplices fueron sentenciados a muerte por el Tribunal de Independencia en Diyarbakır el 29 de junio de 1925.⁷

Si bien la rebelión del Sheij Sa'id ilustra la dificultad (acaso la imposibilidad) de separar el elemento étnico del elemento religioso, por lo menos en una parte de las primeras reacciones contra el gobierno de la naciente república, ¿hasta qué punto es correcto calificar a esta revuelta como “sufi”? Una parte de la respuesta puede hallarse en lo que argumentamos antes respecto a que la guerra de independencia había probado la capacidad organizativa de los líderes sufíes y, por lo tanto, era a éste elemento al que más atención le prestó el gobierno turco, pero acaso haya que profundizar un poco más en la forma en que los nacionalistas turcos,

⁷ Küçük, “Sufi Reactions against...”, *op. cit.*, p. 129.

desde la época del Comité de Unión y Progreso,⁸ abordaron la cuestión de los kurdos.

El nacionalismo turco fue probablemente el último proyecto nacionalista de base étnica en florecer en el Imperio Otomano. Esto se debió en gran medida a que la sociedad otomana se organizaba en torno a identidades religiosas (el célebre sistema de *millets*) o comunitarias.⁹ En su mayoría impulsadas por las potencias europeas, las comunidades cristianas del Imperio (especialmente griegos y armenios) tenían ya una larga experiencia en la construcción de identidades políticas en torno a un criterio étnico-lingüístico cuando los musulmanes apenas empezaban a considerar algo semejante. La religión, entonces, ejerció un papel fundamental en la alianza de turcos y kurdos durante la guerra de independencia, pues si bien ya existían proyectos nacionalistas en ambos grupos, las fronteras étnicas entre los musulmanes de la región todavía no estaban (y acaso sigan sin estar) claramente definidas. Además, el proceso de invención del nacionalismo turco implicó en buena medida la asimilación de los kurdos, la negación de su diferencia, como ilustra el caso de Mehmed Ziyâ Gökâlp, uno de los intelectuales más prominentes del CUP. Sobre él nos dice Üngör:

Mehmed Ziyâ Gökâlp era un sociólogo, escritor y poeta de Diyarbakir. Estaba profundamente influenciado por el pensamiento europeo con-

⁸ El Comité de Unión y Progreso (CUP), más conocido en Occidente como el movimiento de los “Jóvenes Turcos”, fue la organización que encabezó la revolución que derrocó al sultán Abdülhamid II en 1908 y reinstauró la Constitución de 1876, que había sido suspendida por el mencionado sultán. Este grupo político, en particular el sector militar del cuartel general de Salónica (dirigido por Enver Paşa, Cemal Paşa y Talat Paşa) fue el primero en defender un proyecto de nacionalismo turco, es decir, de proponerse una idea de nación basada en la etnia y la lengua turcas, razón por la cual ha sido considerado un antecedente directo del kemalismo.

⁹ Véase Kemal Karpat, “The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East”, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Nueva York, Cornell University Press, 1988.

temporáneo sobre el nacionalismo, fue uno de los elementos más activos en el desmantelamiento de la identidad musulmana otomana y la emergencia del nacionalismo turco, y su obra fue particularmente influyente para la formación de la ideología de los Jóvenes Turcos. Su filosofía se basaba en el rechazo del otomanismo y del islamismo a favor de una síntesis única de nacionalismo turco musulmán.¹⁰

La mención de la región de origen de este intelectual no es baladí; al mencionar este dato, Üngör insinúa algo que después hará explícito: el origen kurdo de Gökalp, pues Diyarbakir ha sido históricamente una región de mayoría kurda. La combinación de su origen étnico y de sus ideas políticas lo llevó a emprender una investigación sociológica con el fin de facilitar la incorporación de la población kurda al proyecto nacionalista turco, tarea nada sencilla puesto que implicaba la paradoja de sostener una ideología nacionalista de base étnica y al mismo tiempo negar el criterio étnico que diferenciaría a turcos y kurdos. Su labor tenía, por lo tanto, un fuerte carácter personal, pues la solución de esta paradoja no era solamente algo que tenía que aplicar a un *otro* sino que estaba en juego su definición de *sí mismo*. En este sentido, Üngör relata que “negó las acusaciones de sus opositores respecto a que en realidad él era kurdo con poesía nacionalista: ‘Incluso si fuese kurdo, árabe o circasiano/; mi principal objetivo sería la Nación Turca!’”.¹¹

Más aún, las investigaciones de los científicos del CUP revelan hasta qué punto resultaba difícil construir y establecer la idea de la identidad turca, pues el significado que se le daba a la palabra “turco” muchas veces ni siquiera correspondía a algo que pudiéramos reconocer como la denominación de una etnia. Como ilustra nuevamente el estudio de Üngör:

¹⁰ Üngör, *The Making of Modern Turkey...*, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

Uno de los etnógrafos del CUP se fue en una misión de búsqueda de datos a las provincias orientales y reportó una conversación que le parecía característica de sus viajes: ‘Estoy en Erzurum. Es el banquete del 10 de julio. Estoy hablando con un dirigente en el sitio de construcción. En el momento justo, dije: “Padre, ¿eres turco?” El pobre señor parecía molesto por lo que tomó como una broma y replicó con tono suplicante:

“Por favor no diga semejante cosa. Yo soy musulmán”.

“Pero padre, ¿no son musulmanes los turcos? Es más, ¿no han sido los turcos quienes han protegido y mantenido vivo al islam?”

“Señor, cuando nosotros decimos turcos nos referimos a los kizilbash,¹² por favor no diga eso”.¹³

Aunque estos ejemplos ofrecen sólo un resquicio para asomarnos a las complejidades del proceso de creación de la identidad nacional turca, algo que está claro es que, desde antes de la fundación de la república, el proyecto de formación de una identidad turca ya implicaba la incorporación de los kurdos. Al tiempo que se inventaba una idea de “lo turco”, que no parecía tener antecedentes claros en las formas de autodefinición de las comunidades musulmanas de Anatolia, se buscaba olvidar la diferencia de la población kurda.

Cuando, pasada la guerra de independencia, algunos grupos kurdos se organizaron en torno a un proyecto que enfatizaba su diferencia étnica y religiosa (pues, como vimos, el proyecto de un Estado kurdo independiente también incluía una diferenciación en relación con el Estado turco en las políticas respecto a la religión), el gobierno turco eligió enfocarse en el elemento religioso para construir la imagen de los rebeldes como un otro: los rebeldes no eran enemigos del Estado turco porque fueran kurdos, sino porque eran “ignorantes”

¹² La palabra “kızılbaş”, “kizilbash” o “qizilbash” se refiere a tribus de Anatolia que combinaban el sufismo de la orden de Ardabil con el islam shi’í del Imperio safaví. Para obtener información más detallada sobre este grupo, véase: Stefan Winter, “The Kızılbaş of Syria and Ottoman Shiism”, en Christine Woodhead (ed.), *The Ottoman World*, Londres-Nueva York, Routledge, 2012, pp. 171-181.

¹³ Üngör, *The Making of Modern Turkey...*, op. cit., p. 39.

dirigidos por líderes “reaccionarios” de órdenes sufíes que usaban la religión como medio para alterar la unión y la paz de la república. Este discurso le permitió al gobierno de la naciente república reprimir a las primeras rebeliones kurdas contra el proyecto nacionalista turco sin abandonar la estrategia de negar la diferencia entre turcos y kurdos. De este modo, si bien el elemento de las organizaciones sufíes sin duda desempeñó un papel en la rebelión “del Sheij Sa’id” de 1925, el hecho de atribuírsela a un líder Nakşibendi y de representarla históricamente como una revuelta “suff” se vincula directamente con una estrategia de negación de las agendas nacionalistas kurdas y de incorporación de lo kurdo al proyecto nacionalista turco que antecedió al kemalismo y que contribuyó a su formación. Uno de los principales productos de este contexto de debates es la definición, central para el kemalismo, de un entendimiento particular de “lo reaccionario”:

[La palabra] **Reaccionario** se usa en el sentido de una actitud retrógrada de anhelo por el pasado, que defiende una vuelta atrás. Hay una imagen negativa de esto. La sinceridad es esencial en la religión. Es una tontería pensar que cada musulmán es un reaccionario y que el culto es [parte de] un movimiento reaccionario. También es una tontería afirmar que los defensores del laicismo son ateos. Para no caer en el error del fanatismo y el extremismo, uno debe ser capaz de preguntarse si entiende correctamente al otro. [...] Sin duda, los que quieran perturbar nuestra paz y unidad, sembrando enemistad entre nuestros ciudadanos, pueden explotar la religión y las instituciones religiosas para causar fanatismo.¹⁴

Esta idea de “lo reaccionario” que no busca excluir completamente a la religión sino controlarla habría de desempeñar un papel crucial en la narración de otro suceso que aparece como ejemplo de las

¹⁴ Sadık Tural, “La ley forma a la cultura”, en Zeki Hafizoğulları, *Laicism*, Ankara, Atatürk Culture Centre, 2000, p. XV. La traducción es mía.

“rebeliones sufíes” en el discurso histórico oficial turco: el “incidente de Menemen” de 1930. Umut Azak¹⁵ cita la narración de este evento tal como aparece en los libros escolares de Historia en Turquía:

Aquellos que estaban en contra de la república querían derrocarla y restablecer el viejo orden. No obstante, se dispersaron en cada intento pues la gran mayoría estaba decidida a proteger a la república. El Incidente de Menemen fue uno de esos intentos. Derviş Mehmed, una persona afiliada a la orden Naqshbandiyya, y un grupo de gente ignorante que lo seguía, llegaron a Menemen el 23 de diciembre de 1930; iniciaron un levantamiento en nombre de la religión. Martirizaron a Kubilay, un maestro y subteniente que intentó detener el levantamiento, cortándole la cabeza. Se envió a un grupo de soldados a esa población tan pronto como se supo del evento. Se aplacó al levantamiento. Los rebeldes fueron capturados, juzgados en una corte militar y castigados.¹⁶

Si el elemento de las reivindicaciones kurdas aparece relegado a un segundo plano en el recuento oficial de la rebelión del Sheij Sa'id, en el caso del incidente de Menemen el contexto de descontento está aún más escondido. En su reconstrucción de los hechos, Azak nota la relación entre el fracaso del primer intento de democracia multipartidista en Turquía y el surgimiento del “incidente de Menemen” como evento histórico magnificado por los medios de comunicación controlados por el gobierno turco.

Durante sus primeros años de existencia, la república de Turquía mantuvo un sistema político unipartidista en el que el CHP, con Mustafa Kemal a la cabeza, dirigió las reformas sobre las cuales se habría de construir una “nación moderna”. Una vez establecidas las prime-

¹⁵ Esta autora se ocupó de ofrecer una cuidadosa reconstrucción de los eventos del levantamiento de Menemen a partir de los registros de la corte marcial que juzgó a los rebeldes, que no es posible reproducir aquí por motivos de espacio pero cuya lectura recomiendo ampliamente.

¹⁶ Citado en Azak, “A Reaction to Authoritarian...”, *op. cit.*, p. 143.

ras reformas, parecía el momento de iniciar a la nueva república en el esquema democrático multipartidista, de modo que en agosto de 1930 se fundó el Partido Republicano Liberal (SCP, por sus siglas en turco). El fundador del nuevo partido fue Fethi Okyar, quien era cercano a Mustafá Kemal desde la escuela militar y en principio no pretendía constituir una oposición realmente desafiante para el CHP, pero la reacción de apoyo a la única alternativa al partido dominante fue abrumadora y reveló las tensiones reprimidas entre la población de Turquía.

Poco después de su fundación el SCP ganó un apoyo considerable, especialmente en Anatolia occidental, donde la región agrícola orientada a la exportación de Izmir y sus alrededores había sido golpeada por la depresión económica de 1929. Los campesinos y comerciantes de esta región, así como los grupos urbanos ilustrados que resentían el gobierno autoritario del CHP, expresaron su descontento por la vía del SCP. Estos últimos siguieron la estrategia de criticar la política económica del CHP. No obstante, en ausencia de cualquier otra vía, [el SCP] atrajo a todos los grupos anti-régimen, incluyendo a aquellos que se oponían a las políticas secularistas del gobierno. Las raíces del movimiento en contra del gobierno, especialmente en Anatolia occidental, alarmaron a los líderes del CHP, que culparon al nuevo partido de dejarse usar por “reaccionarios” y “enemigos del régimen”. Tras las elecciones municipales de octubre de 1930, los líderes del CHP aumentaron sus ataques al partido de oposición. Ya sin el apoyo de Mustafa Kemal, los líderes del SCP disolvieron su partido el 16 de noviembre de 1930.¹⁷

El proyecto de república del CHP no sólo no gozaba, como indica la versión oficial, del apoyo de las mayorías, sino que el surgimiento del SCP reveló la fuerza oculta de la verdadera oposición al régimen.

Es posible que el incidente de Menemen haya estado alimentado por el clima de oposición de 1930, pero la necesidad de justificar el

¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

regreso al sistema unipartidista es probablemente la causa de que este evento se haya puesto de relieve como ejemplo de las rebeliones desestabilizadoras de los “reaccionarios enemigos del régimen”. De este modo, aunque el incidente de Menemen ocurrió en diciembre de 1930, un mes después de la disolución del SCP, se le suele citar como uno de los *motivos* de la desintegración del partido de oposición, como vemos en un artículo de Feroz Ahmad: “Las manifestaciones a favor de Fethi Bey en Izmir en septiembre de 1930, seguidas por huelgas y *el incidente reaccionario en Menemen* en diciembre, *llevaron a la disolución*, por parte de sus fundadores, del Partido Republicano Liberal”.¹⁸

La disolución del SCP cerró las vías democráticas de expresión de la oposición y el fin violento del incidente de Menemen puso el ejemplo de lo que le podría suceder a quienes buscaran otras formas de oponerse al régimen. Sobre la campaña mediática que difundió la versión oficial sobre lo ocurrido en Menemen, Azak dice:

La prensa del gobierno le narró al pueblo el martirio de Kubilay de tal modo que los rebeldes aparecían como “reaccionarios” (*mürteciler*), “sediciosos” (*şerir*), “traidores” (*hainler*) y “salvajes” (*vahşiler*), que incluso habían bebido de la sangre del “oficial martirizado” (*şehit subay*). Las acciones brutales de los rebeldes se enfatizaron hasta tal punto que causaron un trauma leve entre el público lector de los periódicos. Las memorias de infancia del poeta Ceyhun Atuf Kansu ilustran este trauma y la consecuente autoidentificación con Kubilay:

Más que el aspecto político de este evento sangriento, me había impactado su naturaleza aterradora. Patios de mezquitas, derviches barbones, piedras ensangrentadas en los patios de la mezquita, banderas verdes, la cabeza [de Kubilay], todo eso estaba en mis sueños. Me des-

¹⁸ Feroz Ahmad, “The Search for Ideology in Kemalist Turkey, 1919-1939”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1, 2a. ed., Estambul, İstanbul Bilgi University Library, 2014, p. 184. La traducción y las cursivas son mías.

pertaba con miedo después de tales pesadillas... En los momentos más tensos del evento, mi alma se unía con Kubilay. Estaba unido, identificado con él.¹⁹

Estas imágenes violentas no sólo alienaban a los opositores al régimen y justificaban la continuación de una política autoritaria unipartidista, sino que, como nota Azak, evocaban, irónicamente, un lenguaje religioso al acudir a la figura del “mártir”, y despertaban los traumas de una sociedad que aún no se reponía del impacto de una sucesión de guerras devastadoras (principalmente las dos guerras de los Balcanes, la Primera Guerra Mundial y la guerra de independencia), haciendo equivaler la continuación del programa político del CHP con la estabilidad y la paz, y reviviendo el prestigio de Mustafá Kemal y su grupo como héroes de la independencia. Es en este sentido que *Atatürk* planteó el martirio de Kubilay como un acontecimiento que refrescaba y reforzaba la vida de la república.

El intento de transitar hacia la política multipartidista no volvería sino hasta 1950 e incluso entonces el surgimiento de proyectos alternativos a la ideología kemalista no estaría libre de violencia. Tres golpes de Estado a lo largo del siglo XX (en 1960, 1971 y 1980), aunque cada uno en situaciones distintas que no corresponde analizar aquí, recurrirían de un modo u otro a la idea de la “defensa de los principios de la república” contra el ataque de los “reaccionarios”. La forma de representar a las “rebeliones sufíes” en la historia oficial turca ha tenido, entonces, un papel fundacional en la definición de las estrategias de justificación de la dimensión autoritaria del kemalismo.

Por todo lo visto hasta ahora, como en el caso de la rebelión del Sheij Sa'id, se impone la pregunta sobre hasta qué punto el adjetivo “sufí” describe adecuadamente al incidente de Menemen y, como en el caso anterior, la respuesta no resulta sencilla puesto que, a pesar del contexto político que describí antes, sería incorrecto afirmar que

¹⁹ Azak, “A Reaction to Authoritarian...”, *op. cit.*, p. 155.

el evento no tuvo nada que ver con el sufismo, como quisieron insinuar algunos líderes religiosos de la época.

Los recuentos islamistas [del incidente de Menemen] se oponían a esta equivalencia entre Naqshbandis y fanatismo. Resulta interesante que lo hicieran sin cuestionar la categoría de “fanático” *per se*. Como los kemalistas, describían a Derviş Mehmed, el líder de los rebeldes, como un “fanático vulgar estereotípico” o como un “peón”, un “vagabundo” (*serseri*) o un “adicto al hashish” (*esrarkeş*) que no sabía lo que hacía. Estos escritores querían desasociar a los Naqshbandis, e incluso a los “musulmanes” en conjunto, del incidente al asegurar que los rebeldes “no eran verdaderos musulmanes” o que “los musulmanes no eran responsables del incidente”, sobre la base del argumento según el cual “ningún musulmán previsor hubiera tenido nada que ver con esa locura”. Irónicamente, los islamistas no se diferenciaban de los kemalistas en el intento de establecer una separación entre la forma correcta y la incorrecta de la fe o, por ponerlo de otro modo, entre musulmanes y fanáticos. En breve, tanto las versiones kemalistas como las islamistas veían a los rebeldes como peones ignorantes de una trampa naqshbandiyya o kemalista y ninguna de las dos le prestó atención a las motivaciones de los rebeldes.²⁰

Si bien es cierto que Derviş Mehmed y sus seguidores no eran en ningún modo *representativos* del sufismo turco o siquiera de la orden Nakşibendi, también lo es que sería difícil atribuirle representatividad a cualquier expresión de sufismo en la región, pues el término “suff” comprende tal variedad de fenómenos religiosos que incluso ha sido considerado por algunos expertos como un término imposible de definir cabalmente.²¹ De cualquier forma, me parece importante advertir que el discurso de este grupo de rebeldes sí estaba arti-

²⁰ *Ibid.*, p. 145.

²¹ Véase Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 11.

culado en una suerte de “lenguaje sufí” que reflejaba una resistencia cultural a las imposiciones secularistas del nuevo Estado. Umut Azak describe algunos de los elementos principales de ese lenguaje: la importancia del ritual del *dhikr* (“remembranza” de Dios), la interpretación de los sueños y la figura mesiánica del *Mahdi*.

