



**EL COLEGIO
DE MÉXICO**

**El Colegio es
conocimiento
ciencia y cultura**



**Centro de
Estudios de
Asia y África**

**Investigación,
pluralidad,
multiculturalidad**

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

EL CORREDOR DE KARTARPUR:

RELIGIÓN, FRONTERA Y DIPLOMACIA MÁS ALLÁ DEL ESTADO

Tesis presentada por
LAURA ELIZABETH RODRÍGUEZ SEGURA
para optar al grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: SUR DE ASIA

**DIRECTORA:
DRA. TABINDA MAHFOOZ KHAN**

Ciudad de México, 2025

DEDICATORIA

*A mis padres, por insistir en que la religión no es un veneno,
sino una fuente de sentido y esperanza comunitaria.*

AGRADECIMIENTOS

A la **Dra. Úrsula Natalia Wood Guadarrama**, quien me acompañó y enseñó con el corazón, la lengua y el amor, desde el inicio hasta el fin. Gracias por sostenerme con palabras que para mí aún no tenían nombre y por validar mis sentires en el camino del aprendizaje. Gracias por ser, estar y compartir.

A la **Dra. Tabinda Mahfooz Khan**, por creer en mí y en este proyecto que transformó mi vida. Por el cuidado puesto en cada detalle, personal y metodológico. Enhorabuena por mostrarme que el aprendizaje y la vida pueden vivirse “step by step”, con disfrute. Porque el idioma nunca fue un impedimento para escuchar, compartir y aprender juntas.

A la **Mtra. Daniela González Rivera**, amiga, confidente y compañera, dentro y fuera de la maestría. Juntas recorrimos India en la literatura, las clases y el campo. Tu compañía me sostuvo y alentó siempre. También a la **Mtra. Andrea Delgado Domínguez**, por sus valiosas enseñanzas metodológicas y en Relaciones Internacionales, que enriquecieron esta tesis.

A la **Mtra. Ana Elsa Pérez Cruz** y a Luneta, quienes me acompañaron en cada desvelo. Al **Mtro. Adair Augusto Hernández Ruíz**, por mostrarme otras posibilidades; al **Mtro Guillermo McNaught Sánchez** y al **Mtro Mario Alonso Lechuga Calderón**, grandes amigos que llevaré siempre en el corazón. Así como al **Dr. Daniel Añorve**, por haberme guiado desde mis inicios en la investigación y en el amor a la paradiplomacia.

De manera especial, agradezco a **Open Society Foundations**, cuyo apoyo financiero me permitió realizar mi estancia de investigación en India, a **Conacyt-Secihti** por el financiamiento y a la **Fundación COLMEX**, por la beca que hizo posible la conclusión de esta tesis.

Resumen:

Esta tesis examina el Corredor de Kartarpur —inaugurado en 2019 entre India y Pakistán— como un caso paradigmático que, desafía los fundamentos estatales y seculares de la diplomacia tradicional. Frente a las interpretaciones geopolíticas que lo presentan como una concesión bilateral, este estudio demuestra que su apertura fue, fundamentalmente, el resultado de una diplomacia religiosa y sostenida durante décadas por la comunidad sikh y su diáspora transnacional.

Utilizando la metodología ecléctica, se integran perspectivas críticas, constructivistas y poscoloniales. El análisis reconstruye la genealogía del reclamo sikh desde la Partición de 1947. Se evidencia cómo, mediante estrategias de cabildeo, acción simbólica, presión moral y movilización de recursos, el Panth sikh transformó la devoción en agencia política internacional, obligando a los Estados a responder.

La investigación, con base en estudios previos, aporta a la academia un marco analítico original y aplicable para estudiar la intersección entre religión y política internacional, centrado en una tipología crítica de la diplomacia religiosa con tres criterios de autenticidad (autonomía, finalidad reconciliadora, coherencia ética) para evaluar las intervenciones de India y Pakistán. Se concluye que, si bien ambos Estados instrumentalizaron el Corredor de Kartarpur con fines de seguridad nacional o soft power, la iniciativa conserva su núcleo auténtico como práctica diplomática comunitaria y basada en la fe, orientada a reparar un vínculo histórico fracturado.