El grupo que dirigió el levantamiento de Menemen había sido iniciado en la orden Naqshbandiyya por Derviş Mehmed. Este último interpretaba sus sueños y continuamente les decía que realizaran el *dhikr*, esto es, la recitación del nombre de Dios. [...] Durante su estadía de 15 días en Bozalan, pasaron los días fumando hashish y haciendo *dhikr*. Allí, Derviş Mehmed se proclamó a sí mismo como el *Mahdi* y dijo que sus acompañantes eran los *Ashab-ı Kehf*. [...] De acuerdo a Goloğlu, el pueblo de Bozalan estaba poblado por inmigrantes que habían llegado de los Balcanes en 1924 y, aunque eran musulmanes, no tenían ningún conocimiento sobre el Islam y por lo tanto para Derviş Mehmed era fácil proclamarse *Mahdi* sin enfrentar oposición alguna. No obstante, parece más lógico especular que si los pobladores creían que era el *Mahdi*, era por su familiaridad con un vocabulario islámico común más que por su ignorancia. Una expectativa mesiánica, esto es, la creencia en el *Mahdi* que vendrá a redimir al mundo y a llenarlo de justicia, como alguna vez lo hizo el profeta Muhammad, ha sido parte integrante de las tradiciones del islam tanto sunní como shi’í. Por lo tanto, si algunos pobladores reconocieron a Derviş Mehmed como el *Mahdi*, fue probablemente porque creían en la necesidad de restablecer el Islam con el fin de acabar con su situación.²²

Como en el caso de la rebelión del Sheij Sa’id, sería incorrecto negar la dimensión religiosa de esta revuelta contra el nuevo Estado turco, pero su definición como “rebeliones sufíes” oculta un trasfondo de descontentos y de desafíos a la naciente ideología kemalista que articulaban la cuestión religiosa con otras dimensiones, como la

²² Azak, “A Reaction to Authoritarian...”, *op. cit.*, pp. 149-150.

étnica o la económica. Al negar esa complejidad del debate, se fue conformando la figura del “rebelde reaccionario” como síntesis del enemigo histórico a partir del cual se iba definiendo el kemalismo. La elección de estos dos sucesos como “ejemplares” no los convierte, pues, en los más importantes, sino en los elegidos en una etapa de autodefinition del kemalismo mediante la oposición a un otro. Hubo, sin embargo, otras experiencias de debate entre el sufismo y el kemalismo sobre las que se sabe mucho menos precisamente porque no cumplieron con la función que acabo de describir. Ese es el tema que se abordará a continuación.

OTRAS (SUB)VERSIONES

La centralidad en el discurso histórico oficial de las dos rebeliones de las que nos ocupamos en el apartado anterior implica también un problema de falta de información respecto a otras reacciones sufíes al proceso de reformas de los primeros años de la república. No obstante, algunos estudios recientes están empezando a arrojar luz sobre esta cuestión; entre ellos se encuentra el artículo de Hülya Küçük que ya he citado en los apartados anteriores, y el libro de Amit Bein titulado *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*.²³ Cito estos dos estudios no sólo porque son revolucionarios en la medida en que aportan información detallada sobre un tema que había permanecido bajo el velo de la ambigüedad, sino porque recurriré a ellos como fuente de información y análisis respecto al contexto de debates entre el gobierno turco de las décadas de 1920 y 1930 y algunos líderes religiosos de la época.

Para analizar la diversidad de respuestas a las primeras reformas, Hülya Küçük propone la siguiente clasificación: 1) aquellos que apo-

²³ Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

yaron la Lucha Nacional pero cambiaron su actitud después de las reformas, pues no podían obedecerlas; 2) los que sostuvieron una oposición silenciosa; 3) los que se opusieron abiertamente a las reformas al régimen; 4) los que se exiliaron en el extranjero para continuar sus actividades religiosas/políticas; 5) los que aceptaron o fingieron que aceptaban las reformas; 6) los que realmente apoyaron las reformas.

Independientemente de lo acertada que resulte esa clasificación, el análisis de Küçük ofrece suficientes ejemplos para ilustrar, *grosso modo*, que en el proceso de formación de la ideología kemalista no estaba involucrada *una* sola forma de resistencia (la oposición abierta y “reaccionaria”) ni *una* sola forma de aceptación (el relegamiento voluntario de la religión al dominio de la vida privada y bajo el control del Estado), sino que en el análisis de discusiones concretas de la época podemos encontrar muchas otras (sub)versiones en torno a la relación entre los líderes e instituciones religiosas (en su mayoría sufíes o de algún modo vinculados con el sufismo) y el kemalismo temprano.

Uno de los casos que disuelven la frontera entre la resistencia y la colaboración de los líderes sufíes de la primera etapa de la república es el de Mehmet Akif Ersoy. Sobre él nos dice Hülya Küçük:

A medida que sus esperanzas de ver al pueblo turco guiando el camino hacia la unidad de los países musulmanes se desvanecieron después de que el nuevo Estado turco estableciera el secularismo como su principio central, se fue de nuevo a Egipto, o más bien se recluyó ahí ([de] 1926 [a] 1936). Este gran poeta, autor del *İstiklal Marşı* (Himno de Independencia), no escribió muchos poemas en Egipto. Entre aquellos que sí escribió mientras estuvo allí se encuentran *Gece*, *Secde* y *Hicran*, que contienen el concepto de *Wahdat al-Wujud* (Unidad del Ser). Antes de que se fuera a Egipto, la Gran Asamblea Nacional de Turquía le encomendó la traducción del Sagrado Corán al turco, trabajo que realizó en Egipto, pero cuando abandonó el país le dio el manuscrito a uno de sus amigos más cercanos y le dijo: “Si regreso, me lo llevo. Si

no, no se lo des a nadie, y si preguntan di que ‘no existe’”. (En otra versión de la historia, le pidió que lo quemara.) El motivo de esta reacción puede haber sido el rumor que circulaba en esa época de que el nuevo gobierno turco, como parte de sus reformas en materia religiosa, planeaba establecer un Corán en turco para su uso en la oración, en lugar del texto árabe; la traducción se emplearía con ese propósito. Los periódicos de la época estaban llenos de debates sobre este asunto.²⁴

El caso de Mehmet Akif Ersoy ilustra algunas de las cuestiones que ya habíamos mencionado antes, como que el proyecto kemalista se fue definiendo mediante rupturas con otros grupos nacionalistas turcos que desempeñaron un papel importante en la guerra de independencia y en la fundación de la república, y que esas rupturas no son necesariamente tajantes sino que pueden ser procesos graduales de desidentificación en un ir y venir de debates que no tiene principios ni finales claramente definidos y que, por lo tanto, representan un reto a toda categorización. ¿Era Mehmet Akif Ersoy un colaborador del gobierno turco o un opositor? Afirmar cualquiera de las dos cosas sería riesgoso: por una parte, no se puede desestimar su participación en la fundación de la República de Turquía, tanto como poeta (¡es el autor del himno de ese país!) como en su calidad de intelectual musulmán encargado de uno de los proyectos más polémicos del gobierno: la traducción del Corán; por otra parte, también sería erróneo calificarlo de “intelectual orgánico”, pues Ersoy empleó una estrategia de resistencia al proyecto de sustituir el Corán en árabe por su versión turca, que resultó discreta pero sumamente eficaz: la dilación. Sobre esto, nos dice Amit Bein que:

La evidencia disponible sugiere que los obstáculos prácticos y los errores de cálculo en la estrategia, más que el cambio de opiniones ideológicas o preocupaciones políticas, fueron en realidad mucho más cruciales en retrasar y eventualmente descarrilar la agenda de “turquificación”

²⁴ Küçük, “Sufi Reactions against...”, *op. cit.*, pp. 127-128.

comprehensiva de la vida religiosa. El obstáculo más importante era la falta de una traducción acreditada del Corán. [...] Algunos oficiales religiosos que el gobierno consideraba de confianza le señalaron personalmente estos inconvenientes a Mustafá Kemal. La única opción viable para tener una traducción reputada seguía siendo la de Mehmed Akif, pero el célebre poeta se había convencido de que su traducción podía ser llevada a las mezquitas como sustituto del original en árabe. Para mediados de 1930, se había vuelto cada vez más difícil negar que esa era en verdad la intención. [...] De hecho, en una fecha tan tardía como 1936, apenas unos meses antes de la muerte temprana de Mehmet Akif, Atatürk reiteró su invitación al célebre poeta para que entregara su traducción, pero no dio resultado. En un periodo crucial, las tácticas de procrastinación intencional de Mehmed Akif y Ahmed Akseki desinflaron completamente el proyecto de “turquificación” de la vida religiosa.²⁵

Sin duda esta estrategia de resistencia se puede pensar como una forma de subversión ante las políticas del laicismo kemalista, y lejos de contribuir a ejemplificar un discurso en donde los defensores de las instituciones religiosas eran meras antítesis “reaccionarias” del proyecto kemalista, supuso una de las más importantes victorias en contra de la versión más radical del laicismo del gobierno turco. Otra forma de resistencia “silenciosa”, como la califica Hülya Küçük, consistió en negarse a trabajar para el gobierno (como maestros de Corán, imames u otros puestos de la Dirección de Asuntos Religiosos), como sucedió en el caso de los Süleymançıs y de ‘Abd al-Aziz Mecdi Tolun.²⁶ Más allá de la clasificación de Küçük, yo contaría en esta estrategia a los cientos de comunidades de distintas órdenes sufíes que continuaron reuniéndose de manera secreta, a menudo en las casas de los Shejıs; aunque este fenómeno aún no ha sido lo suficientemente estudiado, no es infrecuente encontrar referencias casuales a

²⁵ Bein, *Ottoman Ulema..*, *op. cit.*, pp. 131-132.

²⁶ Véase Küçük, “Sufi Reactions against...”, *op. cit.*, pp. 128-129.

ello en textos como la introducción autobiográfica del Sheij Muzaffer Ozak a su libro *The Unveiling of Love*:

Como las *tekkes* estaban oficialmente cerradas, los sufíes se reunían de manera clandestina. Ni siquiera sabía si él [el Sheij Fahri Efendi] todavía enseñaba o si tenía seguidores. Sin embargo, una noche decidí ir a su casa después de la oración, pensando para mis adentros que los Sheijs son corteses y que no me cerraría las puertas de su casa.²⁷

Desde otra perspectiva, estos esfuerzos también sirvieron para orientar al kemalismo temprano respecto a los límites de otro de sus principios: el reformismo. Como analiza Amit Bein, al mismo tiempo que los sectores religiosos de la sociedad turca no tenían una sola postura respecto al laicismo oficial, el gobierno y sus apologistas tampoco habían formulado de manera totalmente clara su entendimiento de ese proyecto laicista. No sólo había dudas respecto a temas como si era necesario o deseable sustituir el Corán en árabe por un texto en turco, sino que había también otras iniciativas que mostraban un grado importante de confusión respecto a los elementos que había que copiar de los países occidentales en materia religiosa, como la que proponía que la gente entrara a las mezquitas sin quitarse los zapatos,²⁸ asunto que si bien puede parecer irrelevante, tiene una fuerte carga simbólica de separación de las costumbres islámicas y acercamiento a la “civilización occidental”. La resistencia silenciosa de algunos líderes y comunidades sufíes sirvió para que el gobier-

²⁷ Sheij Muzaffer Ozak Al-Jerrahi, *The Unveiling of Love*, Nueva York, Inner Traditions International, 1981, p. 8. La traducción es mía.

²⁸ Una versión más radical de este rumor incluía la introducción en las mezquitas de bancas y órganos, esto es, convertirlas prácticamente en iglesias. Como indica Bein, la importancia de estos rumores no radica en que fueran proyectos reales sino en que fueran creíbles, pues demuestra una profunda confusión entre modernización, occidentalización y cristianización. Hasta el día de hoy, si bien en la mayoría de las casas en Turquía se acostumbra quitarse los zapatos al entrar a una casa, no hacerlo o invitar a alguien a que no lo haga aparece como un gesto de “modernidad”. Véase Bein, *Ottoman Ulema...*, *op. cit.*, pp. 127-128.

no midiera el grado de oposición a las reformas y, por lo tanto, que fuera decidiendo cuáles era necesario y posible imponer.

Finalmente, quiero señalar que las formas de resistencia “silenciosa” no han sido las únicas olvidadas en la historia oficial turca. Hülya Küçük menciona, por ejemplo, el caso de la orden Tijaniyya:

Sus adherentes eran muy conservadores y violentos. (La palabra “Tijani” incluso se convirtió en una expresión para referirse a la gente o a los niños violentos. Las madres solían decirle a los niños traviesos: “¿Acaso eres un Tijani?”). Eran conocidos por sus ataques a las estatuas de Atatürk y por oponerse al *adhan*²⁹ en turco. Causaron alrededor de 51 incidentes entre 1949 y 1951.³⁰

¿Por qué estos ejemplos, tan violentos y adversos a las reformas kemalistas, no han sido destacados en la historia oficial como la revuelta del Sheij Sa'id o el incidente de Menemen? Me parece que la respuesta se halla en la época y el contexto de los célebres ejemplos. Lo que hizo que esos dos incidentes destacaran en la narrativa oficial no fue su grado de oposición a las reformas (algo que sí le valió un sitio especial a los “Tijani” en la cultura popular) sino que ocurrieran en momentos y situaciones en que era necesario reafirmar la autoridad del grupo político en el gobierno, primero contra los movimientos separatistas kurdos y luego contra los movimientos políticos disidentes en el primer experimento de multipartidismo.

Queda mucho por investigar y entender acerca de los debates entre el kemalismo temprano y las organizaciones sufíes, pero los

²⁹ El llamado a la oración en el islam. Entre 1932 y 1950 el gobierno ordenó que se llamara a la oración en turco, en lugar de en árabe. Esta medida, considerada como una de las reformas más duras del laicismo kemalista, se impuso precisamente en la etapa intermedia entre los dos primeros intentos de multipartidismo, precisamente en la etapa de “renacimiento” que, en la historia oficial, empleó narrativas como la del incidente de Menemen como justificación del endurecimiento de las políticas kemalistas.

³⁰ Küçük, “Sufi Reactions against...”, *op. cit.*, p. 132.

ejemplos que he ofrecido hasta ahora permiten ilustrar que el problema va mucho más allá de una relación adversarial: se trata de un proceso de debates que contribuyeron a la constitución del kemalismo como cultura política en procesos como la integración de la población kurda, la construcción de la idea de “lo turco”, el enfrentamiento a la oposición política en contextos de crisis económica, la definición de los límites de la reforma secularista y, seguramente, muchas otras que no he mencionado aquí.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, Feroz, “Great Britain’s Relations with the Young Turks, 1908-1914”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1, Estambul, İstanbul Bilgi University Library, 2014 .
- Ahmad, Feroz, “The Search for Ideology in Kemalist Turkey, 1919-1939”, *From Empire to Republic. Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1, 2a. ed., Estambul, İstanbul Bilgi University Library, 2014.
- Atabaki, Touraj (ed.), *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris, 2007.
- Azak, Umut, “A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey: The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930-31”, en Touraj Atabaki (ed.), *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris, 2007.
- Bein, Amit, *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Hafizoğulları, Zeki, *Laicism*, Ankara, Atatürk Culture Centre, 2000.
- Karpat, Kemal, “The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East”, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Nueva York, Cornell University Press, 1988.
- Küçük, Hülya, “Sufi Reactions against the Reforms After Turkey’s National Struggle: How a Nightingale Turned into a Crow”, en Touraj Atabaki

- (ed.), *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris, 2007.
- Ozak, Muzaffer, *The Unveiling of Love*, Nueva York, Inner Traditions International, 1981.
- Schimmel, Annemarie, *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- Tural, Sadık, “La ley forma a la cultura”, en Zeki Hafızoğulları, *Laicism*, Ankara, Atatürk Culture Centre, 2000.
- Üngör, Uğur Ümit, *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Londres, Oxford University Press, 2011.
- Winter, Stefan, “The Kızılbaş of Syria and Ottoman Shiism”, en Christine Woodhead (ed.), *The Ottoman World*, Londres-Nueva York, Routledge, 2012.
- Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

AGUA, PODER Y REBELIÓN

AUTONOMÍA KURDA LOCAL FRENTE AL ESTADO TURCO

Gilberto Conde

INTRODUCCIÓN

El agua en la región kurda de Turquía muestra cómo autoridad y subversión se traslapan. Diversos movimientos kurdos han resistido durante décadas al Estado turco. Su resistencia ha adoptado diversas manifestaciones, desde producciones culturales hasta la estructuración de organizaciones armadas. A partir de la imposibilidad del poder político central para aplastar militarmente la resistencia, los kurdos se han aliado con turcos a fin de generar espacios de resistencia y participación política que les han permitido gobernar numerosos municipios en el sureste del país. Entre las numerosas áreas de disenso entre las autoridades kurdas locales y el Estado turco central, el asunto del agua, no sólo como recurso material sino en términos más amplios, como cultura del agua, junto con muchos otros temas de la agenda municipal, se ha transformado en un elemento importante de un amplio programa de confrontación con el Estado.

En este capítulo se estudia cómo los gobiernos kurdos municipales en el sureste de Anatolia han enfrentado la cuestión del agua para establecer un entramado discursivo que contribuya a otorgar a la población una visión cultural de conjunto alternativa a la de las autoridades cen-

trales. La cultura del agua es parte integral de la cultura política tanto para Turquía como para los kurdos. El Estado, al igual que la resistencia kurda, han desarrollado políticas de confrontación que abarcan todos los ámbitos de la cultura, incluyendo la del agua.

Los dos capítulos anteriores de este libro dan testimonio de cómo la resistencia al poder toma formas múltiples que pueden incluir desde la risa de la autoridad hasta la afirmación de la identidad religiosa. Como se recapitula en la introducción general del libro, haciendo referencia especial a las reflexiones de Foucault, el poder, para ser eficaz, debe ser sutil al grado de que los sometidos lo internalicen, de manera que acepten su condición como algo natural. Si el campesino, kurdo o turco, acepta que el agua es de la Nación y que la Nación es turca y que debe pagar por ella, estará aceptando su condición de subordinación. Los grupos rebeldes que buscan resistir al poder al grado de oponerle una visión de conjunto de cómo debe funcionar la sociedad, no tienen más opción que fomentar una cultura propia.

Esto termina por poner en cuestión la dicotomía entre autoridad y resistencia. Los rebeldes kurdos se han tornado en autoridad y en arquitectos de una cultura política alternativa; autoridad en rebeldía, sin duda, pero autoridad al fin. Se ha difuminado el límite entre ambos polos en un proceso en que los rebeldes han crecido en experiencia, apoyo y legitimidad al formar partidos políticos que renacen cada vez que el régimen los declara ilegales y ordena su disolución. Su éxito se explica en parte por una política cultural que busca no únicamente resistir, sino también construir el futuro en el presente, al buscar negar en la práctica la imposibilidad de alcanzar la utopía mediante la puesta en práctica de culturas políticas alternativas. Así lo muestra la política hídrica de los municipios legales pero rebeldes del sureste de Turquía.

Con el paso del siglo xx al xxi, los kurdos han logrado grandes avances en su reconocimiento como grupo étnico específico con derechos lingüísticos y culturales y con la capacidad de gobernar ciudades importantes. El proceso, difícil, ha transitado por una insur-

gencia armada desde los años ochenta del siglo pasado, pero también por una compleja rebelión social, cultural y política. El ámbito que se puede llamar “movimiento kurdo de liberación” ha formado múltiples estructuras que incluyen asociaciones culturales, de mujeres, de jóvenes, partidos políticos con los que han participado en elecciones a todos los niveles y no sólo en la guerrilla.¹ Aquí, el acento se pone en las autoridades que, a través de una lucha polifacética, se han logrado establecer en numerosos municipios del sureste de Anatolia, región con una población predominantemente kurda. La existencia de municipios dirigidos por el partido prokurdo opositor ha venido a chocar con el gobierno central turco, que se resiste a ceder su poder en muchos ámbitos.

Uno de los numerosos ejes de contención es el de las aguas del Tigris, el Éufrates y sus afluentes. El tema es conocido sobre todo por sus dimensiones internacionales en el conflicto entre Turquía, Siria e Iraq. Sin embargo, su dimensión interna, dentro de cada uno de estos países, es muy importante. Para los gobernantes de Ankara, el manejo del líquido vital es prerrogativa suya. Para los municipios kurdos en rebeldía, el agua es uno de tantos recursos que las autoridades turcas expropián a las poblaciones locales. A final de cuentas, el fluido queda en el centro de una lucha de poder. En ella, el Estado intenta emplearlo con fines de dominación y hegemonía, de poder cultural sutil capaz de ser asimilado por los subalternos. Los opositores kurdos, por su cuenta, insisten en el derecho humano al agua, establecen su autoridad autónoma sobre el recurso para el aprovechamiento gra-

¹ Llamamos aquí “movimiento kurdo de liberación” a una pléyade de organizaciones kurdas, o mayoritariamente kurdas, entre las cuales la mayoría actúa en ámbitos políticos, artísticos y culturales pacíficos, aunque hay otras armadas. Uno de los puntos que las caracteriza es que apoyan el grueso de las propuestas formuladas por el líder kurdo Abdullah Öcalan, preso en una cárcel de Turquía desde 1999. Incluye individuos y organizaciones presentes en Turquía, muy notoriamente en el sureste del país, así como en Siria, Iraq e Irán, por no hablar de la diáspora kurda establecida en Europa.

tuito por las poblaciones locales y desarrollan así una política cultural alternativa, de subversión frente al Estado, capaz de ser asimilada, internalizada por los subalternos.

En el texto se ha buscado identificar los elementos conductores de los planteamientos de ambas partes. En lo que se refiere al Estado, se han utilizado los documentos publicados en la página oficial del Proyecto para el Sureste de Anatolia (GAP, por su nombre en turco) en internet,² y otras publicaciones de funcionarios gubernamentales, de la administración del GAP o de académicos que simpatizan con las posturas oficiales. En lo referente a los municipios del sureste de Anatolia, la investigación se basa en una serie de entrevistas semiestructuradas con funcionarios municipales, incluyendo una con Abdullah Demirbaş, alcalde del municipio Sur (La Muralla) de la zona metropolitana de Diyarbakir, los directores de las administraciones de aguas de Diyarbakir (DISKI) y de Batman (BASKI), con profesores de los departamentos de historia, relaciones internacionales, biología e ingeniería de varias universidades del este y el sureste de Anatolia, con un destacado activista ambientalista de Dersim/Tuncelli, así como con otros habitantes de estas regiones. Las entrevistas fueron realizadas por el autor entre mayo y junio de 2013.

El trabajo se apoya en gran medida en la teoría de la hidrohegemonía, desarrollada por el grupo londinense de estudiosos del agua, pero con un cambio de énfasis. Mientras ellos han priorizado el estudio de las relaciones entre Estados (con algunas excepciones), aquí se estudia el caso de las relaciones entre, por un lado, el Estado y las élites que lo apoyan y, por el otro, sectores subalternos y sus movimientos organizados.³ Aunque se apoya en la técnica del *framing*

² GAP, Sitio oficial en internet del GAP, Administración de Desarrollo Regional del GAP de la República de Turquía, 2014, <www.gap.gov.tr/english/>, última consulta el 19 de mayo de 2014.

³ La propuesta teórica de la hidrohegemonía se puede ver en Mark Zeitoun y Warner Jeroen, "Hydro-Hegemony – A Framework for Analysis of Trans-Boundary Water Conflicts", *Water Policy*, vol. 8, 2006, pp. 435-460; Mark Zeitoun, *Power and*

aplicada a los movimientos sociales,⁴ toma en consideración la asimilación del poder y de sus culturas políticas por los sujetos.

Es muy conocida la lucha entre Estados, con participación de organizaciones no estatales, por el agua del Tigris y el Éufrates. El Estado turco, dado su poderío económico, diplomático y militar, su posición de corribereño superior y su capacidad para extender su poder ideológico, ha logrado desplegar su hidrohegemonía sobre Siria e Iraq.⁵ Los estados que se encuentran río abajo, junto con actores no estatales (la guerrilla del Partido de los Trabajadores del Kurdistan, PKK por su nombre en kurdo, actuando fuera y dentro de Turquía, así como organizaciones no gubernamentales turcas e internacionales), han logrado establecer mecanismos contrahegemónicos con grados distintos de eficacia que han obligado a Turquía a negociar y establecer compromisos.⁶

Water in the Middle East: The Hidden Politics of the Palestinian-Israeli Water Conflict, 2a. ed., Londres, I.B. Tauris, 2011, y Jeroen Warner, "Hydro-Hegemonic Politics: A Crossroads on the Euphrates-Tigris?", en Kai Wegerich y Jeroen Warner (eds.), *The Politics of Water: A Survey*, Londres, Routledge, 2010, pp. 119-141. También se puede leer mi análisis en Gilberto Conde, "El agua entre Turquía, Siria e Iraq, ¿barómetro de conflictos?", *Regions & Cohesion*, vol. 4, núm. 2, 2014, pp. 81-100.

⁴ Robert D. Benford y David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, pp. 611-639; Hank Johnston, "Verification and Proof in Frame and Discourse Analysis", en B. Klandermans y S. Staggenborg, (eds.), *Methods of Social Movement Research*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 62-91.

⁵ Jeroen Warner, "Plugging the GAP-Working with Buzan: The Ilisu Dam as a Security Issue", *SOAS Water Issues Study Group Occasional Paper*, núm. 67, 2004; Jeroen Warner, "Mending the GAP – Hydro-Hegemonic Stability in the Euphrates-Tigris Basin", en Lars Wirkus (ed.), *Water, Development and Cooperation. Comparative Perspective: Euphrates-Tigris and Southern Africa*, Bonn, University of Bonn-The Bonn International Center for Conversion, 2005, pp. 184-215; Conde, "El agua entre Turquía, Siria e Iraq...", *op. cit.*

⁶ Marwa Daoudy, *Le partage des eaux entre la Syrie, l'Irak et la Turquie : Négociation, sécurité et asymétrie des pouvoirs*, París, CNRS, 2005; Marwa Daoudy, "Asymmetric Power: Negotiating Water in the Euphrates and Tigris", *International Negotiation*, vol. 14, núm. 2, 2009, pp. 361-391, <<http://graduateinstitute.ch/web->

Es importante subrayar que, a pesar de la tendencia predominante en los estudios sobre ríos internacionales, las disputas por sus aguas y las estrategias culturales de hidrohegemonía y contrahegemonía no ocurren únicamente entre estados, sino que incluyen a los subalternos y sus organizaciones de resistencia. Como se verá en este capítulo, los grupos rebeldes pueden poner en práctica estrategias de contrahegemonía, en las que estructuran una política cultural propia, alternativa a la del Estado, o incluso de antihegemonía, por medio de la construcción de una cultura política independiente de la del Estado.

El movimiento kurdo de liberación, en la Anatolia del este y del sureste, al describir los proyectos de presas de las autoridades turcas pone en relieve las intenciones estatales de dominar a los otros países de las cuencas, así como a las poblaciones locales, dentro y fuera de Turquía, incluyendo a los kurdos y a otros grupos subalternos. No es sorpresa para nadie el que las autoridades turcas nieguen los argumentos de los activistas kurdos.

Los gobiernos construyen presas y todo tipo de infraestructura hídrica con los objetivos que declaran (irrigación, generación de energía, promoción turística, abasto de agua para ciudades e industria, entre otros). En el proceso, las obras permiten obtener grandes ganancias económicas a los sectores financiero, de la construcción y de la energía, entre otros. No obstante, las presas tienen numerosas implicaciones y contribuyen a construir la cultura política que pretende modelar la hegemonía cultural y con ella al sujeto dentro del territorio de Turquía y a establecer una hegemonía política transnacional.

El capítulo consta de dos apartados, además de esta introducción, así como uno de comentarios finales. En el siguiente se expone

dav/site/political_science/shared/political_science/4958/InternationalNegotiation-Daoudy.pdf, consultado el 20 de octubre de 2011; Jeroen Warner, "Contested Hydrohegemony: Hydraulic Control and Security in Turkey", *Water Alternatives*, vol. 1, núm. 2, 2008, pp. 271-288; Jeroen Warner, "The Struggle over Turkey's Ilisu Dam: Domestic and International Security Linkages", *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*, vol. 12, núm. 3, 2012, pp. 231-250.

el conflicto turco-kurdo, así como el proceso de construcción de presas y la forma en que el Estado turco plantea la cuestión kurda y la de las presas del este y el sureste de Anatolia. En el posterior, se explora la forma en que las autoridades prokurdas locales presentan la cuestión del agua y de las presas, así como las alternativas.

TURQUÍA ANTE LOS KURDOS Y LAS PRESAS

Tras una breve descripción del ambicioso Proyecto del Sureste de Anatolia (GAP), uno de los más grandes hidroyectos del mundo, y cómo lo ha presentado el gobierno turco, se expone el conflicto turco-kurdo. Aunque las autoridades de Ankara han construido numerosas presas por fuera del territorio del GAP sobre el Tigris, el Éufrates y sus afluentes, las declaraciones oficiales acerca de la utilidad de estas estructuras sigue líneas similares a las que se refieren a las de aquel proyecto. La presencia kurda en las cuencas mencionadas es enorme, por lo que el GAP y los otros planes de desarrollo hidráulico se han relacionado con la evolución del conflicto del régimen turco con los kurdos y concretamente con el PKK.

Turquía ha erigido enormes presas para irrigación y generación hidroeléctrica sobre estos ríos desde la década de 1960. En los años ochenta integró los proyectos de la región del sureste de Anatolia en uno solo, el GAP, que sería un plan general de desarrollo para lo que era la zona económicamente más desfavorecida del país. Projectaban construir 22 presas, de las cuales 19 contarían con turbinas para la generación de energía hidroeléctrica. Las autoridades esperan que, al culminar los planes, lograrán haber reclamado 1.7 millones de hectáreas de tierras para la irrigación y generar 27 mil millones de kilowatts hora anuales de electricidad.⁷ Aguas arriba se estableció el Proyecto

⁷ IH Olcay Ünver, "Southeastern Anatolia Project (GAP)", *International Journal of Water Resources Development*, vol. 13, núm. 4, 1997, pp. 453-484.

para el Este de Anatolia (DAP), de menor escala pero con objetivos similares. Todos estos esquemas son dirigidos por la Dirección de Obras Hídricas del Estado (DSI, por su nombre en turco).

Por supuesto, la realización de estos programas implica inundar miles de kilómetros cuadrados de tierras bajo los nuevos lagos artificiales. La implicación principal ha sido y sigue siendo la de sacrificar cientos de poblados, junto con sus tierras agrícolas de alta calidad, y decenas de sitios arqueológicos de la alta Mesopotamia en el altar del progreso económico y tecnológico. Nótese que sólo la presa Atatürk inundó más de 100 pueblos.⁸

Una de las partes más sensibles de estos proyectos es que precisamente en las cuencas del Tigris y del Éufrates es donde vive la mayoría de los kurdos en Turquía.

El pueblo kurdo, que cuenta con varias decenas de millones de personas, se distribuye principalmente entre los territorios de Turquía, Iraq, Siria e Irán. En gran medida, las fronteras que los separan datan de inicios del siglo XX, cuando Gran Bretaña y Francia, las potencias victoriosas de la Primera Guerra Mundial, fragmentaron el territorio otomano. En esa época los líderes vencedores prometieron a algunos líderes kurdos que crearían un Estado para ellos. Los nacionalistas turcos detuvieron el avance imperial al oponerse radicalmente a que se afectara la integridad territorial de lo que entonces pasó a ser la actual Turquía y convirtieron la inviolabilidad de las fronteras en un principio inamovible.

Al poco tiempo la existencia misma de lo kurdo sería negada por el régimen de Ankara.⁹ Muchos kurdos se sintieron excluidos en Tur-

⁸ Clyde Haberman, “Sanliurfa Journal; Dam is Watering Hope for a New Fertile Crescent”, *The New York Times*, 30 de marzo de 1990, <www.nytimes.com/1990/03/30/world/sanliurfa-journal-dam-is-watering-hope-for-a-new-fertile-crescent.html>, consultado el 4 de mayo de 2014.

⁹ Al respecto, véase, por ejemplo, el capítulo 6 de este volumen: Lucía Ciriani, “Sufismos subversivos. Las rebeliones sufíes como elementos formativos del laicismo kemalista”.

quía cuando su propia existencia e identidad fue negada desde mediados de los años veinte por las autoridades centrales y las élites nacionalistas turcas. Esa situación se prolongó al menos hasta la década de 1990.¹⁰ Es bien sabido que en Turquía a los kurdos se les solía describir como “turcos de las montaña” y a sus lenguas como un ininteligible dialecto del turco. La consecuente sensación de exclusión se veía acentuada por las condiciones de pobreza en las que vivía la mayoría de su población.

Hacia los años setenta e inicios de los ochenta, varios grupos de kurdos radicalizados habían empezado a exigir derechos para su grupo étnico. La mayoría vivía en el campo en difíciles condiciones económicas. Algunos de ellos ni siquiera eran musulmanes sunníes, la forma de fe islámica profesada por la mayoría de los habitantes del país. Uno de estos grupos, el PKK, calificado como “terrorista” por las autoridades, tomó las armas en 1984 en contra del Estado. Además del socialismo, buscaba afirmar los derechos nacionales de los kurdos. Mientras establecían campamentos en Siria, Líbano y posteriormente Iraq, los guerrilleros consiguieron un apoyo popular importante en el este y sureste de Turquía.

Desde que Abdullah Öcalan, el principal líder del PKK, fue hecho prisionero, el movimiento kurdo de liberación ha cambiado de estrategia y ha optado por combatir más en los terrenos político, social y cultural que en el militar. Según Martin van Bruinessen, Öcalan había buscado llegar a un acuerdo negociado desde inicios de la década de 1990 con el objetivo de transformar a la guerrilla en un movimiento esencialmente político.¹¹ En el primer volumen de sus *Escritos de la cárcel*, Öcalan explicó sus motivaciones para promover este

¹⁰ Mesut Yegen, “The Kurdish Question in Turkey: Denial to Recognition”, en M. Casier y J. Jongerden (eds.), *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, Londres, Routledge, 2011.

¹¹ Martin van Bruinessen, *Kurdish Ethnonationalism versus Nation-Building States*, Estambul, The ISIS Press, 2000, <www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds_after_capture_Ocalan.pdf>, consultado en octubre de 2008.

cambio: “la historia está llena de comunidades y organizaciones que han fracasado por carecer [...] de estrategia y dirección. En otras palabras, la estrategia es el arte del liderazgo eficaz”.¹² Así, el desafío no era tanto ganar combates armados como conquistar el liderazgo, crear una cultura política propia, alternativa de la del Estado. Esto, como se verá, incluye construir una cultura del agua propia.

Desde 1990 se han establecido partidos legales considerados prokurdos que han buscado oponer una estrategia política a la guerra turco-kurda. La propuesta exige la conquista y el mantenimiento de un liderazgo social en el este y el sureste de Anatolia, creando sujetos independientes ajenos a las estrategias de hegemonía cultural del Estado. En las décadas de 1920 y 1930, Gramsci afirmaba que los grupos dominantes de una sociedad establecen esquemas de liderazgo y coerción que ayudan a mantener a los grupos subalternos bajo control. Sin embargo, agregaba, si uno de éstos busca cambiar la estructura de poder está obligado a desarrollar una contrahegemonía que le permita establecer un liderazgo sobre un sector amplio de las poblaciones subalternas.¹³ En Turquía, el agua se ha convertido en parte importante de esta lucha.

El programa del PKK ha evolucionado con el cambio de siglo. Buscando representar a los kurdos, pasó de defender un programa de independencia y socialismo en los años ochenta y noventa a promover uno de autonomía, derechos culturales y democracia desde abajo. La forma de la lucha también ha cambiado. Mientras que en el primer periodo ponía el acento en la guerra de guerrillas, en el segundo ha pasado a dar prioridad a la solución del conflicto sin buscar la formación de un nuevo Estado, y menos uno kurdo. Esto ha debido pasar por la combinación de actividades legales y extrale-

¹² Abdullah Öcalan, *Prison Writings: The Roots of Civilization*, Londres, Pluto Press, 2007.

¹³ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith (eds. y trads.), Nueva York, International Publishers, 1971.

gales.¹⁴ Así, la lucha kurda en Turquía ha transitado de ejercer la política del poder y la dominación a poner en marcha una campaña permanente por conquistar y mantener municipios autónomos, lo que implica una disputa por el liderazgo político en la sociedad.

Para Gramsci, las estrategias contrahegemónicas buscan no únicamente mejorar las condiciones del grupo subalterno que las pone en movimiento, sino ganar una posición de liderazgo en la sociedad que pueda poner fin a su condición subalterna.¹⁵ También se puede ver en términos de combatir la condición de subalteridad mediante la producción de una cultura política propia que permita convertir al sujeto rebelde en un sujeto que construya una utopía en la que intercalice nuevas estructuras mentales.

En el proyecto político contrahegemónico del movimiento kurdo de liberación, la formación de partidos políticos legales ha tenido una importancia fundamental en Turquía. Los partidos prokurdos, aunque han sido prohibidos sucesivamente por el Estado, han participado en diferentes tipos de elecciones.¹⁶ El último de la serie en 2014, el Partido de la Paz y la Democracia (BDP), tenía miembros en el parlamento turco así como alcaldes en numerosas ciudades del este y sureste de Anatolia.

Desde hace décadas la cuestión kurda ha obsesionado al aparato de seguridad turco. A nadie puede sorprender que la dirección del Estado busque a toda costa evitar una posible secesión. Ha invertido enormes recursos en reprimir los esfuerzos kurdos de autoafirmación. La estrategia que las autoridades centrales habían desplegado hasta finales de la década de 1990 había sido esencialmente de domi-

¹⁴ Öcalan, *Prison Writings...*, *op. cit.*

¹⁵ Gramsci, *Selections from the Prison...*, *op. cit.*, pp. 180-182, 275-276.

¹⁶ Nicole F. Watts, "Allies and Enemies: Pro-Kurdish Parties in Turkish Politics, 1990-94", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, núm. 4, noviembre de 1999, pp. 631-656, <www.jstor.org/stable/176465>, consultado el 24 de mayo de 2014; Ruşen Çakır, "Kurdish Political Movement and the 'Democratic Opening'", *Insight Turkey*, vol. 12, núm. 2, primavera de 2010, pp. 179-192.

nación (lo que en ciertos círculos llaman “poder duro”), aunque también empleó tácticas de *guerra de baja intensidad* (que combinan la coerción con una especie muy violenta de hegemonía, o “poder blando”). Desde entonces, sin embargo, el esfuerzo de dominación pura se ha mezclado con crecientes dosis de medidas orientadas a reforzar la hegemonía turca y la de sus clases poseedoras.

Esta evolución ha tenido un cierto eco en la política hídrica del Estado turco en las cuencas del Tigris, el Éufrates y sus tributarios. Los líderes del Estado identificaron que el desarrollo de presas permitía poner la geografía y la ingeniería al servicio de sus designios estratégicos. En una carta clasificada como secreta dirigida al entonces primer ministro Süleyman Demirel, el presidente Turgut Özal resumió la esencia de la estrategia hidropolítica del Estado turco frente a la rebelión kurda.

Con la evacuación de los poblados de las montañas, quedará aislada la organización terrorista (el PKK). De inmediato, las fuerzas de seguridad deben ingresar y controlar por completo estas áreas. Una alternativa para evitar que los locales regresen a la región es la construcción de un alto número de presas en los sitios adecuados.¹⁷

No hay que olvidar que tanto Özal como Demirel eran ingenieros y que ambos habían trabajado en la administración del GAP.

Aunque la carta indica que el Estado turco buscaba emplear el agua con objetivos de dominación pura y simple, la forma en que estos proyectos fueron presentados en la documentación pública parece indicar que las autoridades también tenían el objetivo de ampliar su hegemonía. Los diferentes gobiernos turcos han planteado que el GAP, para el que se han destinado ya varios miles de millones de dólares, es un proyecto necesario para el desarrollo de Turquía en gene-

¹⁷ Citado en Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden, Brill, *Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia*, vol. 102, 2007, p. 46.

ral y del sureste de Anatolia en particular. Alegan que los planes de extender la irrigación deberían permitir el incremento en la producción agrícola, y que las plantas hidroeléctricas deberían ser capaces de suplir, al menos parcialmente, el gran déficit energético. También se argumentó que el proyecto en su conjunto permitiría reducir los niveles de pobreza en la región de las presas.

Dado que el este y el sureste de Anatolia han sido dos de las regiones más pobres de Turquía, parece que tendría sentido que las autoridades impulsaran una especie de plan keynesiano, particularmente tras el establecimiento de un movimiento guerrillero local. En efecto, un elemento central de la presentación oficial del GAP ha sido que el proyecto tendría múltiples beneficios para la región, lo que ayudaría a contrarrestar el movimiento rebelde. El primer ministro Recep Tayip Erdogan lo puso por escrito en el prefacio al Plan de Acción del GAP en 2008: “nuestro objetivo fundamental [...] consiste en garantizar el crecimiento económico, el desarrollo social y la creación de empleos en el sureste [de Anatolia] de manera que podamos mejorar el nivel de bienestar, paz y felicidad de nuestros ciudadanos que viven en la región”.¹⁸ Desde la década de 1990 se venían articulando afirmaciones similares.