En última instancia, este trabajo contribuye a repensar las relaciones internacionales desde el Sur de Asia, ampliando el concepto de diplomacia para incorporar la autoridad espiritual, la memoria afectiva y la agencia de actores religiosos no estatales como fuerzas legítimas en la escena global.

Palabras clave: *Diplomacia religiosa, sikhismo, teología política, frontera, Sur de Asia.*

Abstract

This thesis examines the Kartarpur Corridor – inaugurated in 2019 between India and Pakistan – as a paradigmatic case that challenges the state-centric and secular foundations of traditional diplomacy. Against geopolitical interpretations that present it as a bilateral concession, this study demonstrates that its opening was fundamentally the result of religious diplomacy sustained for decades by the Sikh community and its transnational diaspora.

Employing an eclectic methodology, the analysis integrates critical, constructivist, and postcolonial perspectives. It reconstructs the genealogy of the Sikh claim since the 1947 Partition, evidencing how, through strategies of lobbying, symbolic action, moral pressure, and resource mobilization, the Sikh Panth transformed devotion into international political agency, compelling states to respond.

Building upon previous studies, this research contributes an original and applicable analytical framework to academia for studying the intersection of religion and international politics. It centers on a critical typology of religious diplomacy with three criteria of authenticity (autonomy, reconciliatory purpose, ethical coherence), which is applied to assess the interventions of India and Pakistan. The thesis concludes that while both states instrumentalized the Kartarpur Corridor for national security or soft power purposes, the initiative retains its authentic core as a community-based, faith-driven diplomatic practice aimed at repairing a historically fractured bond.

Ultimately, this work contributes to rethinking International Relations from a South Asian perspective, expanding the concept of diplomacy to incorporate spiritual authority, affective memory, and the agency of non-state religious actors as legitimate forces on the global stage.

Keywords: *Religious diplomacy, Sikhism, political theology, border, South Asia.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO I	6
1.1 Diplomacia religiosa.....	8
1.1.1 Definiciones:	8
1.1.2 Características:.....	10
1.2 ¿Por qué ha sido excluida del campo diplomático?.....	11
1.3 Límites y riesgos de la diplomacia religiosa: ambivalencia y cooptación	14
1.3.1 Tipología crítica y criterios de autenticidad.....	16
1.4 Teología política	18
1.5 Alcances de la diplomacia religiosa.....	19
Conclusión Capítulo I:.....	21
CAPÍTULO II	23
2.1 Antes de la colonia británica.....	25
2.1.1 Fundación de Kartarpur y agencia religiosa	25
2.1.2 El liderazgo sikh y la transición hacia un modelo político y militar	27
2.2 Durante la colonia británica y la partición 1947.....	29
2.2.1 Fundación de la SGPC (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee).	29
2.2.2 Negociando la autonomía política, 1946	31
2.2.3 Abandonos simbólicos: pactos y protocolos. Frente a la diáspora (1950-1974).....	35
2.3 Año 1984 y periodos posteriores	37
2.3.1 Teología política y Diplomacia transnacional.....	37
2.3.1 La disputa por Cachemira y sus efectos sobre el Corredor de Kartarpur	39
2.3.2 Acciones concretas del Panth para materializar el Corredor de Kartarpur	40
Conclusión al Capítulo II.....	46
CAPÍTULO III	48
3.1 ¿Por qué el Estado puede ejercer diplomacia religiosa?.....	50
3.2 Análisis discursivo de India.....	53
3.2.1 Fase devocional: nacionalización simbólica del santuario	54
3.2.2. Fase de securitización: instrumentalización del Corredor	58
3.2.3 Aplicación directa de los criterios de autenticidad	63
3.3 Análisis discursivo de Pakistán.....	65