Para 2008 —cuatro años después de que el PKK decidiera retomar las armas tras suspender unilateralmente las actividades ofensivas durante varios años— la prensa turca afirmaba que se habían relanzado los trabajos del GAP dos años atrás, y citaba a funcionarios de seguridad que los describían como parte de un esfuerzo global de solución al problema de la guerrilla.¹⁹

¹⁸ Recep Tayip Erdoğan, “Southeastern Anatolia Project Action Plan (2008-2012)”, en Administración de Desarrollo Regional del Proyecto para el Sureste de Anatolia, Ministerio de Desarrollo de la República de Turquía, *Southeastern Anatolia Project Plan (2008-2012)*, mayo de 2008, <www.gap.gov.tr/gap-action-plan/files-of-gap-action-plan/pdf-file-of-gap-action-plan>, consultado el 3 de mayo de 2014.

¹⁹ Ercan Yavuz, “Gov’t to Launch Action Plan to take on Terrorism”, *Today’s*

Así, plantean que las metas de desarrollo son un elemento central del GAP. Incluyen mejorar la cobertura y la calidad de la educación, de los servicios de salud, la disponibilidad de empleos, del deporte, la cultura y las artes. El proyecto incluye objetivos de desarrollo de la infraestructura de energía, agricultura, industria y transporte, así como apoyo para la creación de empresas pequeñas y medianas, tecnoparques y polos de crecimiento. Se pone un énfasis igualmente importante en las dinámicas locales y de participación de la sociedad y del sector privado. Estos dos puntos constituyen a su vez los dos primeros principios expuestos en el Plan de Acción del GAP.²⁰

¿Quién en su sano juicio podría oponerse a semejantes bondades? Se trata de verdades que cualquier turco y muchos kurdos podrían hacer suyas con facilidad, con lo que cederían a los designios del poder. Para las autoridades centrales, la construcción de presas no era únicamente un asunto de desarrollo social y económico; tampoco era exclusivamente un plan que desdeñaba las repercusiones sobre los países ribereños inferiores, con posibles consecuencias de dominación regional, como sospechaban muchos aguas abajo. También tenía propósitos de control y adquisición de lealtades en Turquía y en el este y sureste de Anatolia en el conflicto del Estado turco contra el movimiento kurdo de liberación.

PERCEPCIONES KURDAS

En este apartado se explora la forma en que las autoridades municipales del este y sureste de Anatolia, enfrentadas a las centrales, así

Zaman, 10 de septiembre 2008, <www.todayszaman.com/news-152718-govt-to-launch-action-plan-to-take-on-terrorism.html>, consultado el 23 de noviembre de 2008.

²⁰ Administración de Desarrollo Regional del Proyecto para el Sureste de Anatolia, Ministerio de Desarrollo de la República de Turquía, *Southeastern Anatolia Project Plan (2008-2012)*, *op. cit.*

como académicos, activistas y ciudadanos comunes de la región, entienden y se formulan los esfuerzos del Estado por construir presas.

La mayoría de las personas entrevistadas expusieron su convicción de que las obras hidráulicas en el Tigris, el Éufrates y sus tributarios son parte de un esquema del Estado turco por dominar a la población y aplastar la rebelión kurda. Algunos, no obstante, consideran que no se deben subestimar los objetivos declarados, ya que estas estructuras también sirven a los objetivos económicos de generación de energía hidroeléctrica, irrigación para la expansión de la frontera agrícola y el turismo.

Sin embargo, los objetivos de dominación quedan evidenciados, explican, por el hecho de que cientos de pueblos kurdos han sido inundados por los lagos que se producen artificialmente con las presas. Esto ha llevado a la creación de una gran diáspora kurda en Europa, en numerosas ciudades de Turquía y, por supuesto, en ciudades del este y sureste de Anatolia, como Diyarbakir.

También han servido, aseguran, a objetivos estratégicos en términos abiertamente militares en la guerra conducida por el Estado turco en contra de los rebeldes kurdos. Para empezar, los militantes no se pueden esconder en los cientos de pueblos que han desaparecido. Igualmente importante es el obstáculo físico que representan los embalses. Mientras que los activistas pueden cruzar ríos y arroyos con cierta facilidad, los lagos se convierten en barreras. No requiere un gran esfuerzo de imaginación pensar que, más allá de los efectos para los guerrilleros, estos obstáculos limitan igualmente la movilidad de los habitantes de los pueblos, por no mencionar el hecho de que muchos se ven obligados a vender sus tierras, cuando las tienen.

Afirman que esto expresa un acto de discriminación étnica y en ocasiones incluso religiosa en contra de los kurdos y de grupos religiosos minoritarios, como los alevíes y los yazidíes. De acuerdo con las autoridades municipales entrevistadas, el Estado busca dividir a la población por líneas étnicas y religiosas. Los gobiernos turcos están transformando la geografía física y humana de las cuencas de

estos ríos con la construcción de presas. Esto no va únicamente en contra de la forma de vida de las poblaciones afectadas, sino que busca destruir los paisajes profundamente enraizados en su cultura. Los kurdos consideran al Tigris y al Éufrates, la Mesopotamia en su conjunto, su territorio ancestral. Las autoridades turcas utilizan proyectos como el GAP para dividirlos, cuando no para destruirlos.

Los alevíes —algunos de los cuales son kurdos— consideran que las presas expresan la discriminación que sufren en Turquía. Los proyectos de diques en el este de Anatolia destruirán sus sitios sagrados. Para la población aleví, según algunos individuos entrevistados en la cuenca del Munzur, en los alrededores de Dersim/Tuncelli, los ríos, árboles, rocas y el ambiente en su conjunto, son sagrados. Las presas les arrancarán un entorno que es mucho más valioso que cualquier cosa que las autoridades centrales se propongan entregar a cambio. El rechazo social es patente. DSI construyó un bebedero en la plaza central de la ciudad, pero la población local evita sistemáticamente tomar agua de él.

En cuanto al planteamiento gubernamental de que el GAP llegará a tener numerosos efectos positivos que mejorarán la situación económica y los niveles de vida en el sureste de Anatolia, los kurdos opositores tienen la visión contraria acerca del curso real de los acontecimientos. Según las autoridades municipales kurdas, los gobiernos centrales, al desdeñar a las poblaciones locales, buscan apropiarse y privatizar todos los recursos valiosos de la región, tales como las tierras, el agua y el petróleo.

Aunque el GAP se ha construido mediante la mano de obra de miles de personas durante décadas y la inversión de miles de millones de dólares, los opositores kurdos están convencidos de que la gran mayoría de las personas que han sido contratadas han sido traídas de las partes occidentales de Turquía. Más aún, aseguran que la pobreza ha ido en aumento en la región y que se ha forzado a los kurdos a abandonarla en busca de empleo. En cuanto a la propiedad de la tierra y su habilitación para la irrigación, los kurdos perciben que los

pobres se han visto obligados a venderlas, ya sea a la administración del GAP para el llenado de los embalses, o a los terratenientes.

En cuanto a los efectos económicos de las obras, consideran que prácticamente no han beneficiado a los habitantes de sus cuencas. El grueso de la producción hidroeléctrica, por ejemplo, se comercializa en las regiones occidentales del país. Las inversiones se quedan en un número pequeño de cuentas corporativas, y no se incluye a los locales en los esfuerzos de construcción.

Por otra parte, en lo relacionado con la incorporación de campesinos y pequeños agricultores para planear el GAP, afirman que las reuniones de interesados son escasas y se organizan de manera tal que validen las decisiones previamente tomadas por la administración. Además, sólo se invita a las personas que apoyan al gobierno turco y no se permite ningún tipo de crítica. Se rechaza de antemano cualquier idea de aplicación democrática del GAP.

Las autoridades municipales kurdas y los académicos entrevistados consideran que las presas se han traducido en un daño ambiental terrible. En entrevista, Abdullah Demirbaş (BDP), alcalde de la municipalidad sur (La Muralla) de Diyarbakir, dijo: “al Éufrates ya no se le puede llamar ‘río’, su curso ya casi ni lleva agua”. Más aún, las mejores tierras agrícolas se encuentran en el fondo de los nuevos lagos. Aunque aún no se está viviendo un problema de contaminación en el Tigris y el Éufrates, esto puede cambiar dada la total ausencia de medidas preventivas y la expansión de la industria petrolera.

Según biólogos que realizan investigaciones zoológicas en la Universidad Dicle, las presas han ocasionado graves perjuicios al hábitat natural del Tigris. Las especies endémicas de peces y tortugas corren el riesgo de extinguirse dado que el hábitat fluvial se está transformando en lacustre. La introducción de especies exógenas invasivas, como la carpa, ha tenido efectos muy negativos en las especies endógenas, como el bagre del Tigris.

Altos funcionarios de DISKI, la administración de aguas de Diyarbakir, afirman que DSI ve la naturaleza únicamente como un bien eco-

nómico y esto se traduce en que los efectos a largo plazo del GAP serán más negativos que positivos. Entonces, el dinero no tendrá ningún poder para deshacer los daños que sufra el medio ambiente, afirmaron.

Una preocupación más de los kurdos es la destrucción del legado histórico de la región. El conocido sitio arqueológico de Hasankeyf será destruido en gran proporción a pesar de las medidas anunciadas para mover parte de las estructuras arqueológicas a tierras más elevadas antes de llenar el embalse de Ilisu. Algunas de las estructuras del sitio tienen más de mil años de haber sido construidas. Independientemente de lo que suceda con Hasankeyf, ya se han destruido muchos otros sitios.

Los municipios gobernados por el BDP se han convertido en espacios autónomos en los que se ponen en práctica medidas que se pueden considerar contrahegemónicas en relación con los servicios hídricos urbanos. Los consejos de administración de las aguas de Diyarbakir y de Batman, por ejemplo, prácticamente han cortado relaciones con DSI. Mientras que la administración del gobierno central exige que las autoridades locales cobren a los usuarios por el uso de los servicios hídricos, DISKI y BASKI consideran que esto va en contra del derecho humano al agua. Las administraciones locales rechazan comprar agua a DSI y prefieren bombearla de los yacimientos subterráneos.

Según el alcalde Demirbaş, sólo hay dos opciones; la que ofrece el gobierno turco se caracteriza por la ausencia de una democracia real y conduce a un control dictatorial —en el que unos cuantos se apropian de los recursos— y a más conflictos. En esta dinámica, el capitalismo y el imperialismo destruyen el medio ambiente, mientras que los ricos, intereses empresariales locales y extranjeros, buscan lucrar con los recursos de la región. Al mismo tiempo, atizan los conflictos al utilizar el agua en contra de las poblaciones locales y en contra de los países vecinos, Siria e Iraq.

La alternativa que propone su movimiento, afirma, se basa en la distribución de los recursos entre todos. Esto requiere de una resis-

tencia a los designios del gobierno central mediante el impulso de la igualdad de derechos a los recursos y a su usufructo. Para que esto funcione, según Demirbaş, la democracia y la igualdad de derechos son fundamentales. Sólo así será posible tener un sistema propicio para el medio ambiente.

Este planteamiento se propone como parte de un proyecto contrahegemónico de conjunto. La solución a los conflictos por el agua, así como a muchos otros conflictos en la región, sólo se puede obtener por medio del establecimiento de una confederación regional de pueblos que incluya a Turquía, Siria, Iraq e Irán. El concepto mismo de fronteras y Estado-nación, sea kurdo o de otra denominación, ha resultado extremadamente problemático para la región. En una confederación supranacional, podrían convivir diversos grupos étnicos en paz. Lo mismo se puede decir acerca de la relación entre gente y naturaleza, que también podrían convivir en armonía. Se trata, pues, de una propuesta de conjunto que busca seducir al sujeto hacia una concepción del poder, la naturaleza y la subjetividad distinta a la del Estado turco.

CONTROL Y RESISTENCIA AL CONTROL

Después de dar una lucha difícil durante décadas, los kurdos en rebeldía con el Estado turco han logrado establecer administraciones locales en ciudades grandes, como Diyarbakir, y en otras de menor tamaño pero también de dimensiones apreciables. Han transformado esos ámbitos en espacios de mantenimiento y reproducción de una cierta cultura política kurda y de resistencia activa al poder de las élites mediante su propia política cultural.

Las poblaciones del Tigris, el Éufrates y sus afluentes, particularmente los kurdos, ven la construcción de presas como un proceso de despojo de tierras y de herencia cultural, además de que se emplea para operar un cambio demográfico y de concentración de tierras, amén del deterioro ambiental. También implica la introducción gene-

realizada de relaciones de mercado y la privatización de recursos. En términos de participación de los interesados, el proceso representa un modelo vertical, mientras que el movimiento kurdo propone la participación efectiva desde abajo en la toma de decisiones.

Es llamativo que el movimiento rebelde kurdo no desdeña ninguna forma de lucha. Así como los sectores dominantes buscan establecer y extender su hegemonía atrayendo a kurdos y no kurdos a su manera de ver el mundo, el movimiento kurdo de liberación busca establecer un modelo alternativo de democracia y de aprovechamiento de los recursos, con lo que atraen a kurdos y no kurdos a ver el mundo, los conceptos de autoridad y subversión, de nuevas formas mediante los gobiernos autónomos.

El tema del agua es muy revelador. Se ha convertido en un entorno más de rivalidad entre, por un lado, los sectores dominantes, incluyendo particularmente al Estado, pero también las clases poseedoras, y, por el otro, el movimiento kurdo de liberación. El manejo autónomo de los gobiernos municipales permite el establecimiento de espacios independientes del poder central, en los que los kurdos y otros habitantes locales manejan el agua —y otros asuntos— de acuerdo con su propia concepción de democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Administración de Desarrollo Regional del Proyecto para el Sureste de Anatolia, Ministerio de Desarrollo de la República de Turquía, *Southeastern Anatolia Project Plan (2008-2012)*, mayo de 2008, <www.gap.gov.tr/gap-action-plan/files-of-gap-action-plan/pdf-file-of-gap-action-plan>, consultado el 3 de mayo de 2014.
- Benford, Robert D. y David A. Snow, “Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment”, *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, pp. 611-639.
- Çakır, Ruşen, “Kurdish Political Movement and the ‘Democratic Opening’”, *Insight Turkey*, vol. 12, núm. 2, primavera de 2010, pp. 179-192.

- Conde, Gilberto, “El agua entre Turquía, Siria e Iraq, ¿barómetro de conflictos?”, *Regions & Cohesion*, vol. 4, núm. 2, 2014, pp. 81-100.
- Daoudy, Marwa, *Le partage des eaux entre la Syrie, l'Irak et la Turquie : Négociation, sécurité et asymétrie des pouvoirs*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2005.
- Daoudy, Marwa, “Asymmetric Power: Negotiating Water in the Euphrates and Tigris”, *International Negotiation*, vol. 14, núm. 2, 2009, pp. 361-391, <[graduateinstitute.ch/webdav/site/political/sdo5\(s\)cience/shared/political/sdo5\(s\)cience/4958/InternationalNegotiation-Daoudy.pdf](http://graduateinstitute.ch/webdav/site/political/sdo5(s)cience/shared/political/sdo5(s)cience/4958/InternationalNegotiation-Daoudy.pdf)>, consultado el 20 de octubre de 2011.
- Erdoğan, Recep Tayip, “Southeastern Anatolia Project Action Plan (2008-2012)”, en Administración de Desarrollo Regional del Proyecto para el Sureste de Anatolia, Ministerio de Desarrollo de la República de Turquía, *Southeastern Anatolia Project Plan (2008-2012)*, mayo de 2008, <www.gap.gov.tr/gap-action-plan/files-of-gap-action-plan/pdf-file-of-gap-action-plan>, consultado el 3 de mayo de 2014.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith (eds. y trads.), Nueva York, International Publishers, 1971.
- Haberman, Clyde, “Sanliurfa Journal; Dam is Watering Hope for a New Fertile Crescent”, *The New York Times*, 30 de marzo de 1990, <www.nytimes.com/1990/03/30/world/sanliurfa-journal-dam-is-watering-hope-for-a-new-fertile-crescent.html>, consultado el 4 de mayo de 2014.
- Johnston, Hank, “Verification and Proof in Frame and Discourse Analysis”, en B. Klandermans y S. Staggenborg (eds.), *Methods of Social Movement Research*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 62-91.
- Jongerden, Joost, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden, Brill, *Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia*, vol. 102, 2007.
- Öcalan, Abdullah, *Prison Writings: The Roots of Civilization*, Londres, Pluto Press, 2007.
- Ünver, İH Olcay, “Southeastern Anatolia Project (GAP)”, *International Journal of Water Resources Development*, vol. 13, núm. 4, 1997, pp. 453-484.
- Van Bruinessen, Martin, *Kurdish Ethnonationalism versus Nation-Building States*, Estambul, The ISIS Press, 2000, <[www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds/sdo5\(a\)fter/sdo5\(c\)apture/sdo5\(O\)calan.pdf](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Kurds/sdo5(a)fter/sdo5(c)apture/sdo5(O)calan.pdf)>, consultado en octubre de 2008.

- Warner, Jeroen, “Plugging the GAP-Working with Buzan: The Ilisu Dam as a Security Issue”, *SOAS Water Issues Study Group Occasional Paper*, núm. 67, 2004.
- Warner, Jeroen, “Mending the GAP – Hydro-Hegemonic Stability in the Euphrates-Tigris Basin”, en Lars Wirkus (ed.), *Water, Development and Cooperation. Comparative Perspective: Euphrates-Tigris and Southern Africa*, Bonn, University of Bonn-The Bonn International Center for Conversion, 2005, pp. 184-215.
- Warner, Jeroen, “Contested Hydrohegemony: Hydraulic Control and Security in Turkey”, *Water Alternatives*, vol. 1, núm. 2, 2008, pp. 271-288.
- Warner, Jeroen, “Hydro-Hegemonic Politics: A Crossroads on the Euphrates-Tigris?”, en Kai Wegerich y Jeroen Warner (eds.), *The Politics of Water: A Survey*, Londres, Routledge, 2010, pp. 119-141.
- Warner, Jeroen, “The Struggle over Turkey’s Ilisu Dam: Domestic and International Security Linkages”, *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*, vol. 12, núm. 3, 2012, pp. 231-250.
- Watts, Nicole F., “Allies and Enemies: Pro-Kurdish Parties in Turkish Politics, 1990-94”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, núm. 4, noviembre de 1999, pp. 631-656, <www.jstor.org/stable/176465>, consultado el 24 de mayo de 2014.
- Yavuz, Ercan, “Gov’t to Launch Action Plan to take on Terrorism”, *Today’s Zaman*, 10 de septiembre 2008, <www.todayszaman.com/news-152718-govt-to-launch-action-plan-to-take-on-terrorism.html>, consultado el 23 de noviembre de 2008.
- Yegen, Mesut, “The Kurdish Question in Turkey: Denial to Recognition”, en M. Casier y J. Jongerden (eds.), *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, Londres, Routledge, 2011.
- Zeitoun, Mark, *Power and Water in the Middle East: The Hidden Politics of the Palestinian-Israeli Water Conflict*, 2a. ed., Londres, I.B. Tauris, 2011.
- Zeitoun, Mark y Jeroen Warner, “Hydro-Hegemony – A Framework for Analysis of Trans-Boundary Water Conflicts”, *Water Policy*, vol. 8, 2006, pp. 435-460.