3.3.1 El milagro de Waheguru Ji, una bomba de tiempo	66
3.3.2 De la percepción narrativa a la experiencia, suplantación religiosa.	67
Conclusión Capítulo III:	70
CAPÍTULO IV	74
4.1 El mirador: donde termina el asfalto y comienza la espera	77
4.2 El interior del Corredor: geografía espiritual y agencia estética	82
4.3 Cruzar y narrar: voces, cuerpos en tránsito	90
Conclusión Capítulo IV:	94
Conclusión:	95
Referencias	101

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Tipologías de teología política	19
Tabla 2. Estructura del contexto histórico y la evidencia de actuación sikh	24
Tabla 3. Cronología del Corredor de Kartarpur	43
Tabla 4. Contraste del discurso de India con los criterios de autenticidad	57
Tabla 5. Evaluación comparativa de la participación de India y Pakistán	72

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.1 Mapa del Corredor de Kartarpur	23
Figura 2. Acciones de Pakistán	59
Figura 3. El milagro de Waheguru Ji	66
Figura 4. Acceso al mirador	77
Figura 5. Vista al Gurdwara en el mirador	77
Figura 6. Espera en el mirador	78
Figura 7. Darshan en el mirador	78
Figura 8. En el Mirador con Manjot Kauruna y su hermana	80
Figura 9. Trabajo de campo en el Corredor de Kartarpur	82
Figura 10. Fuente loto y escultura del langar	83
Figura 11. Monumento del agricultor	83
Figura 12. Sikh tocando el tambor y danzando	84
Figura 13. Escultura del sikh que lucha	84
Figura 14. Entrevista con el Prof. I Singh	89
Figura 15. Recibimiento en la UJMI	89

INTRODUCCIÓN

Durante décadas, se ha estudiado la diplomacia con una perspectiva estatal, secular y racionalista. Bajo esta lógica, los gobiernos y sus representantes oficiales son los únicos actores legítimos de “lo diplomático”. Esta perspectiva marginó a las comunidades religiosas, los actores descentralizados y otras formas simbólicas de agencia política, por no estructurarse de manera institucional y secularizada. Tal fue el caso de los sikhs, una comunidad religiosa, cuyas demandas de acceso a sus sitios sagrados, fueron ignoradas desde la Partición de 1947. La nueva frontera entre India y Pakistán separó su tierra natal de su tierra sagrada, generando una pérdida espiritual profunda que aún resuena en las súplicas diarias por un acceso libre y sin restricciones a sus santuarios (Singh 2020, 214).

En el Sur de Asia, donde la religión, el territorio y la memoria se entrelazan, las limitaciones impuestas a la diplomacia se desdibujan. El caso del Corredor de Kartarpur — un paso fronterizo entre India y Pakistán— evidencia la necesidad de repensar los fundamentos tradicionales de la diplomacia: su origen, sus agentes y su lógica. Este corredor fue inaugurado el 09 de noviembre de 2019, tres días antes del aniversario 550 de gurú Nanak, permitiendo a los sikhs indios, acceder sin visado al Gurdwara Kartarpur Sahib, (Bochkovskaya 2021, 34). Aunque, el Corredor fue presentado como una concesión estratégica y diplomática de Pakistán (Ullah et al. 2022, 2), esta tesis sostiene que en realidad fue resultado de acciones diplomáticas atribuibles a la comunidad sikh, pese a sus desplazamientos históricos y su exclusión política.

Esta investigación, analiza el Corredor de Kartarpur como caso de estudio, en el que se observa cómo una comunidad religiosa reclama a India y Pakistán, el acceso y la



peregrinación al Gurdwara Darbar Sahib —sitio de máxima importancia sikh—. Mediante la espiritualidad, la memoria, los afectos y la presión transnacional de su diáspora, los sikhs consolidaron una expresión concreta de diplomacia religiosa.