LA PERCEPCIÓN DEL CONSUMO DE CANNABIS EN LA JUVENTUD DE TANZANIA

José Arturo Saavedra Casco

Maskani bila dawa

ni kama kilabu bila pombe

(Un lugar de reunión sin cannabis
es como un bar sin bebidas)

Dicho popular entre jóvenes tanzanos

El cannabis es una droga que ha acompañado a la humanidad desde tiempos muy antiguos. Ha sido utilizada con fines medicinales, lúdicos e industriales a lo largo de los siglos y actualmente se debate entre la ilegalidad y la tolerancia por considerarse, por un lado, una sustancia prohibida por las leyes internacionales desde hace más de medio siglo, y por otro, por el creciente consumo, por su utilización como paliativo de enfermedades terminales y por la creciente política para su legalización en algunas regiones del planeta.¹ El cannabis forma parte innegable de la cultura juvenil occidental desde la década de 1980. No obstante la familiaridad y la cercanía de esta sustancia en las sociedades actuales de gran parte del mundo, los análisis

¹ Amanda Feilding (coord.), *Políticas sobre el cannabis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 19, 25-27. El cannabis se prohibió internacionalmente a partir de la Single Convention on Narcotic Drugs de 1961, ratificada en 1988.

profundos del uso de cannabis desde una óptica cultural y sociohistórica son relativamente marginales en el mundo académico.

El presente texto está conformado por tres secciones. La primera consiste en un recuento del estado del arte de los estudios socioculturales sobre el cannabis en los espacios académicos contemporáneos. La segunda habla en términos generales de la situación cultural de consumo y sobre la legislación que criminaliza el cannabis en Tanzania. La tercera muestra las percepciones del consumo mediante varias canciones sobre el cannabis producidas por jóvenes artistas del escenario musical popular contemporáneo en este país. Al igual que muchas naciones del continente en Tanzania, la práctica de consumo de cannabis es sólida y profunda. Por medio de fuentes de varios tipos, en especial letras de algunas canciones y testimonios, se estudia cómo y de qué manera un grupo específico de jóvenes tanzanos, compositores, intérpretes y consumidores de música popular contemporánea conciben el uso del cannabis como norma cotidiana, en algunos casos como fuente de inspiración y en otros como alternativa ante drogas más fuertes o costosas; esto, como una muestra indicativa de la situación del consumo de drogas en un país donde el uso de sustancias importadas muy potentes y extremadamente nocivas se ha incrementado de modo alarmante, y también como un termómetro que puede dar pistas sobre el sentir de los jóvenes en general acerca de la situación socioeconómica actual, los rápidos cambios experimentados sobre todo en el entorno urbano y cómo el cannabis, la droga más accesible y económica de su entorno, sirve de paliativo, consuelo o evasión de una realidad áspera y hostil para la mayoría de ellos.

ESTUDIOS CULTURALES SOBRE EL USO DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS Y EL CASO DEL CANNABIS

En las primeras líneas de su estudio sobre el uso del hachís en las sociedades islámicas del siglo XIII, Franz Rosenthal, uno de los más

prominentes historiadores del islam, resumía la complejidad del estudio de las sustancias embriagantes y alteradoras de la psique en los siguientes términos:

El Hombre es *homo ludens*, el animal que se divierte, y los medios por los cuales ha buscado satisfacer este lado de su naturaleza no siempre han sido consistentes con los intereses de la comunidad necesarios para la existencia humana. El juego de apuestas es un claro ejemplo de cómo una forma de escapar de la dura realidad puede conducirnos mucho más allá de lo deseado. El consumo de estimulantes o sedantes en formas sólidas, líquidas o gaseosas, más allá de propósitos alimentarios y sin ninguna necesidad para el buen funcionamiento físico, es otro. Debido a que puede afectar no sólo el estado mental sino también el físico de manera temporal o permanente, es el tipo de actividad lúdica que recibe una cuidadosa vigilancia por parte de la sociedad.²

El consumo de sustancias más allá de la alimentación y los tratamientos curativos con el único afán de producir placer y relajación es una práctica que ha acompañado a la humanidad desde su aparición. Su uso también se ha asociado frecuentemente con rituales sociales y religiosos o como parte de normas culturales distintivas entre diversos grupos étnicos. Dichas sustancias se definen en muchas lenguas como drogas, aunque con matices relacionados con la distinción que se hace en algunos idiomas entre éstas y las que poseen propiedades curativas, denominadas medicinas.³

² Franz Rosenthal, *The Herb*, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 1. La traducción es mía.

³ Véanse el comentario y las definiciones de *drug* proporcionadas en la introducción del libro editado por Jordan Goodman, Paul Lovejoy y Andrew Sherrat (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995, pp. 1-3. La distinción entre droga y medicina varía con los idiomas. Mientras en inglés la palabra *drug* se utiliza genéricamente, en español, a pesar de que su definición genérica se refiere ya sea a una “sustancia mineral, vegetal o animal que se emplea en la medicina, en la industria o en las bellas artes”, o como una “sustancia o preparado medicamentoso de efecto estimulante, depresivo,

El estudio de las prácticas culturales relacionadas con el consumo de drogas ha sido expuesto claramente desde perspectivas históricas y antropológicas en trabajos como los de Gordon Wasson, Evans y Hoffman, y Rosenthal, así como en los capítulos incluidos en el volumen editado por Goodman y Lovejoy, por mencionar algunos autores.⁴ No obstante, debido al contexto internacional en donde grupos criminales transnacionales han generado extensas redes de narcotráfico, el tema de cómo y por qué las sociedades antiguas y contemporáneas han consumido sustancias alteradoras de la mente se ha marginado significativamente en las últimas décadas. Jordan Goodman y Paul Lovejoy atribuyen la causa de dicha marginalización a una actitud que ha variado con el tiempo y que ahora es prevalente en Occidente, a la que denominan *drugphobia*:

La creciente “fobia a las drogas” del mundo occidental ha influido en lo particular negativamente en la academia, y como resultado ha distorsionado nuestra comprensión de los procesos de cambio cultural. Los movimientos populares que solicitan reformas, así como las reacciones de sectores religiosos, han influido a aquellos que detentan el poder para que repiensen y redefinan las actitudes hacia las sustancias psi-

narcótico o alucinógeno”, sí se establece coloquialmente la diferencia entre *droga* y *medicina*, la primera palabra para referirse a sustancias consumidas con propósitos lúdicos y la segunda para las relacionadas con fines curativos. *Diccionario de la Real Academia Española*, <<http://lema.rae.es/drae/?val=droga>>, consultado el 17 de febrero de 2015. En el caso de la lengua swahili, que es el idioma oficial de Tanzania, *dawa* es el término genérico para medicinas, sustancias y pociones con diversos fines; por ejemplo: *dawa ya mitishamba* (herbolaria); *dawa ya wadudu* (insecticida); *dawa ya meno* (dentífrico); en el caso de las drogas lúdicas se utiliza la expresión *dawa za kulevya*, que literalmente significa “poción embriagante”. Frederick Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1939, pp. 71, 244.

⁴ Gordon Wasson, Albert Hofmann y Carl A.P. Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of thez. Mysteries*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; Richard Evans Schultes y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1982]; Rosenthal, *The Herb*, op. cit.; Goodman, Lovejoy y Sherratt (eds.), *Consuming Habits...*, op. cit.

coactivas. Consecuentemente, se han hecho distinciones entre “drogas suaves y fuertes” y entre “hábitos lícitos e ilícitos” con base en la farmacología, que juzga los efectos fisiológicos de las sustancias según si son buenos o malos. La adicción, cuando es reconocible, es el aspecto que hace ‘peculiares’ a las sustancias psicoactivas.⁵

A partir de esta idea, queda claro que la aceptación social que distingue a las sustancias lícitas de las ilícitas depende mucho de su percepción como no adictivas o adictivas. Con ese criterio es muy fácil separar el café y el té de la heroína y la cocaína. Por otro lado, factores comerciales y de fuerte arraigo en el consumo en algunas sociedades han hecho del tabaco y el alcohol productos aceptados y altamente consumidos, a pesar de la adicción que conllevan y de sus efectos nocivos para la salud y —en el caso del alcohol— como factor de riesgo para accidentes y violencia intrafamiliar. Estas distinciones, basadas en un “maniqueísmo farmacológico”, han afectado no sólo los debates actuales sobre la materia, sino que también han impactado los estudios académicos y han tenido como resultado que la interpretación de los registros culturales e históricos sobre el uso de sustancias psicoactivas sea muy distorsionada y mal entendida. Específicamente, el cannabis rara vez ha sido oficialmente aceptado o considerado como una sustancia “respetable”.⁶ Esto se evidencia de muchas formas; por ejemplo, existe una extensa literatura sobre la difusión y el uso del tabaco, pero muy poca sobre el cannabis. Al respecto, Goodman y Lovejoy comentan: “El Cannabis presenta un problema aún más complejo. Se conoce su antigüedad, así como su amplia propagación en el siglo XX, pero más allá de su más básica descripción, virtualmente nada se sabe acerca de la historia del cannabis”.⁷

⁵ Goodman, Lovejoy y Sherratt (eds.), *Consuming Habits...*, *op. cit.*, epílogo, p. 229. La traducción del inglés es mía.

⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁷ *Ibid.*, p. 232. La traducción del inglés es mía. Aparte del libro editado por V. Rubin, *Cannabis and Culture*, La Haya, Morton, 1975, no se encuentran otros materiales dedicados exclusivamente al tema.

La planta de cannabis es originaria del sur de Asia y se conocen tres especies: *indica*, *sativa* y *ruderalis*. Las dos primeras son las más populares y cultivadas en el planeta. *Cannabis indica* es la variedad que más se utiliza para fines recreativos ya que es la que tiene mayor concentración de tetrahidrocannabinol (THC), el componente más activo desde el punto de vista psíquico.⁸ La especie *sativa* se conoce generalmente como *cáñamo*, el cual se utilizó durante siglos con propósitos industriales como fuente de fibras para producir cuerda, papel y telas. Con la introducción del henequén yucateco o sisal, a principios del siglo XX, y la posterior utilización de fibras sintéticas —aunada a las prohibiciones internacionales—, la producción de cáñamo quedó reducida a muy pocas regiones del mundo, aunque los movimientos ecologistas, una posible revisión a escala mundial de las leyes que prohíben su comercialización y la reciente propaganda en favor de los ecocombustibles, puedan influir en el mediano plazo para el resurgimiento de su cultivo.⁹

El registro más antiguo del uso del cannabis como sustancia curativa se encuentra en un libro atribuido al emperador chino Shen Nung que data del año 2737 a.e.c. y que prescribía el cannabis como tratamiento para la gota, la malaria, los dolores de parto y la falta de concentración. En otra obra más reciente, de alrededor del año 500 a.e.c., otro texto chino la denomina “liberadora del pecado”. También existen referencias de su uso sedante para los dolores de parto en la región de Palestina en el siglo IV de nuestra era.¹⁰ Tanto de la India antigua como de Asiria hay testimonios escritos del uso del

⁸ Simon Brailovsky, *Las sustancias de los sueños: neuropsicofarmacología*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1995, p. 275.

⁹ *Ibid.*, p. 271; Michael Schofield, *The Strange Case of Pot*, Londres, Penguin, 1971, pp. 180-194.

¹⁰ Andrew Sherratt, “Alcohol and its Alternatives”, en Goodman, Lovejoy y Sherratt (eds.), *Consuming Habits...*, *op. cit.*, pp. 21, 27; J. Zias, H. Stark *et al.*, “Early Medical Use of Cannabis”, *Nature*, vol. 363, núm. 6426, 1993, p. 215; Schofield, *The Strange Case of Pot*, *op. cit.*, p. 17; Brailovsky, *Las sustancias de los sueños...*, *op. cit.*, p. 272.

cannabis como materia prima para cuerda o ropa, como medicamento y también como euforizante. Incluso existen estudios que hablan de la importancia del consumo de infusiones hechas de cannabis para la clase brahmánica en la antigua cultura védica.¹¹ Para el mundo grecorromano también se menciona la utilización de esta planta. Heródoto, en su libro cuarto de las *Historias*, menciona el uso que los escitas hacían del cannabis con fines prácticos y lúdicos.¹² El célebre médico romano Galeno lo menciona tanto como un auxiliar en tratamientos curativos como por sus propiedades narcóticas. Posteriormente, el mundo islámico de los siglos XII al XIV e.c. presenció el uso masivo del cannabis, conocido como *hachís*, que obligó a los letrados musulmanes de la época a debatir sobre si se debía considerar a la planta como un intoxicante similar al alcohol o como una sustancia lícita para su consumo.¹³

En cuanto a otras regiones del mundo, hay referencias de su uso en los antiguos imperios africanos entre los siglos XIV y XVII.¹⁴ En algunas regiones de América Latina, como México, su consumo ha sido muy extendido en las clases populares desde hace dos siglos.¹⁵ Aparte de los usos textiles ya mencionados, el mundo moderno y global utilizó discretamente el cannabis como remedio para varias dolencias, y no fue sino hasta el siglo XIX cuando algunos miembros de la intelectualidad francesa, como Charles Baudelaire y Theophile

¹¹ Sherratt, “Alcohol and its Alternatives”, *op. cit.*, p. 30.

¹² Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, Libro IV, *Melpómene*, párrafos 74-75.

¹³ Rosenthal, *The Herb*, *op. cit.* Esta obra constituye hasta ahora el más importante material académico sobre el tema.

¹⁴ John E. Philips, “African Smoking and Pipes”, *Journal of African History*, vol. 24, núm. 3, 1983, p. 305, nota 7.

¹⁵ Hay que recordar la popular canción “La cucaracha”, de principios del siglo XX, que la menciona en su letra: “la cucaracha, la cucaracha, ya no puede caminar/ porque le falta, porque no tiene, mariguana que fumar”. Mariguana es como se nombra comúnmente en México el cannabis. Brailovsky, *Las sustancias de los sueños...*, *op. cit.*, p. 273.

Gautier, lo introdujeron con fines recreativos mediante el consumo de hachís en los círculos literarios de la época.¹⁶

Desde tiempos antiguos, el uso del cannabis fue objeto de fuertes debates y polémicas con sectores que defendían sus propiedades curativas y de relajación, mientras que otros lo condenaban por supuestamente inducir al vicio y la vagancia, afectar al cerebro e inducir a la esquizofrenia y la locura. Finalmente, en 1937, al aprobarse la prohibición de su producción y consumo en los Estados Unidos de América, se inició una tendencia que se extendió mundialmente y que indujo a que la mayoría de los gobiernos del planeta lo proscribiera.¹⁷ A partir de la posguerra, organismos internacionales como la OMS lo declararon formalmente una sustancia nociva para la salud. A partir de entonces y a pesar de que desde 1944 hubo documentos, como el célebre reporte *La Guardia*, que determinaron que el cannabis no era una sustancia que pusiera en riesgo la salud mental de sus consumidores,¹⁸ casi todos los países del mundo lo consideran una droga ilegal. No obstante, en la clandestinidad mucha gente lo sigue utilizando. Importantes artistas, músicos e intelectuales lo consumen o apoyan su legalización y la re-

¹⁶ Schofield, *The Strange Case of Pot*, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16. Por ejemplo, los gobiernos de India y Pakistán, tradicionales productores de cáñamo, firmaron un documento en 1961 que los comprometió a reducir la producción de la planta paulatinamente hasta detenerla por completo en 1986.

¹⁸ Este reporte, iniciado en 1938 por la Academia de Ciencias de Nueva York a petición del entonces alcalde de esa ciudad, Vincent LaGuardia, concluyó seis años después de una exhaustiva investigación realizada por un comité interdisciplinario integrado por eminentes médicos, psiquiatras, psicólogos, farmacólogos y sociólogos, diciendo que: “the long term consumption of cannabis in moderate doses has no harmful effects”. Schofield, *The Strange Case of Pot*, *op. cit.*, p. 41; O. Ray y C. Ksir, *Drugs, Society, and Human Behavior*, Saint Louis, Mosby, 1993, citado en Brailovsky, *Las sustancias de los sueños...*, *op. cit.*, p. 278. Actualmente se mantiene el debate en círculos académicos especializados en neuropsicología a través de publicaciones periódicas como *Lancet*, *Neuropsychopharmacology* y *Transl Psychiatry*, entre otras, donde no se ha podido confirmar contundentemente la relación entre el uso del cannabis con fines lúdicos y la propensión hacia enfermedades mentales, a partir de estudios con grupos de consumidores habituales.

ligión rastafari junto con algunas hermandades sufíes musulmanas, la consideran una planta que ayuda a obtener experiencias místicas.¹⁹

De acuerdo con reportes de la oficina para el control de las drogas y el crimen de la ONU (UNODC), el cannabis es actualmente la droga ilegal más producida y consumida en el mundo.²⁰ Estudios recientes mencionan datos oficiales de dicha oficina en que se afirma que, en 2005, 160 millones de personas consumieron cannabis en el mundo, lo que representa 4% de la población adulta mundial.²¹ Aunque varios países han flexibilizado su legislación para que se utilice esta droga con fines medicinales, en países como Gran Bretaña y Canadá, además de una creciente tendencia a despenalizar su consumo, de los debates para su legalización en varios estados de la Unión Americana, y de su reciente legalización con fines recreativos en Uruguay, el tráfico de cannabis sigue siendo parte importante de una lucha encarnizada entre los narcotraficantes y los gobiernos del mundo. Debido a esta situación, el tema de su consumo y las opiniones a favor y en contra de su uso han generado una amplia polémica que ha marginalizado la investigación académica sobre esta sustancia desde una perspectiva cultural, como ya se ha mencionado. Si bien otras sustancias legales —tabaco, té, café y chocolate—, junto con otras ilegales como la cocaína, han sido objeto de interesantes estudios,²²

¹⁹ Eileen Moyer, “Street-Corner Justice in the Name of Jah: Imperatives for Peace among Dar es Salaam Street Youth”, *Africa Today*, vol. LI, núm. 3, 2005, p. 49.

²⁰ United Nations Office on Drugs and Crime, *Twentieth Meeting of Heads of National Drug Law Enforcement Agencies, Africa: Report of the Secretariat on statistics on drug trafficking trends in Africa and worldwide*, Nairobi, 13-17 de septiembre de 2010, p. 6. “La UNODC calcula que el cannabis continúa dominando el mercado de drogas ilícitas en el mundo, en cuanto a la persistencia de su cultivo, el volumen de su producción y el número de consumidores”. Brailovsky, *Las sustancias de los sueños...*, op. cit., p. 271.

²¹ Feilding (coord.), *Políticas sobre el cannabis*, op. cit., p. 19.

²² Particularmente interesantes son los estudios que abordan a las sustancias estimulantes y psicoactivas como mercancías. Al respecto, véanse los artículos contenidos en el libro editado por Goodman, Lovejoy y Sherratt, donde hay artículos que analizan lo mismo sustancias legales como el alcohol, el café y el té, que sustan-

en el caso del cannabis la literatura académica se orienta a aspectos legales, médicos o botánicos, pero en una medida muy escasa aborda enfoques antropológicos y culturales.²³ Mientras que el *qat*, *khat* o *miraa* (*Catha edulis*), planta con efectos estimulantes ampliamente consumida en Somalia, Etiopía y Kenia y en amplias regiones de Medio Oriente, ha sido objeto de un *boom* de estudios culturales sobre su uso y difusión como droga permitida en algunos países y prohibida en otros,²⁴ el cannabis en cambio permanece en el ostracismo. Quizá el hecho de que a pesar de su ilegalidad esta droga sigue siendo parte del escenario cotidiano de muchas sociedades contemporáneas, de que su consumo se asocia por lo regular a estratos sociales populares y se estigmatiza como una droga utilizada por vagos o criminales,²⁵ tiene que ver con el aparente desinterés que sufre por parte de los académicos en ciencias sociales.

cias ilegales como la cocaína. En particular, David T. Courtwright, “The Rise and Fall and Rise of Cocaine in the United States”, en Goodman, Lovejoy y Sherratt (eds.), *Consuming Habits...*, *op. cit.*, pp. 206-228. Sobre este tema véase también Paul Gootenberg, “Cocaine in Chains: The Rise and Demise of a Global Commodity, 1860-1950”, en Steven Topik, Carlos Marichal y Zephyr Frank (eds.), *From Silver to Cocaine. Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500-1200*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 321-351.

²³ Un buen ejemplo es el libro arriba citado coordinado por Amanda Feilding. Véase la nota 1.