Para este análisis, la tesis utiliza tres conceptos clave: diplomacia religiosa, entendida como una diplomacia multicanal en la que los actores religiosos contribuyen activamente a la resolución de conflictos, la reconciliación social y la restauración del orden político tras situaciones de violencia o injusticia (Thomas 2010a); secularismo, asumido como un régimen de visibilidad y regulación que, determina las condiciones para expresar lo religioso públicamente (Asad 2003, 25); y teología política, como el conjunto de ideas que un actor religioso tiene sobre la autoridad política (Toft et al. 2011, 17). Estos tres ejes orientan el análisis del caso, en el que se entrelazan reclamos espirituales, territoriales y diplomacia alternativa.

Si bien, la literatura académica sobre diplomacia religiosa y el papel de los actores no estatales ha proliferado en los últimos años, como los estudios de Appleby (2000), Johnston y Sampson (1994) y Seib (2013), el análisis del Corredor de Kartarpur es escaso. Algunos estudios relevantes, como los de Gurharpal Singh (2020), Tejpal Singh (2020) y Anna V. Bochkovskaya (2021) han privilegiado aproximaciones históricas, simbólicas e identitarias. Estos estudios ofrecen aportes valiosos sobre la resignificación de los espacios sagrados y la participación de la diáspora sikh, pero no profundizan en la dimensión de la diplomacia religiosa, ni en los marcos teológico-políticos propios del sikhismo. Ante ese vacío, esta tesis ofrece una lectura que reconoce la agencia de la comunidad sikh, como actor diplomático.

Empero al creciente interés académico por la religión en la política global, son escasos los estudios que analizan la diplomacia religiosa, como una práctica comunitaria. En el

contexto del Sur de Asia, los enfoques predominantes de lo diplomático se centran en temas de: disuasión nuclear, como Sood (2022) y Saadia (2024); tratados bilaterales, de Basu y Arshed (2024); o el conflicto en Cachemira, analizado por Bose y Jalal (2021), Bhasin (2021) y Ahanger y Yaqoob (2023), dejando de lado casos como el Corredor de Kartarpur. Este estudio de caso permite cuestionar la idea dominante de que, la paz y la reconciliación dependen exclusivamente de los acuerdos estatales. En cambio, se plantea que las comunidades, con sus afectos, memorias y capacidad de reconciliación poseen agencia política para estabilizar y restaurar lo social.

El periodo de análisis abarca desde 1947 hasta 2024. Comienza con los antecedentes históricos y políticos del Corredor de Kartarpur desde 1947 hasta su apertura en 2019. Luego, se extiende hasta 2024 para observar su evolución. Aunque no se estudia a fondo el contexto posterior, se incorpora puntualmente el episodio de la Operación Sindoor en mayo de 2025, con el fin de mostrar que, incluso en medio de una escalada militar entre India y Pakistán, el Corredor permaneció abierto. Esta periodización permite esbozar los antecedentes, recopilar la información de la creación del corredor, observar su funcionamiento y esgrimir —con cautela analítica— que, la sostenibilidad del Corredor no puede entenderse únicamente desde la geopolítica estatal, pues interpela también la persistencia religiosa de la comunidad sikh.

Para ello, se requiere una metodología capaz de vincular: dimensiones simbólicas e identitarias, así como, análisis teóricos y genealógicos, con evidencias empíricas. Esta tesis opta por el eclecticismo analítico, una metodología que permite integrar, complementariamente, conceptos, métodos y marcos teóricos diferentes, siempre que sean compatibles entre sí (Katzenstein y Sil 2008, 110-11). Su finalidad no es obtener una teoría unificada, sino superar las limitaciones propias de cada marco teórico para responder de