²⁴ Al respecto destacan los siguientes estudios: Lee V. Cassanelli, “Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa”, en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 236-257. David Anderson *et al.*, *The Khat Controversy: Stimulating the Debate on Drugs*, Nueva York, Berg, 2007. Sobre la producción y uso de este estimulante en regiones específicas, véanse Neil C.M. Carrier, *Kenyan Khat: The Social Life of a Stimulant*, Leiden, Brill, 2007; Ezekiel Gebissa, *Taking the Place of Food: Khat in Ethiopia*, Trenton, The Red Sea Press, 2010.

²⁵ P.A. Morgan, “The Making of a Public Problem: Mexican Labor in California and the Marijuana Law of 1937”, en R. Glick y J. Moore (eds.), *Drugs in Hispanic Communities*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, pp. 233-272.

EL CONSUMO DE CANNABIS EN TANZANIA
Y LOS EFECTOS SOCIALES QUE CONLLEVA

África es, después de América, el continente con mayor producción, distribución y consumo de cannabis, con 25% del total mundial.²⁶ Los reportes de decomisos de la droga que reporta la UNODC, son un indicador que, aunque dista de ser exacto, puede proporcionar una idea de los volúmenes de producción de la droga. De acuerdo con esta oficina, de los 6 587 450 kilos de cannabis decomisados en 2008 en el mundo, 936 084 corresponden a los reportados en África, lo que significa 14%.²⁷ Existe una diferencia significativa entre el norte de África y la parte subsahariana en cuanto a los niveles cuantitativos de producción y el producto final. En la primera región, la producción gira en torno a la resina de la planta conocida como *hashish*, que se consume en África del Norte, Europa Occidental y Medio Oriente. Marruecos y Egipto son los países que más la producen y exportan. En el sur del continente, la producción de la planta, conocida como *weed*, se destina tanto al consumo local como a la exportación a países vecinos. De acuerdo con el Congressional Research Service de la Unión Americana, la exportación transcontinental de hierba es importante y mayor en comparación con las de otras regiones del mundo, con Europa Central y Occidental como los principales destinatarios, y en mucho menor medida el Este de Asia y Norteamérica. No obstante, la misma fuente, basándose en el reporte de la UNODC de 2009, agrega que a pesar de este comercio intercontinental, en realidad el cannabis representa el mayor mercado de drogas ilegales en África, que satisface una demanda local de entre 28.9 y 56.4 millones de africanos que la consumen cotidianamente.²⁸

²⁶ UNODC, *Cannabis in Africa: An Overview*, Suecia, 2007, p. 3.

²⁷ United Nations Office on Drugs and Crime, *Twentieth Meeting of Heads of National Drug Law Enforcement Agencies Africa: Report of the Secretariat on statistics on drug trafficking trends in Africa and worldwide*, op. cit., pp. 5, 13.

²⁸ UNODC, *2009 World Drug Report*, citado en Congressional Research Service, *Illegal Drug Trade in Africa: Trends and U.S. Policy*, 30 de septiembre de 2009, p. 16.

Durante la primera década del siglo XXI, Tanzania figuró entre los cinco países del continente con mayor producción de cannabis.²⁹ Aunque anualmente las cifras varían, sólo en 2005 Tanzania ocupó el segundo lugar de decomisos de la hierba con 150 toneladas métricas, abajo de Sudáfrica con 292 y por encima de Nigeria con 126.³⁰

Según el reporte publicado por la UNODC en 2007, la planta de cannabis es cultivada en 10 de las 20 regiones del territorio continental de Tanzania y en especial cerca de las ocho fronteras internacionales que lo rodean. El estudio afirma que no se sabe a ciencia cierta la capacidad de exportación de la hierba a otros países. No obstante, de acuerdo con reportes oficiales, 80% del cannabis en Tanzania es producido localmente, mientras que 20% circula a partir de importaciones procedentes de Malawi. Las fuentes policíacas consultadas para la elaboración de este texto proporcionan dos datos reveladores: 1) se calcula que la mitad de la población donde se cultiva cannabis está relacionada, de uno u otro modo, con su producción, transportación y venta; 2) 90% del cannabis producido en Tanzania se consume localmente y en la última década se ha incrementado constante y significativamente dicho consumo.³¹ Los reportes policíacos no ofrecen demasiada información sobre los índices de venta y consumo en zonas urbanas y rurales; no obstante, es posible inferir, a partir de los dos datos antes mencionados, que es innegable que la sociedad tanzana en general tolera y acepta la circulación y uso de esta droga a pesar de su ilegalidad.

Por medio del estudio del swahili, lengua dominante en el país, encontramos que existen referencias de vocabulario sobre sustancias psicoactivas recopiladas desde tiempos en que la región formaba parte de las colonias británicas en África. El célebre diccionario de swahili escrito por Johnson y Madan en 1939 menciona en sus entradas con

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁰ UNODC, *Cannabis in Africa: An Overview*, op. cit., p. 8.

³¹ *Ibid.*, p. 6. Para llegar a este cálculo se menciona que en 2003 fueron arrestadas 5 000 personas por distribución y venta de cannabis, y tan sólo durante la primera mitad de 2004 hubo 2 000 arrestos por ese mismo delito.

más frecuencia a dos de ellas, el opio, *afyuni*, y la hierba de cannabis, *bangi*.³² Se menciona además la planta *mbangi*, que produce la hierba y también algunos productos derivados, tales como el *majuni*, pastelillo preparado con una mezcla de opio, cannabis y azúcar. También el *paru*, bizcocho hecho a base de opio y azúcar. Dichas referencias inducen a pensar que el uso de sustancias psicoactivas existía desde los tiempos en que el sultanato de Omán dominaba las costas de la región de África Oriental, aunque por el momento no se cuente con datos sobre los estratos sociales que la aceptaban en esta sociedad islámica.³³

Como muchas otras culturas del continente, las pertenecientes a la costa de África del Este tenían en mayor o en menor medida acceso a sustancias “intoxicantes”. Incluso la swahili, a pesar de ser islámica, conocía la producción local de bebidas embriagantes con base en fermentos de frutas que se ofrecían en celebraciones o como obsequio a los que participaban en labores comunitarias.³⁴ La legislación colonial británica era particularmente estricta en cuanto a las bebidas locales elaboradas domésticamente, y prohibía su producción y venta con el argumento de que así se protegía a las poblaciones africanas de un vicio que los corrompería, aunque por otro lado la cerveza elaborada por europeos se convirtió en la bebida alcohólica de mayor consumo en África Oriental hasta la fecha.³⁵ En cuanto

³² *Bangi* es el nombre empleado para nombrar el cannabis en lengua swahili. De acuerdo con F. Johnson, es un préstamo del vocabulario persa, cuyo término es *banj*. Esta palabra persa proviene a su vez del sánscrito *bhang* o *bhanga*, que sería el vocablo raíz de este término. Véase Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 28; M. Meyerhof, “Bandj”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, 1960, p. 1014, citado en Sherrat, “Alcohol and its Alternatives”, *op. cit.* p. 30, nota 116; p. 45.

³³ Johnson, *A Standard Swahili-English Dictionary*, *op. cit.*, pp. 4, 28, 255, 266 y 368. El formato de este diccionario con criterio etnolingüístico y académico interrelaciona a lo largo de sus entradas los productos que el autor denomina sustancias “altamente intoxicantes”.

³⁴ Peter Liendhart, *Introduction to the Poem: Utenzi wa Swifa ya Nguvumali por Hasani bin Ismail*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 20.

³⁵ Justin Willis, *Potent Brews: A Social History of Alcohol in East Africa, 1850-1999*, Oxford, James Currey, 2002.

al tema de las drogas, y al igual que sus contrapartes europeas que colonizaban África, los británicos siguieron las regulaciones implementadas en 1912 a partir de la Conferencia Internacional sobre el Opio celebrada en La Haya para la prohibición del opio y otras drogas.³⁶ En dicha conferencia se acordó primero que el cannabis debía ser objeto de regulaciones para su control, y posteriormente, en la segunda conferencia, en 1924, la delegación egipcia exigió su completa prohibición argumentando graves daños físicos y mentales a su población por “el desmedido uso” del *hashish*. La Marihuana Tax Act que prohibió el cannabis en los Estados Unidos y las posteriores revisiones internacionales en la materia en 1944 y 1961 mantuvieron la postura del fiscal antidrogas Harry J. Anslinger en el sentido de que el cannabis era causante de locura, apetito sexual desmedido, inducción a drogas más potentes y violencia acompañada de tendencias esquizofrénicas.³⁷ Su campaña en contra del cannabis, además de tipificarla como droga nociva, sin distinción de la cocaína y los opiáceos, no sólo mantuvo los argumentos que han sostenido su prohibición hasta ahora, sino que además creó una serie de estereotipos persistente en todo el mundo: *a)* el cannabis incita a la adicción de drogas más fuertes; *b)* crea un irrefrenable deseo sexual, *c)* propicia conductas antisociales y *d)* produce en el individuo esquizofrenia y locura, lo que a su vez origina actitudes altamente violentas.³⁸

Al igual que en otras regiones del mundo, y sin duda por influencia de la retórica preconizada por Anslinger, en Tanzania se ha con-

³⁶ Aunque los británicos tuvieron interés en el cannabis como una potencial medicina durante gran parte del siglo XIX, y a partir de su contacto por medio de la colonia de la India, fue precisamente ahí donde se le relacionó con casos de demencia que propiciaron toda una serie de prejuicios contra los efectos de esta hierba. Sobre este fascinante tema acerca del cannabis y la política colonial británica, véase: James H. Mills, *Madness, Cannabis and Colonialism*, Londres, Macmillan Press, 2000, en especial el capítulo 2, “‘The Lunatic Asylums of India are Filled with Ganja Smokers’: Asylum Knowledge as Colonial Knowledge”, pp. 43-65.

³⁷ Schofield, *The Strange Case of Pot*, *op. cit.*, pp. 44-47.

³⁸ *Ibid.*, p. 59.

solidado desde hace mucho tiempo una serie de prejuicios en torno al cannabis, que ha creado un estereotipo negativo para quienes lo consumen. De manera muy similar a la argumentada por el fiscal antidrogas norteamericano, y aunado a criterios morales religiosos locales, tanto islámicos como cristianos, se asocia el consumo de cannabis con una forma de vida irresponsable, vagancia, propensión a la delincuencia y a la demencia.³⁹ También se añaden mitos sobre daños físicos irreversibles; por ejemplo, no falta en los medios quien asegure que el cannabis provoca cáncer en el pulmón en la misma medida que el tabaco.⁴⁰

Por otra parte, desde tiempos antiguos el consumo de cannabis también tuvo una tipificación socioeconómica: la de que las clases sociales más marginadas y desposeídas son las más habituadas a su consumo. Rosenthal comenta que, en el caso de Persia e Iraq, los sectores populares eran en los que más se apreciaban las doctrinas de los místicos sufíes. Una de sus hermandades o *tariqas*, la Haydariya, es considerada como de las principales promotoras del consumo de la hierba de cannabis o *hashish*, lo que alarmó a las clases gobernantes del mundo islámico entre los siglos XIII y XIV. Se atribuía también su rápida difusión hacia el occidente a los desplazados que huían de los territorios ocupados por la invasión mongola a Irán y que aparen-

³⁹ Moyer, “Street-Corner Justice in the Name of Jah...”, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁰ Para un ejemplo contemporáneo de estas opiniones en contra del cannabis, véase el artículo periodístico de John Nditi, “Acha dawa za kulevya tunza afya yako” (Deja las drogas, cuida tu salud), *Habari Leo*, 26 de enero de 2012. En este artículo, que se refiere a las drogas más consumidas en Tanzania, el autor pone énfasis en los daños que produce el cannabis al organismo, como cáncer pulmonar y de garganta, así como deficiencia inmunológica, e incluso asevera que: “Bangi ina kemikali sumu inayosababisha saratani zaidi ya tumbaku hivyo madhara yake kwa watumiaji ni makubwa zaidi” (El cannabis contiene sustancias químicas venenosas que provocan cáncer, más que el tabaco, por lo que el peligro para los que la consumen es mucho mayor). Para conocer una opinión médica autorizada que contradice este argumento, véase Deena D. Dell y Judith A. Snyder, “Marijuana, Pro and Con”, *The American Journal of Nursing*, vol. 77, núm. 4, abril de 1977, pp. 630-635.

temente traían muy arraigado el uso de la hierba desde antes de su desplazamiento.⁴¹ En pocas décadas, desde Bagdad hasta Granada, pasando por Egipto, las élites gobernantes veían con preocupación cómo los *fuyara* (pobres), como se denominaba a los sufíes, habían fomentado el consumo de una droga que obligó a los letrados musulmanes a discutir si era permisible su consumo por ser un producto natural.⁴² Más cercano a nuestras épocas, el incremento de mano de obra migrante mexicana en California en la década de 1930 impulsó la aplicación de la ley que prohibió la venta y el uso de cannabis o marihuana en la Unión Americana.⁴³ Por su parte, Schofield, en referencia al Reino Unido, comenta que no fue sino hasta la década de 1960 cuando los consumidores saltaron de las clases populares a las clases medias, y se volvió habitual entre estudiantes universitarios y profesionistas, aunque reconoce que tradicionalmente los marineros y los músicos británicos siempre hicieron uso de la hierba.⁴⁴ Aun así, el estereotipo de que el cannabis es una “droga de los pobres” se mantiene en lo general.

En el caso de Tanzania, aunque en apariencia este estereotipo es similar al que se maneja comúnmente en el orbe, actualmente no es tan clara esta asociación socioeconómica ya que el incremento en el uso del cannabis sugiere que la mayoría de los estratos socioeconómicos de este país participan en mayor o menor medida de su consumo. También la idea de que los jóvenes son los mayores consumidores podría ser inexacta, aunque estudios generales sobre el consumo de

⁴¹ Andrew Sherratt sugiere que el mundo islámico toleró más el fumar cannabis en la forma habitual de *hashish* que el consumo de alcohol debido a que las culturas de Eurasia estaban más habituadas a su utilización, e incluso propone la atractiva idea de la dicotomía y confrontación entre “drinking and smoking cultures”, representadas por las culturas mediterráneas y de Europa Occidental, por un lado, y las del Extremo Oriente y Eurasia, por el otro. Sherratt, “Alcohol and its Alternatives”, *op. cit.*, pp. 20-28.

⁴² Rosenthal, *The Herb*, *op. cit.*, pp. 50-57.

⁴³ Morgan, “The Making of a Public Problem...”, *op. cit.*

⁴⁴ Schofield, *The Strange Case of Pot*, *op. cit.*, pp. 63, 68-70.

cannabis en el mundo tiendan a considerar a los jóvenes de entre 15 y 35 años como la cohorte que más lo utiliza.⁴⁵

Indudablemente, y más allá de los análisis sociológicos, existe una explicación contundente que ayuda a comprender el incremento de usuarios de cannabis en un país donde a pesar del crecimiento económico sostenido en ciudades como Dar es Salaam, se mantiene a la mayoría de la población en una situación financiera frágil. Con un ingreso per cápita de 527 dólares, la mayoría de la población carece de empleos formales bien remunerados y se debaten entre el subempleo, la vagancia y actividades ilícitas.⁴⁶ En estas circunstancias, el cannabis es la sustancia psicoactiva de más fácil acceso en cuanto a su adquisición, pues su costo es el más bajo, inclusive más que el del tabaco o las bebidas alcohólicas comerciales. Un reporte periodístico escrito en 2002 indicaba que un paquete de cannabis para producir 10 cigarrillos costaba aproximadamente un dólar. Actualmente se puede acceder a un cigarrillo por 250 shillings, lo que equivale a 6.5 cigarrillos por dólar.⁴⁷ En comparación, una botella de cerveza local de 500 ml cuesta en una tienda 1 700 Tz shillings (1.1 dólares) y en el bar más económico no menos de 2 000 (1.3 dólares), lo cual significa que el cannabis es más barato que la bebida alcohólica más popular en Tanzania. Este dato también explica que la accesibilidad y bajo costo del cannabis haga que sea consumido no sólo sin distinciones de clases sociales sino que además rompa barreras de

⁴⁵ Feilding (coord.), *Políticas sobre el cannabis, op. cit.*, pp. 21-22. De acuerdo con mi experiencia personal a lo largo de varios años de vivir en Tanzania, numerosos adultos mayores de 50 años la consumen cotidianamente, tanto en las costas del continente y las islas de Unguja (Zanzibar) y Pemba como en varias regiones del interior del país.

⁴⁶ Véase el reporte *Banco Mundial*, “Economic Report Tanzania 2010”.

⁴⁷ Anaclet Rwegayura, “Illicit Drugs Put Tanzania’s Workforce at Risk”, *World History Archives*, 20 de diciembre de 2000, <<http://www.hartford-hwp.com/archives/36/390.html>>, consultado el 15 de enero de 2012. El tipo de cambio de un dólar en febrero de 2012 era de 1 590 Tz shillings. Entrevista con el *Pusha* Shaabani, barrio de Mikochei, Dar es Salaam, 11 de febrero de 2012.

edad y de género. Dado que la producción de cannabis es destinada principalmente al consumo interno del país por varias razones,⁴⁸ y a pesar de estar criminalizada su venta, es fácil para los habitantes de grandes ciudades como Dar es Salaam o Arusha conseguir cigarrillos de cannabis con la complicidad de los policías locales. Esta situación tampoco debe interpretarse como una total laxitud en cuanto a la aplicación de las leyes que prohíben su venta, distribución y consumo en lugares públicos. Eileen Moyer realizó un estudio sobre una comunidad de artesanos y jóvenes subempleados rastafaris en Dar es Salaam realizado entre 1999 y 2002. Ellos comparten un espacio colectivo donde algunos laboran y otros habitan. Su comunidad profesa la religión rastafari, en la que el uso del cannabis es parte de la liturgia y los rituales místicos. Debido a que el espacio mencionado se encuentra en una zona céntrica de Dar es Salaam, estos jóvenes son víctimas de persecuciones y extorsiones por parte de la policía, debido al hábito de consumir cannabis. Conscientes de la situación, los miembros de esta comunidad, además de evitar fumar en público y en lugares expuestos, observan códigos internos como el de evitar vender hierba a turistas o evidenciar su posesión.⁴⁹

Como se ha insistido anteriormente, importantes sectores sociales a partir de ópticas generacionales, religiosas y políticas condenan el uso del cannabis, y en Tanzania, a diferencia de otros países, no existe ninguna voz que a nivel gubernamental o de opinión pública proponga una flexibilización de la prohibición al consumo de cannabis o que apoye que se suavicen los castigos a los consumidores.⁵⁰ La

⁴⁸ En el caso de Tanzania y otros países de la región, el tráfico de drogas más lucrativo es el de heroína y cocaína, que aunque en buena medida es de tránsito, ha causado problemas de adicción locales. El cannabis también tiene el problema de que se requiere de amplios volúmenes para hacerlo rentable y su transportación es mucho más complicada y riesgosa. Feilding (coord.), *Políticas sobre el cannabis*, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁹ Moyer, "Street-Corner Justice in the Name of Jah...", *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰ Entrevista con Joseph Mbilinyi *Sugu*, Sinza, Dar es Salaam, 26 de enero de 2012.

legislación tanzana es muy dura en cuanto a las penas establecidas por tráfico, posesión y consumo, y casi no establece diferencia entre estas actividades en cuanto a la rigurosidad del castigo. Así pues, y de acuerdo con la *Illicit Traffic in Drugs Act*, promulgada en 1995 por el Parlamento de Tanzania y aún vigente, la persona culpable de ser sorprendida en posesión de pequeñas dosis de cannabis para consumo personal se hace acreedor a una multa de 200 000 shillings tanzanos y hasta siete años de prisión.⁵¹ No obstante lo rigurosa y temible que es esta legislación, en el caso del cannabis su amplio uso hace que, en la práctica, el consumo y la venta al menudeo sean sólo un pretexto para sobornos, extorsiones o complicidad remunerada por parte de la policía, debido en gran parte a la imposibilidad real de aplicar estrictamente la ley a tantos consumidores.⁵² En este contexto se desenvuelve la situación de los numerosos jóvenes que consumen cannabis en Tanzania y su postura y justificación al consumo de esta droga se refleja en la cultura popular y en sus opiniones, que justifican de varias maneras, como veremos a continuación.

EL CANNABIS

Y LA POSTURA DE LOS JÓVENES QUE LA CONSUMEN

En términos generales, las razones por las que los jóvenes justifican el consumo de cannabis giran en torno a dos aspectos; el primero, la

⁵¹ República Unida de Tanzania, *Illicit Traffic in Drugs Act*, 1995, Acta núm. 9, artículo 19, inciso b, p. 12. Mientras que el tráfico de drogas duras y blandas se castiga con multas de diez millones de shillings y con entre treinta años de cárcel hasta prisión perpetua (artículo 16, inciso f), y los consumidores de drogas duras son acreedores a multas de 300 000 shillings y diez años de prisión (artículo 19, inciso a), los consumidores de cannabis sufren el castigo mencionado en el texto principal.

⁵² Entrevista con el *Pusha* Shaabani, barrio de Mikocheni, Dar es Salaam, 11 de febrero de 2012. En realidad, la principal preocupación tanto de las autoridades como de la opinión pública es la creciente venta y consumo de drogas duras entre los jóvenes, en especial la cocaína y la heroína.

evasión y el consuelo ante los problemas que genera una situación hostil para un buen porcentaje de ellos, que carecen de educación, oportunidades de empleo y posibilidades claras de desarrollo personal. El segundo es la ayuda a la reflexión y la creatividad. La primera postura la manejan quienes día a día sobreviven mediante el trabajo informal y el subempleo. La segunda la manejan artistas, en especial los que se desarrollan en los medios audiovisuales y en la música pop. Sobre el tema de la evasión y el alivio que produce el cannabis en los jóvenes, el trabajo de Moyer antes mencionado sobre la comunidad rastafari ofrece interesantes testimonios. Los concurrentes al *maskani* (sitio de reunión) de esta comunidad denominan al cannabis *dawa* (medicina), que les ayuda a descansar, relajarse y reducir el hambre:

Queda claro que el cannabis se consume principalmente por razones médicas relacionadas con la reducción del estrés psicológico asociado a vivir en las calles. Para ellos sí era una medicina [...] La mayoría reporta que fumaba antes de ir a dormir en la noche a fin de tranquilizar su mente y su hambre, y para inducir a un estado de inconciencia que les permitiera dormir con poca protección de los elementos, los mosquitos y los violadores.⁵³

Otros testimonios recabados en el texto de Moyer mencionan el cannabis como una sustancia que ayuda a la reflexión. De acuerdo con los jóvenes entrevistados:

Fumar *dawa* (cannabis) proporciona un método para abrir la mente a nuevas formas de resolver complejos problemas sociales a través de la imaginación y de la reflexión. [...] la gente fumaba en pequeños grupos entre amigos y conocidos y aprovechaba la ocasión para discutir las dificultades que afrontaban, así como también soñar acerca del futuro.

⁵³ Moyer, "Street-Corner Justice in the Name of Jah...", *op. cit.*, p. 50. La traducción del inglés es mía.

[...] fumar *dawa* ayuda generalmente a traer la paz al *maskani* y a las calles, pues da la oportunidad de pensar antes de actuar, el consumo de cannabis disminuye los violentos arrebatos emocionales y los robos impulsivos.⁵⁴

Si bien los miembros de esta comunidad están claramente inspirados por la fe y la ideología rastafari, en la que se considera el cannabis como un medio de inspiración divina,⁵⁵ estas opiniones no difieren mucho de las de aquellos jóvenes artistas que defienden su uso mediante sus opiniones y producciones intelectuales.

El estudio de la corriente de música popular conocida como Bongo Flava (El sabor de Dar es Salaam)⁵⁶ es quizás uno de los más abundantes y prolíficos en investigaciones sociales y culturales del África contemporánea. Destacan ante todo los estudios sobre las implicaciones políticas, socioculturales y lingüísticas de esta corriente en la sociedad tanzana.⁵⁷ Bongo Flava es una corriente que incluye varios géneros musicales, tales como Rhythm & Blues, *reggae*, mú-

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁶ *Bongo* viene de la palabra swahili *Ubongo*, que significa cerebro. Este término fue el sobrenombre que recibió Dar es Salaam desde hace décadas debido a “la necesidad de pensar que exige esta ciudad”. En principio el movimiento musical conocido como Bongo Flava se refería al escenario musical de Dar es Salaam. Actualmente abarca a toda Tanzania y se reconoce como tal a nivel regional en África del Este y por los que lo conocen y estudian en el plano internacional. James Brennan, Andrew Burton y Yusuf Lawi (eds.), *Dar es Salaam, Histories from an Emerging African Metropolis*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota, 2007, “Introduction”, p. 1.

⁵⁷ La gran cantidad de obras académicas y de difusión producidas en el mundo sobre este tema y en varios idiomas hace imposible una descripción detallada, pues escapa a los objetivos de esta investigación. Para un estudio reciente que menciona los trabajos más trascendentes y que sirve para obtener una panorámica general del tema, véase Alex Perullo, “Imitation and Innovation in the Music, Dress and Camps of Tanzanian Youth”, en Erick Charry (ed.), *Hip Hop Africa: New African Music in a Globalizing World*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, pp. 187-207. Cabe señalar a Perullo como el más importante investigador sobre el tema hasta el momento de escribir la presente investigación.

sica inspirada en estilos pop importados de los Estados Unidos y Europa y particularmente del hip hop norteamericano, que en muchos sentidos fue su fuente de origen e inspiración. El hip hop de Tanzania, aunque en un inicio imitó mucho al producido en la Unión Americana en cuanto a temas y estilos, desde finales de la década de 1980 y hasta mediados de la de 1990 adquirió un estilo propio, desarrolló una fuerte crítica a la clase política de su país y abordó temas económicos, educativos, de género y problemas de salud, como el VIH, entre otros.⁵⁸ Se diferencia del hip hop de otros países en cuanto a que evita temas obscenos y agresivos, además de que los mismos medios de comunicación evitan la difusión de canciones que juzgan inadecuadas en términos éticos y morales. En principio, la gran mayoría de los artistas y compositores del Bongo Flava apoyaron esta filosofía. Sin embargo, a partir de 2005, cuando Clouds FM Media, consorcio que controla actualmente buena parte de los espacios artísticos tanzanos en radio, televisión y conciertos en vivo, aplicó criterios diferentes en cuanto a privilegiar temas más comerciales y menos críticos; muchos artistas se quejan ahora de una censura diferentemente discriminatoria que se aleja de los principios educacionales que originalmente divulgaba el hip hop tanzano.⁵⁹ A partir de esta

⁵⁸ Para una semblanza histórica de este movimiento, véase Alex Perullo, “Here’s a Little Something Local: An Early History of Hip Hop in Dar es Salaam, Tanzania”, en Brennan, Burton y Lawi (eds.), *Dar es Salaam, Histories from an Emerging African Metropolis*, op. cit., pp. 250-572; José Arturo Saavedra, “The Language of the Young People. Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania”, *Journal of Asian and African Studies*, vol. 41, núm. 3, 2006, pp. 231-250; Alex Perullo, *Live from Dar es Salaam: Popular Music and Tanzania’s Music Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.

⁵⁹ Entrevista con Joseph Mbilinyi *Sugu*, Sinza, Dar es Salaam, 26 de enero de 2012. Mbilinyi es uno de los artistas de hip hop más reconocidos y admirados en la historia del hip hop de Tanzania, además de haber incursionado exitosamente en la política al ser elegido miembro del Parlamento de su país por el distrito de Mbeya. En 2011 encabezó el movimiento conocido como “Antivirus”, compuesto por numerosos artistas de Bongo Flava opuestos a la política de censura implementada por el consorcio Clouds FM Media a partir de los criterios de su dueño, Rugemalila Mutahaba.

situación, el tema del uso de drogas y alcohol se ha manejado discretamente y se ha evitado, en la medida de lo posible, incluirlo abiertamente en las letras de las canciones. No obstante, en los últimos años, gracias en parte al uso del *kiswahili cha Mtaani* (*slang* de Dar es Salaam), ampliamente utilizado en las canciones de Bongo Flava, la mención de drogas y alcohol en general ha burlado parcialmente la censura y ha roto con los convencionalismos que anteriormente prevalecían en los temas tratados. En el caso del cannabis, es posible detectar frecuentes menciones de esta sustancia, y aunque sólo existe hasta ahora una canción que trata exclusivamente sobre el tema, podemos reunir ejemplos de cómo y por qué se menciona en canciones populares ampliamente conocidas.

Es conveniente primero hacer un breve recuento de la situación de los medios y los artistas en Tanzania en años recientes. La censura promovida por Clouds FM Media tuvo como objetivo evitar letras con contenidos de crítica política y social, que eran los temas comunes preferidos por los artistas de hip hop y la norma a seguir, promovida y aceptada hasta entonces por los medios de comunicación. Después de 2005, cuando surgió una clase media visible en Dar es Salaam, los contenidos de las canciones, incluso aquellas de hip hop, dieron un giro a temas más cotidianos y menos críticos y privilegiaron las historias románticas, de desamor y también aquellas que invitaban al gozo de la vida sin reservas. Antes de ese año, canciones como *Nyambizi* de Dully Sykes eran censuradas y prohibidas en los medios por contener claras alusiones sexuales.⁶⁰ Posteriormente, de-

⁶⁰ *Nyambizi* es una palabra del *slang* de Dar es Salaam que se refiere a mujeres robustas con prominentes traseros. Todas las estaciones de radio prohibieron esta canción por considerarla demasiado lasciva como para ser transmitida. Uta Reuster-Jahn y Ronald Kiebling, “Lugha ya Mitaani in Tanzania: The Poetics and Sociology of a Young Urban Style of Speaking, with a Dictionary Comprising 1100 words and Phrases”, *Swahili Forum*, vol. 13, número especial, 2006, p. 165; Alex Perullo, “Hooligans and Heroes: Youth Identity and Hip Hop in Dar es Salaam”, *Africa Today*, vol. 51, núm. 4, 2005, pp. 74-101.

bido al apoyo a temas acordes con el gozo y el placer, las letras sobre alcohol, sexo y drogas se hicieron más frecuentes con la tolerancia de los medios. Además, estas canciones en su mayoría cuentan con su respectivo videoclip, donde se sugieren escenas atrevidas pero que no rebasan los límites impuestos por las televisoras. En este contexto podemos dar algunos ejemplos.

Sobre la exaltación de la vida divertida, donde todo es permitido, Albert Mangwair (también conocido como Ngwair) nos ofrece dos muestras. La primera es la canción *Kimya Kimya* (Mantén el silencio, o Sé discreto), que interpreta en colaboración con Jay Moe. En esta canción se invita a los jóvenes a divertirse sin pensarlo mucho pero con discreción, la cual se esfuma en el momento de compartir la fiesta. Se alude al consumo de alcohol y en cuanto al cannabis se presume la disponibilidad de varios tipos y calidades de la hierba.⁶¹ El video de la canción muestra el consumo de alcohol en grandes cantidades, y se ve fugaz pero frecuentemente a jóvenes —sobre todo hombres— fumando cannabis.⁶²

El otro ejemplo de Mangwair es considerado como un himno a la vida de placer que disfrutan, efímera pero intensamente, los artistas de Bongo Flava, muchos de los cuales gozan de fama brevemente, para luego perderse en el olvido. *Mikasi* (Sexo)⁶³ es una canción, por

⁶¹ Jay Moe con Mangwair, *Kimya, Kimya*, Bongo Records, Dar es Salaam, 2006 (3:49 min). Conversación con James Nindi, periodista y escritor de Dar es Salaam; Dar es Salaam, Mikocheni, febrero de 2012. En Tanzania los consumidores expertos de cannabis distinguen la hierba por su sitio de procedencia, y en la canción se menciona que cuentan con cannabis de Arusha y Kilimanjaro, que son de las más apreciadas por su potencia.

⁶² Jay Moe con Ngwair, *Kimya Kimya*, subido a la red el 28 de septiembre de 2007, <<http://www.youtube.com/watch?v=oGTeaJgmuXc>>, consultado el 23 de abril de 2015.

⁶³ Mangwair, *Mikasi*, Bongo Records, Dar es Salaam, 2004 (5:13 min). *Mikasi* es el término utilizado en el *slang* local para denominar el sexo; al evitar usar la palabra sexo explícitamente, la canción pudo ser promovida en medios sin que interviniera una censura abierta. Reuster-Jahn y Kiebling, “Lugha ya Mitaani in Tanzania...”, *op. cit.*, p. 27.

lo demás muy exitosa en su momento, que ilustra la supuesta vida despreocupada de Mangwair, quien junto con sus amigos sólo se preocupa por conseguir alcohol, cannabis y sexo. Esta canción representa la antítesis de la función crítica y didáctica que el hip hop tanzano tuvo desde sus orígenes. Su importancia radica en ser un testimonio de cómo los jóvenes vislumbran la necesidad de aprovechar los beneficios temporales en una actividad que es inconstante y sin un futuro seguro, como la de ser artista musical. La filosofía básica de la canción es aprovechar el momento de fama y dinero, pues no se tiene certeza de qué sucederá después. La canción describe un día en la vida de un artista de Bongo Flava, supuestamente el mismo Mangwair, quien desde temprano se dedica a planear la diversión para la noche y en donde se detalla el consumo de alcohol, tabaco y, por supuesto, cannabis, que es mencionado explícitamente en dos versos y en el coro:

Watu wanaingia graveyard kwanza kupata <i>nyasi</i>	La gente va primero al cementerio a obtener mariguana
Tunarudi kila moja anajisachi Ni kiasi gani mfukoni kilichobaki Kujicheki mi n'na kama laki Nikawaambia machizi kiancho- fuata Mikazi!!!	Regresamos y cada quien revisa lo que le queda en su bolsillo. Me doy cuenta de que tengo alrededor de 100 000 y entonces les digo a mis compañeros que lo que sigue es ¡sexo!
Kitikio:	Coro:
Mitungi, <i>blanti</i> , mikasi	Alcohol, mariguana, sexo
Kama ukitaka kuvinjari nasi Basi mfukoni mwako nawe uwe safi	Si tú quieres divertirte con nosotros primero revisa cuánto dinero llevas contigo.

(Transcripción: Uta Reuster-Jahn; la traducción es mía).⁶⁴

⁶⁴ Uta Reuster-Jahn, "Let's Go Party! Discourse and Self-Portrayal in the *Bongo Flava* Song 'Mikasi'", *Swahili Forum*, núm. 14, 2007, p. 231, versos 20-24 y coro. Reuster-Jahn utiliza la palabra mariguana en su traducción al inglés. *Nyasi* es uno de los muchos términos que se usan en el *slang* de Tanzania para nombrar el

Mikasi es quizá la única canción de Bongo Flava que ha inspirado una investigación dedicada exclusivamente a su estudio. Uta Reuster-Jahn vio en ella una clara muestra de cómo los jóvenes tanzanos representados por los artistas de hip hop querían vivir en un mundo alejado de responsabilidades y sin más preocupación que obtener recursos para divertirse.⁶⁵ Los dos ejemplos aquí mencionados de las canciones de Mangwair confirman el uso cotidiano del cannabis como parte del estilo de vida que buscan los artistas de Bongo Flava y hip hop representados en la vida real. También son testimonios de la aceptación de su consumo, pues en los videos que acompañan a estas canciones se ve a los jóvenes fumando cannabis sin que aparentemente sufran de censura por parte de los medios.⁶⁶

Aparte de estos dos videos existen frecuentes menciones del cannabis en canciones de Bongo Flava con diversas temáticas. Por ejemplo, Philip Nyandindi, ex integrante de la agrupación de hip hop East Coast y que utiliza el sobrenombre de O-Ten, escribió una canción titulada *Mimi* (Yo). De corte totalmente autobiográfico, reconoce el consumo de cannabis durante su vida: “Bangi nilivuta nilipokuwa mdogo, mademu na mimi” (fumé cannabis desde pequeño, las chicas

cannabis, en lugar de *bangi*, que es la acepción original en swahili (véase la nota 32). *Blanti* se refiere a los cigarrillos de cannabis forjados por los jóvenes, y proviene de Blunt, que es un tipo de cigarrillo americano. Reuster-Jahn y Kiebling, “Lugha ya Mitaani in Tanzania...”, *op. cit.*, pp. 28, 98; Reuster-Jahn, “Let’s Go Party!...”, *op. cit.*, p. 240.

⁶⁵ Este estudio analiza el tema de la autorrepresentación de la vida y hábitos de estos jóvenes y lo aborda a partir de un exhaustivo análisis semántico y sociolingüístico que contiene una detallada traducción de *Mikasi*. Se recomienda la lectura de este trabajo para apreciar la profundidad del mismo y su aportación académica a los estudios sobre el *slang* de swahili tanzano conocido como *Kiswahili cha Mtaani*.

⁶⁶ Mangwair, *Mikasi*. Subido a la red el 1 de julio de 2006, <http://www.youtube.com/watch?v=ov_2L8MUEwI>, consultado el 12 de mayo de 2015. Con base en mi experiencia personal, es evidente el consumo frecuente de cannabis por parte de los artistas durante los conciertos públicos, detrás del escenario y en sus reuniones informales. También es conocido totalmente por el público que asiste a los conciertos y por la gente que los rodea, muchos de ellos también consumidores.

y yo).⁶⁷ Por su parte, Lady Jay Dee, en su canción *Distance*, habla sobre la pena que siente, pues su amado se encuentra lejos, y menciona lo siguiente: “Upo safarini nakuwaza mpenzi na ninachoma Shhhh” (Estás de viaje, pienso en ti y consumo...).⁶⁸ El célebre Profesa Jay, en el tema *Zali la Mentali* (La suerte del pobre), imagina al protagonista, un hombre sin trabajo ni recursos quien en medio de sus sueños cree conquistar a una joven de alta sociedad. En una parte de la letra se menciona: “Potelea mbali uchawi hauendi kwa mentali /Narudi nanyonya napuliza mentali nakuwa shwari” (Para dejar atrás los malos pensamientos fumo, para alejar la pobreza, y me siento bien).⁶⁹ Artistas como Juma Nature, Mwana Falsafa, Dully Sykes, Langa, Mchizi Mox, Fairid Kubanda Fid Q, Nako 2 Nako, John Makini aka Mwamba wa Kaskazini, Chidi Benz, Chegge y Mheshimiwa Temba han mencionado el consumo de cannabis y en algunos casos afirman disfrutarlo de forma similar a como lo hace Mangwair.⁷⁰ También Sista P y Zay B, íconos femeninos del hip hop tanzano, han mencionado su gusto por el cannabis en algunas letras.⁷¹

⁶⁷ Conversación con James Nindi.

⁶⁸ El término completo es *Kuchoma majani* (hervir la hierba), que es una de las muchas formas coloquiales de *slang* para referirse a fumar cannabis. Mientras la letra de la canción intenta ocultar su sentido, en el video la artista abiertamente hace señas que indican la acción. Véase el video de la canción de Lady Jay Dee, *Distance*, <<http://www.youtube.com/watch?v=ckFYKoSMHaY>>, consultado el 12 de mayo de 2015. La escena se encuentra entre los minutos 2:40 y 2:45.

⁶⁹ Profesa Jay, *Zali la Mentali*, Dar es Salaam, Bongo Records, 2000.

⁷⁰ No sólo estos artistas y las canciones hasta ahora mencionadas existen como único referente del cannabis. Año con año se producen literalmente cientos de nuevos materiales discográficos del género Bongo Flava y sin duda hay muchos más títulos y artistas, que ahora desconozco, que hablan del tema. Por lo anterior, es recomendable continuar el estudio de canciones populares en Tanzania sobre el cannabis en investigaciones futuras.