manera más precisa a un caso vivo y situado de estudio. En particular, se articulan tres marcos: teoría crítica, el constructivismo y los estudios postcoloniales. La primera, cuestiona las estructuras dominantes, revelando sus contradicciones y visibilizando la exclusión de actores subalternos (Ramírez Ortiz 2020, 147), pero tiene la limitación de priorizar las estructuras, antes que lo identitario. La segunda, aunque enfatiza la identidad en la configuración de la acción política (Reus-Smit, 2001, 209), no considera las desigualdades en el sistema internacional. Si bien, el enfoque poscolonial cuestiona las formas dominantes del conocimiento, reconoce las asimetrías en las relaciones de poder y transforma el marco histórico (Chakrabarty 1992), su énfasis atiende al plano discursivo y epistémico. En el caso del Corredor de Kartarpur, la metodología postcolonial permitiría problematizar el nacionalismo de Estado y las sensibilidades del sikhismo, pero difícilmente explicaría cómo los sikhs negociaron con gobiernos hostiles la reapertura de un santuario, más allá de las fronteras geopolíticas. Esta laguna teórica justifica utilizar un enfoque ecléctico para nutrir un objetivo común entre estos enfoques: cuestionar y desnaturalizar los supuestos dominantes en las relaciones internacionales. Integrando estas herramientas es posible articular un análisis vivo y situado, que no solo denuncie lo colonial, sino que también observe cómo actores históricamente subordinados —como las comunidades religiosas— disputan activamente los marcos de lo diplomático y lo legítimo en la práctica.

Esta tesis se compone de cuatro capítulos con distintos niveles de análisis para comprender el Corredor de Kartarpur como una forma de diplomacia religiosa. El primer capítulo establece el marco teórico, problematizando los conceptos clave: diplomacia religiosa, secularismo y teología política. Mismos que responden a cómo lo sagrado irrumpe en lo político y cómo la comunidad religiosa sikh despliega agencia diplomática. El segundo

capítulo reconstruye, con fuentes primarias —archivos, documentos oficiales y discursos comunitarios—, la genealogía histórica de la lucha sikh por el acceso a Kartarpur, desde la fundación del Gurdwara Darbar Sahib hasta las movilizaciones posteriores a 1984. El tercer capítulo analiza la dimensión geopolítica del Corredor, cuestionando la hipótesis que lo presenta como una mera maniobra estratégica entre India y Pakistán. Aquí, se examina la Operación Sindoor, ofensiva militar de Narendra Modi contra Pakistán en mayo 2025, la cual provocó la ruptura diplomática entre ambos países, sin posicionar al Corredor como rehén político. Finalmente, el cuarto capítulo recupera las voces de la comunidad sikh mediante un trabajo etnográfico digital y de campo en India, incluyendo entrevistas, testimonios y materiales audiovisuales, para comprender cómo los peregrinos experimentan simbólicamente este espacio. Este último nivel de análisis subraya la importancia afectiva, espiritual y política que el Corredor tiene para la comunidad, reafirmando así su naturaleza transnacional y autónoma.

En conjunto, esta tesis propone una relectura crítica del campo diplomático, cuestionando su monopolio estatal y reivindicando las formas de agencia religiosa que, desde la exclusión histórica, ejercen poder simbólico y movilización transnacional. A lo largo de los capítulos siguientes se demostrará cómo el caso de Kartarpur permite repensar las nociones mismas de legitimidad, soberanía y reconciliación internacional, desde lógicas espirituales, afectivas y no estatales que desafían los límites convencionales de la diplomacia contemporánea.

CAPITULO I

Diplomacia religiosa

Este capítulo comienza situando la investigación con el marco metodológico para después, presentar los principales debates sobre diplomacia religiosa, comenzando con su definición, características, alcances y límites. En particular, se recurre al concepto de teología política para analizar cuándo y por qué, los actores religiosos despliegan prácticas de confrontación, como ocurre con los sikhs, cuya soberanía religiosa apela simultáneamente a lo espiritual y lo político, —doctrina del Miri-Piri—. Esta clave teológica será central para entender la agencia diplomática de la comunidad sikh en torno al Gurdwara Darbar Sahib y el Corredor de Kartarpur.

Marco metodológico:

Esta investigación se construye desde un enfoque ecléctico, entendido como una estrategia que articula distintos marcos analíticos para abordar la complejidad del caso (Katzenstein y Sil 2008). Lejos de ser una suma arbitraria, el eclecticismo permite tender puentes entre tradiciones teóricas, reconociendo sus tensiones sin disolver sus especificidades. En contextos donde se entrelazan dimensiones simbólicas, espirituales y diplomáticas, como en el Corredor de Kartarpur, este enfoque resulta necesario.

Las teorías críticas y constructivistas de las Relaciones Internacionales ofrecen herramientas clave para este análisis. La teoría crítica, como señala Cox, parte de que "toda teoría es para alguien y con algún propósito" (Cox 1981, 128), lo que obliga a interrogar cómo se construyó el orden internacional, a quiénes beneficia y qué alternativas existen (Ramírez Ortiz 2020, 147). El constructivismo, por su parte, permite observar que las normas

y actores del sistema internacional no son fijos, sino "producto de las prácticas humanas" (Reus-Smit, 2001, 209). Esto se traduce en que la comunidad sikh no sólo reclama un derecho religioso, sino que despliega una forma de diplomacia anclada en memoria, devoción y justicia. Como apunta Lemus Delgado, "las estructuras no son ontológicamente anteriores a los individuos" (Lemus-Delgado 2020, 214).

Ambas corrientes comparten una crítica al orden dominante: la teoría crítica interroga las estructuras de poder; el constructivismo cuestiona su legitimidad simbólica. Se diferencian, sin embargo, en su énfasis: una privilegia lo material; la otra, lo intersubjetivo. En los estudios sobre Kartarpur, estas teorías han sido aplicadas de manera explícita. Ullah, Sarwar y Daraz muestran que el Corredor reconfigura la seguridad regional al incorporar preocupaciones religiosas (2022, 3). Baniwal destaca la presión simbólica de la comunidad sikh como motor del proyecto (2020, 4). Bochkovskaya lo describe como "un espacio performativo de reconciliación" (2021, 6). Estas lecturas permiten abordar el Corredor como más que un acuerdo estatal: como una disputa por el sentido y el control del espacio sagrado.

El enfoque poscolonial introduce una crítica epistémica: revela que conceptos como diplomacia, soberanía o secularismo están marcados por la historia imperial. Para Asad, el secularismo no separa neutramente lo religioso de lo político, sino que "define lo religioso en función de los intereses del Estado" (Asad 2003, 200). Esta mirada ha sido clave para descentralizar el saber occidental y recuperar formas de agencia del Sur Global. Sin embargo, centrarse exclusivamente en la herencia colonial corre el riesgo de ignorar las nuevas dinámicas del poder. Como advierte Gurharpal Singh, "la regulación de los espacios sagrados no puede entenderse solo como herencia colonial" (Singh 2020, 105).

Aquí es donde la teoría crítica y el constructivismo enriquecen el enfoque poscolonial. La primera permite anclar el análisis en estructuras de poder contemporáneas; la segunda, observar cómo se construyen y disputan los significados. Esta articulación evita una lectura reduccionista del caso. Como ha mostrado Casanova, la religión "no ha desaparecido con la modernidad, sino que ha reaparecido públicamente" (Casanova 1994, 5). En el caso de Kartarpur, esa reaparición no es solo simbólica: es operativa. Por ello, una mirada ecléctica resulta clave para captar cómo lo sagrado puede irrumpir en lo diplomático desde múltiples frentes: el conflicto, la frontera y la memoria.

1.1 DIPLOMACIA RELIGIOSA

Hablar de diplomacia religiosa implica desafiar lo secular ya que, desde la ilustración, se marginó lo religioso, hasta excluirlo "teóricamente", de las relaciones internacionales. Como ha mostrado Jodok Troy, "la diplomacia basada en la fe es un intento por un realismo ético" (Troy 2008, 211), que infunde valores como el perdón, la empatía y la reconciliación en escenarios donde las herramientas tradicionales fracasan.