⁷¹ Desde sus orígenes, el hip hop de Tanzania ha tenido pocas exponentes femeninas, y respecto al consumo de cannabis, en principio parece ser menor por parte de mujeres, como en las tendencias registradas en el mundo. Saavedra, “The Language of the Young People...”, *op. cit.*; Feilding (coord.), *Políticas sobre el cannabis, op. cit.*

Con todo lo anterior, sólo existe una canción que aborda exclusivamente el tema del cannabis. No promueve ni exalta su consumo, tampoco lo maneja como parte de los estilos de vida a seguir, como en el caso de Mangwair. Aquí la historia trata sobre alguien que es víctima de las duras penas vigentes contra los consumidores de drogas en Tanzania.⁷² En este caso se trata de la historia de un simple consumidor de cannabis que pierde su libertad. El nombre artístico del autor de este tema es 20%, y aunque a algunos les pueda parecer divertido, en el fondo presenta las consecuencias de la terrible desproporción que hay entre la penalización por consumir cannabis y el amplio consumo, problema existente no sólo en Tanzania sino en gran parte del planeta.⁷³

BANGI, BANGI, BANGI

(Marihuana, marihuana, marihuana)

Por 20%

Nipe salaam marafiki na wazazi	Denme sus saludos, amigos y parientes.
Niko jela ndio nimepata mwezi	Estoy en la cárcel y ya tengo un mes aquí;
Sioni jua, sioni watu, sioni mwezi	No veo el sol ni la luna ni a la gente.
Tafanya nini? na kutoroka siwezi	¿Qué hago? No puedo escapar.
Najiuliza ni kosa gani vile	Me pregunto cuál es mi error
Nilivyofanya niteseke deire	para merecer esta desgracia.
Nagundua ya kuwa <i>kijiti</i> kile	Sospecho que se debe a ese cigarrillo ⁷³
Kilipo maliza pitishe mie niwe pole	que al terminarlo hace que me sienta bien.

⁷² Véase la nota 50.

⁷³ *Kijiti* es otra manera de llamar, en *slang*, al cigarrillo de cannabis. Reuster-Jahn y Kiebling, “Lugha ya Mitaani in Tanzania...”, *op. cit.*, p. 131.

Kitikio:

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Nilipo peza na kadi hii, si jambazi
Na mbele yangu kajipendekeza tos
Nikapiga ngeto and geta mfano wa
kitanz
Ni kazamadichi na nikatoka na
michuzi
Kumbe polisi walikuwa mbele yangu
Walitania kuwa wizi kazi yangu
Walinikamata na kunigonga virungu
Wamenipa ghetto jela ndio ni
chumba changu

Kitikio:

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Coro:

Marihuana, marihuana, marihuana.
Es la causa de todo lo que me sucede.
Marihuana, marihuana, marihuana.
La traicionaré para poder salir de aquí.

Tengo dinero e identificación, no soy
un delincuente.
Un día fui golpeado por unos asaltantes
y confundido con ellos.
Así, cuando la policía estuvo frente
de mí, se burlaron diciendo que soy
un ladrón.
Me atraparon y me golpearon con sus
toletes y me dieron como casa este
cuarto de prisión.

(Se repite el coro)

Aimba muziki, sauti haitoki	Quiere cantar pero no sale su voz.
Sura zimezapiki muziki yangechuki	Golpean su rostro, ellos odian la música.
Niliziacha duara ya mama bila mikiki	Dejó sus espacios sin decirles nada.
Nitakuwa <i>hai</i> kijiti kile kiretaziki	Estaré “arriba” mientras este cigarrillo dure.
<i>Walijuana</i> , ea, hey hey hey!	Marihuana, ¡hey, hey, hey! ⁷⁴

Kitikio: (Se repite el coro)

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Bangi, Bangi, Bangi,
Zimesababisha mimi zote
Bangi, Bangi, Bangi
Nitazisaliti ili nitoke

Hio mirumbu jela usiseme	No me digan que la cárcel es un lugar
Utawaoma mpaka ukome	fácil, te debilitarás hasta que mueras.
Saa kumi na moja unapelekwa ukalime	Desde las cinco de la mañana te ponen a cultivar y siempre dormirás en el lodo.
Hata kulala tunalala msongome	

74

(La transcripción y la traducción son mías).⁷⁵

⁷⁴ Se infiere por la palabra que se refiere a mariguana. *Hai* en swahili estándar significa vida; sin embargo, con base en el contexto de la letra, deduzco que se trata de una palabra basada en el inglés *high*, que significa entre los consumidores estar en el clímax de la intoxicación con cannabis.

⁷⁵ 20%, *Bangi Bangi*, Dar es Salaam, Bongo Records, 2007. El video se encuentra disponible en la red. *Bangi Bangi*, subido el 16 de enero de 2011, <<http://www.youtube.com/watch?v=TDW4dOSCxhg>>, consultado el 15 de mayo de 2015.

La trama aborda una historia que bien puede darse en Dar es Salaam o en cualquier otro lugar. Un joven cuyo vicio es fumar cannabis, pero que afirma ser una persona honrada. Al parecer, la policía lo confunde con los ladrones que lo asaltaron por llevar cannabis consigo y es encarcelado indefinidamente. El protagonista reconoce en su gusto por el cannabis la causa de sus problemas, pero admite que lo disfruta y que no puede dejarlo a pesar de todo, aunque sugiere que “la traicionaría” con tal de dejar la cárcel, que califica como un lugar insufrible. No fue posible averiguar las opiniones de la gente acerca de este tema, aunque se puede inferir que en muchos casos la canción fue tomada como una sátira para los consumidores de cannabis por los problemas que puede causarles su uso. No obstante, dicho tema resalta el riesgo que tienen éstos en caso de ser aprehendidos con la hierba, por pequeña que sea la dosis, pues en caso de que se aplicara la ley estrictamente la consecuencia directa es llegar a prisión.⁷⁶

Estos ejemplos dan una idea de cómo el tema del cannabis, una droga ilegal pero ampliamente consumida por muchos, en especial jóvenes, ha ganado terreno en el campo de la música popular. El hecho de que los videos de las canciones que hacen referencia a la hierba muestren abiertamente su uso y se difundan en los medios indica que la tolerancia va en aumento y que probablemente en pocos años se modificarán las leyes con criterios más tolerantes para los que solamente la consumen, como ocurre actualmente en muchos países. Aunque también existen algunos artistas de Bongo Flava que apoyan campañas gubernamentales y de medios contra el consumo de drogas por parte de los jóvenes, en realidad se orientan más al tema de la

⁷⁶ Carezco de datos sobre el número de gente procesada por este delito, aunque deduzco que debido a la gran cantidad de consumidores existentes y a la imposibilidad de encarcelarlos a todos, el resultado es la extorsión y la corrupción por parte de la policía; también porque actualmente la principal preocupación es el tráfico de drogas duras. Todo esto ya se se comentó líneas arriba.

cocaína y la heroína por las terribles consecuencias sociales y de salud que conllevan.⁷⁷

CONCLUSIÓN

Desde los primeros estudios sobre hip hop y Bongo Flava, un fascinante elemento que sedujo a los investigadores fue ubicar esta corriente musical a partir de una perspectiva global, como un fenómeno cultural que homogeneizaba a las juventudes del mundo, tanto en países industrializados como en aquellos en vías de desarrollo. En el caso de Tanzania, como en muchos otros lugares, la influencia del hip hop norteamericano, cuna de este género, inspiró a las primeras generaciones de artistas que en principio imitaron las letras, estilos y conceptos de los músicos de la Unión Americana, pero luego consolidaron su propia identidad.⁷⁸ Aunque se mantienen todavía muchos elementos resultado de la influencia del hip hop de los Estados Unidos en cuanto a modas, formas de vestir y estilos de vida, es indudable que el caso de Tanzania, con el uso de la lengua swahili en sus letras y la representación de las inquietudes y los anhelos de sus jóvenes, tiene sus propios sellos distintivos.⁷⁹ El consumo de drogas en el mundo, y en especial del cannabis, es un fenómeno que en los últimos años ha cobrado mucha importancia debido a la creciente flexibilidad de la legislación respectiva. Aunque en el caso de Bongo Flava el tema de las drogas es aún marginal, no debe interpretarse

⁷⁷ Un ejemplo es la campaña de la agrupación de hip hop de Mikocheni, un barrio de Dar es Salaam, Kikosi cha Mizinga (el batallón de artillería), quienes en 2008 hicieron una fuerte campaña antidrogas por medio de su canción *Maisha bila dawa inawezekana* (La vida sin drogas es posible), donde se invita a los jóvenes a prescindir de las drogas en general, aunque se hace énfasis en la cocaína y la heroína.

⁷⁸ Perullo, “Here’s a Little Something Local...”, *op. cit.*; Saavedra, “The Language of the Young People”, *op. cit.*

⁷⁹ Perullo, “Imitation and Innovation in the Music...”, *op. cit.*

sólo como parte de las influencias del hip hop norteamericano o su cultura pop en los medios tanzanos.⁸⁰ Si bien es posible aceptar que existen claras influencias de las imágenes y las representaciones de muchas canciones y videos del hip hop de Estados Unidos en el contexto de Tanzania, en el caso de las drogas, y en especial del cannabis, es imposible pensar que en el corto plazo se maneje el tema con la misma apertura con la que se maneja en un país que ya inició la legalización con fines recreativos en varios de sus estados.⁸¹

El caso de la popularidad del cannabis como la droga ilegal más consumida se explica por situaciones históricas, sociales y económicas en cuanto al acceso a esta sustancia en un país con pobreza y falta de oportunidades para muchos jóvenes. Este trabajo intentó mostrar, a través de algunos ejemplos, cómo se representa esta situación mediante el tema del placer, los estilos de vida y la opresora legislación contra los consumidores. Sin duda, las drogas, los jóvenes y la música son aspectos que se relacionan de muchas formas en el mundo, pero que de un modo u otro se resuelven e interpretan mediante las situaciones específicas que cada país, región y área cultural mantienen.

⁸⁰ Uta Reuster-Jahn opina sobre la razón de ser y la esencia de la canción *Mikasi*: “Entre los versos de *Mikasi*, el alcohol y la marihuana se presentan como parte del modo de vida de los artistas. Esto va de acuerdo con la cultura americana del hip hop”. Reuster-Jahn, “Let’s Go Party!”, *op. cit.*, p. 240.

⁸¹ Por ejemplo, sería impensable esperar que una canción y video como el de Snoop Dogg y Wiz Khalifa, *Young, Wild & Free*, que consiste en hacer una total apología al consumo del cannabis, tuvieran en el corto plazo una influencia para producir en Tanzania un material de esas características. Véase el video de Snoop Dogg y Wiz Khalifa, *Young, Wild and Free*, con Bruno Mars, subido a la red el 28 de noviembre de 2011, <<http://www.youtube.com/watch?v=Wa5B22KkEk>>, consultado el 15 de mayo de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

Investigaciones publicadas

- Anderson, David *et al.*, *The Khat Controversy: Stimulating the Debate on Drugs*, Nueva York, Berg, 2007.
- Banco Mundial, “Economic Report Tanzania 2010”.
- Brailovsky, Simon, *Las sustancias de los sueños: neuropsicofarmacología*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1995.
- Brennan, James, Andrew Burton y Yusuf Lawi (eds.), *Dar es Salaam, Histories from an Emerging African Metropolis*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota, 2007.
- Carrier, Neil C.M., *Kenyan Khat: The Social Life of a Stimulant*, Leiden, Brill, 2007.
- Cassanelli, Lee V., “Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa”, en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 236-257.
- Congressional Research Service, *Illegal Drug Trade in Africa: Trends and U.S. Policy*, 30 de septiembre de 2009.
- Dell, Deena D. y Judith A. Snyder, “Marijuana, Pro and Con”, *The American Journal of Nursing*, vol. 77, núm. 4, abril de 1977, pp. 630-635.
- Evans, Richard y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1982].
- Feilding, Amanda (coord.), *Políticas sobre el cannabis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gebissa, Ezekiel, *Taking the Place of Food: Khat in Ethiopia*, Trenton, The Red Sea Press, 2010.
- Goodman, Jordan, Paul Lovejoy y Andrew Sherratt (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995.
- Gootenberg, Paul, “Cocaine in Chains: The Rise and Demise of a Global Commodity, 1860-1950”, en Steven Topik, Carlos Marichal y Zephyr Frank (eds.), *From Silver to Cocaine. Latin American Commodity Chains and the Building of the World Economy, 1500-1200*, Durham, Duke University Press, 2006.

- Heródoto, *Los nueve libros de la Historia*, Libro IV, *Melpómene*, párrafos 74-75 .
- Johnson, Frederick, *A Standard Swahili-English Dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1939.
- Liendhart, Peter, *Introduction to the Poem: Utenzi wa Swifa ya Nguvumali por Hasani bin Ismail*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Meyerhof, M., “Bandj”, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, 1960.
- Mills, James H., *Madness, Cannabis and Colonialism*, Londres, Macmillan Press, 2000.
- Morgan, Patricia A., “The Making of a Public Problem: Mexican Labor in California and the Marijuana Law of 1937”, en R. Glick y J. Moore (eds.), *Drugs in Hispanic Communities*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, pp. 233-272.
- Moyer, Eileen, “Street-Corner Justice in the Name of Jah: Imperatives for Peace among Dar es Salaam Street Youth”, *Africa Today*, vol. LI, núm. 3, 2005.
- Omari, Shani, “Tanzanian Hip Hop Poetry as Popular Literature”, tesis doctoral, University of Dar es Salaam, 2008.
- Perullo, Alex, “Hooligans and Heroes: Youth Identity and Hip Hop in Dar es Salaam”, *Africa Today*, vol. 51, núm. 4, 2005, pp. 74-101.
- Perullo, Alex, “Imitation and Innovation in the Music, Dress and Camps of Tanzanian Youth”, en Erick Charry (ed.), *Hip Hop Africa: New African Music in a Globalizing World*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Perullo, Alex, “‘Here’s a Little Something Local’: An Early History of Hip Hop in Dar es Salaam, Tanzania”, en James Brennan, Andrew Burton y Yusuf Lawi (eds.), *Dar es Salaam: The History of an Emerging East African Metropolis*, Dar es Salaam, Mkuki na Nyota Publishers, 2007.
- Perullo, Alex, *Live from Dar es Salaam: Popular Music and Tanzania’s Music Economy*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.
- Philips, John E., “African Smoking and Pipes”, *Journal of African History*, vol. 24, núm. 3, 1983, pp. 303-319.
- Ray, Oakley S. y Charles Ksir, *Drugs, Society, and Human Behavior*, Saint Louis, Mosby, 1993.
- República Unida de Tanzania, *Illicit Traffic in Drugs Act*, 1995.
- Reuster-Jahn, Uta y Ronald Kiebling, “Lugha ya Mitaani in Tanzania: The Poetics and Sociology of a Young Urban Style of Speaking, with a Dictionary Comprising 1100 words and Phrases”, *Swahili Forum*, vol. 13, número especial, 2006, pp. 1-200.

- Reuster-Jahn, Uta, "Let's Go Party! Discourse and Self-Portrayal in the *Bongo Flewa* Song 'Mikasi'", *Swahili Forum*, núm. 14, 2007, pp. 225-244.
- Rosenthal, Franz, *The Herb*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
- Rubin V., *Cannabis and Culture*, La Haya, Morton, 1975
- Saavedra, José Arturo, "The Language of the Young People. Rap, Urban Culture and Protest in Tanzania", *Journal of Asian and African Studies*, vol. 41, núm. 3, 2006, pp. 231-250.
- Schofield, Michael, *The Strange Case of Pot*, Londres, Penguin, 1971, pp. 180-194.
- Sherratt, Andrew, "Alcohol and its Alternatives", en Jordan Goodman, Paul Lovejoy y Andrew Sherratt (eds.), *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995, pp. 11-46.
- United Nations Office on Drugs and Crime, *Twentieth Meeting of Heads of National Drug Law Enforcement Agencies, Africa: Report of the Secretariat on statistics on drug trafficking trends in Africa and worldwide*, Nairobi, 13-17 de septiembre de 2010.
- Wasson, Gordon, Albert Hofmann y Carl A.P. Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of thez Mysteries*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- UNODC, *Cannabis in Africa: An Overview*, Suecia, 2007.
- Willis, Justin, *Potent Brews: A Social History of Alcohol in East Africa, 1850-1999*, Oxford, James Currey, 2002.
- Zias, J., H. Stark *et al.*, "Early Medical Use of Cannabis", *Nature*, vol. 363, núm. 6426, 1993, p. 215

Artículos periodísticos

- Nditi, John, "Acha dawa za kulevya tunza afya yako" (Deja las drogas, cuida tu salud), *Habari Leo*, 26 de enero de 2012.
- Rwegayura, Anaclet, "Illicit Drugs Put Tanzania's Workforce at Risk", *World History Archives*, 20 de diciembre de 2000, <<http://www.hartford-hwp.com/archives/36/390.html>>, consultado el 15 de enero de 2012.

Entrevistas y conversaciones

- Conversación con James Nindi, periodista y escritor de Mikocheni, Dar es Salaam, febrero de 2012.
- Entrevista con Joseph Mbilinyi *Sugu*, miembro del Parlamento de Tanzania por el distrito de Mbeya y destacado artista de hip hop, Sinza, Dar es Salaam, 26 de enero de 2012.
- Entrevista con *Pusha* Shaabani, vendedor menudista de cannabis, barrio de Mikocheni, Dar es Salaam, 11 de febrero de 2012.

Materiales discográficos y de video

- 20%, *Bangi Bangi*, Dar es Salaam, Bongo Records, 2007. El video se encuentra disponible en la red. *Bangi Bangi*, subido el 16 de enero de 2011, <<http://www.youtube.com/watch?v=TDW4dOSCxhg>>, consultado el 15 de mayo de 2015.
- Jay Moe con Mangwair, *Kimya, Kimya*, Dar es Salaam, Bongo Records, 2006 (3:49 min).
- Lady Jay Dee, *Distance*, <<http://www.youtube.com/watch?v=ckFYKoSMHaY>>, consultado el 12 de mayo de 2015.
- Mangwair, *Mikasi*, Bongo Records, Dar es Salaam, 2004 (5:13 min).
- Mangwair, *Mikasi*, subido a la red el 1 de julio de 2006, <http://www.youtube.com/watch?v=ov_2L8MUEwI>, consultado el 12 de mayo de 2015.
- Profesa Jay, *Zali la Mentali*, Dar es Salaam, Bongo Records, 2000.
- Snoop Dogg y Wiz Khalifa *Young, Wild and Free*, con Bruno Mars, subido a la red el 28 de noviembre de 2011, <<http://www.youtube.com/watch?v=Wa5B22KAkEk>>, consultado el 15 de mayo de 2015.

*Culturas políticas y políticas culturales:
escenarios de Asia, África, Europa y América*
se terminó de imprimir en agosto de 2017,
en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V.,
Calle 5 de febrero 2309,
col. San Jerónimo Chichahualco, 52170,
Metepéc, Estado de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Manuel O. Brito Alviso.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Este libro recorre un camino ambicioso y aventurado; intenta explorar la interacción entre cultura y política —ambas entendidas en el sentido amplio y crítico, implícito y explícito de las palabras— para atender temas de culturas políticas y políticas culturales en diversas sociedades colonizadas de un modo u otro en algún momento de su historia.

Al traer a colación a México, el sur de Asia, Turquía, Tanzania y Japón desde ópticas convergentes de análisis, este volumen plantea preguntas serias acerca de nuestras suposiciones sobre conceptos como los de “Occidente” y “no Occidente”, modernidad e historia, imperio, colonia y nación, e interroga binomios influyentes como el de historia y mito, lo secular y lo religioso, lo moderno y la tradición, con base en trabajos histórico-etnográficos.

Mientras que la cultura es situada dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, y emerge críticamente mediada por las configuraciones cambiantes de conceptos como género y clase/casta, raza y edad, oficio y sexualidad, la política nos conduce, más allá del ámbito de las relaciones de poder institucionalizado, centrado en el Estado, a vínculos con relaciones más amplias de poder y de significado, expresadas mediante procesos de dominación, hegemonía, control y formación de sujetos. Asimismo, los capítulos de este libro parten de un concepto de la historia no como algo separado de la vida cotidiana sino como algo que existe como un recurso negociable en el centro de los mundos sociales y las configuraciones cambiantes de la identidad.

En suma, este trabajo intenta examinar y subrayar los entrelazamientos íntimos de cultura y política, las ataduras mutuas entre culturas políticas y políticas culturales, así como las variedades de la conciencia histórica para estudiar y comprender resistencia y rebelión, poder y alteridad entre diversos grupos sociales que habitan distintas partes del mundo en momentos diferentes.