1.1.1 Definiciones:

La diplomacia religiosa puede entenderse como una forma de diplomacia multicanal en la que actores religiosos —por su autoridad moral, sus vínculos comunitarios y sus recursos simbólicos— contribuyen activamente a la resolución de conflictos, la reconciliación social y la restauración del orden político tras situaciones de violencia e injusticia (Thomas 2010a). Se distingue del evangelismo geopolítico o proyección de *soft power*¹ confesional por su

¹ El poder blando hace alusión a la capacidad con la que cuenta un actor para influir o conseguir un resultado a su favor, utilizando persuasiones, cultura, medios políticos o percepciones de legitimidad

coherencia ética², su autonomía frente al Estado y su finalidad reconciliadora. Es posible categorizarla como diplomacia pública puesto que, reconoce la influencia de los actores religiosos como “públicos globales” (Seib 2013, 2), con capacidad simbólica y política.

Al respecto de estos agentes, en esta investigación se definen como aquellos individuos, grupos o instituciones que fundamenta su agencia política en doctrinas, prácticas y símbolos religiosos, articulando una identidad colectiva orientada hacia fines éticos y trascendentes. Son actores diferenciados del Estado, cuya legitimidad proviene de lo espiritual y lo comunal, no del nacionalismo. Para Casanova (1994), los actores religiosos en la modernidad se identifican por desafiar el confinamiento privado de lo espiritual. Son actores que han reaparecido activamente en la esfera pública como sujetos de movilización simbólica y transformación política (Casanova 1994, 39). Aunque, más que reaparecer cabe aclarar que nunca se fueron. La globalización evidenció su agencia mediante las diásporas y redes globales.

En la literatura de diplomacia religiosa, se clasifican en tres grandes tipos:

1. **Actores institucionales:** líderes religiosos con autoridad formal y estructuras jerárquicas. Un ejemplo de ello es la Iglesia Católica por su presencia diplomática, con la figura del Papa y el Vaticano (Toft et al. 2011, 114).
2. **Organizaciones religiosas transnacionales:** comunidades religiosas globalizadas, ONGs confesionales con credibilidad ética (Seib 2013).

² Por “coherencia ética” se entiende la alineación verificable entre fines, medios y resultados con los valores declarados, sin instrumentalización de las personas ni de su sufrimiento y con rendición de cuentas hacia los sujetos afectados.

3. **Actores comunitarios autónomos:** comunidades que despliegan agencia desde una autoridad teológica situada, sin reconocimiento oficial. Son movimientos religiosos que ejercen un papel en la sociedad civil no por su reconocimiento institucional, sino por los recursos espirituales y morales que representan ante sus comunidades (Thomas 2005, 113), como la comunidad sikh.

Esta última categoría es central en el caso del Corredor de Kartarpur, pues a ella pertenece la comunidad sikh. Si bien no existe una definición esencialista de lo sikh, puede entenderse por ello “la mezcla de diversos elementos como la religión, las tradiciones, la composición de casta, la lengua, la ideología militar y la política” (Vázquez 2010, 51) tanto para la unión como para la diversidad. Son actores religiosos porque irrumpieron en el plano interestatal con una diplomacia basada en el perdón, el acceso a lo sagrado y la denuncia de la exclusión. Desde los años noventa, organizaciones de la diáspora como la Sikh Foundation, el World Sikh Council o el Sikh Research Institute exigieron el acceso de la comunidad al Gurdwara Darbar Sahib. Estas acciones, documentadas en archivos digitales y boletines comunitarios, revelan una red de activismo transnacional, en el que se articularon recursos simbólicos, políticos y financieros para reabrir un espacio sagrado.

1.1.2 Características:

Más allá de sus actores, la diplomacia religiosa se identifica por la restauración de vínculos éticos, la justicia simbólica y la reparación moral (Thomas 2005, 187). A diferencia de la diplomacia clásica, que se sustenta en la soberanía estatal y el interés nacional (Diez et al 2011), la diplomacia religiosa opera desde fuentes alternativas de legitimidad: la autoridad espiritual, la memoria colectiva, el sufrimiento compartido o la devoción comunitaria. Su

capacidad de acción proviene de la legitimidad ética sostenida, “un tipo de influencia que no depende de coerción ni poder institucional, sino del reconocimiento moral por parte de los propios actores implicados” (Wellman 2016, 582). Esto, es un distintivo de la diplomacia religiosa porque reintroduce el sentido, la memoria y la justicia en el corazón de lo político.

En suma, las características distintivas de esta diplomacia son:

- Ética y espiritualidad como base de acción (Thomas 2010a)
- Reconciliación como fin último, más allá de la negociación (Troy 2008)
- Capacidad simbólica transnacional y flexibilidad organizativa (Seib 2013)

Aunque con frecuencia ha sido relegada al ámbito de lo paradiplomático o al llamado *track two*, la diplomacia religiosa es una forma de acción internacional notablemente versátil. Como advierte Seib (2013, 4), esta puede incluso “pasar del track two al track one cuando los Estados la institucionalizan”, como se verá ocurrió parcialmente en el caso del Corredor de Kartarpur. Lejos de ser un residuo premoderno constituye una alternativa de interlocución internacional, sostenida por actores, principios y lógicas propias. Reconocer sus características distintivas resulta clave para evaluar su autenticidad y evitar su instrumentalización por parte de proyectos nacionalistas.

1.2 ¿POR QUÉ HA SIDO EXCLUIDA DEL CAMPO DIPLOMÁTICO?

La diplomacia religiosa no es reconocida como campo diplomático en las teorías de relaciones internacionales. Esta exclusión no es un accidente epistemológico, sino el resultado de una genealogía intelectual que concibió a la religión como irracional, premoderna y ajena al ejercicio legítimo de la política exterior.

Uno de los principales debates es la definición de religión. La problematización deviene con dos texturas, primero por su definición y luego, por el sistema secular. La aproximación genealógica del concepto indica que, el mismo se construyó como un conjunto de proposiciones a las que el creyente debía asentir, permitiendo su evaluación y comparación entre religiones o frente a la ciencia moderna (Asad, 1993, p. 28), preponderantemente de las visiones eurocéntricas e institucionales. Para desarticular esta problemática propongo, reconocer que las religiones no son no son bloques homogéneos ni estables, sino configuraciones sociales que se articulan en función de sus relaciones con el poder, el territorio y el lenguaje. Por lo que, en este trabajo la religión es una comunidad de creyentes arraigada en tradiciones, escrituras y enseñanzas sagradas, que vinculan al individuo con realidades divinas o trascendentes, expresadas en términos de lengua y cultura (Hassner 2011, 66). Esta definición se aleja, de las jerarquías institucionales y de los reduccionismos de las creencias, poniendo así en primer plano la dimensión histórica y situada de la experiencia religiosa.

Ahora, el secularismo no es simplemente una separación neutral entre religión y política, sino una tecnología de poder que produce clasifica y regula lo religioso según parámetros modernos de inteligibilidad y aceptabilidad (Asad 2003, 11). Estado moderno no expulsa lo religioso, sino que lo reorganiza dentro de los límites de lo aceptable. Este régimen valida expresiones individualizadas, normativas y moderadas, mientras excluye aquellas formas de religiosidad que expresan autoridad colectiva, agencia simbólica o memorias de resistencia.

Al respecto, una perspectiva clave para entender la presencia activa de la religión en la política contemporánea es que, las religiones “se niegan a aceptar el papel marginal y

privatizado que las teorías de la modernidad y de la secularización les habían asignado” (Casanova 1994, 6). Esta desprivatización implica no solo que los actores religiosos disputen espacios tradicionalmente considerados seculares, sino que también lo hacen desde una autoridad moral. Esto genera tensiones con la lógica estatal que busca monopolizar el orden político. En el caso de la comunidad sikh, la desprivatización de la religión es lo que permite comprender cómo pese a haber sido históricamente excluidos, pudieron ejercer formas legítimas y autónomas de diplomacia.

Su agencia diplomática se explica por la legitimidad alternativa que representa la comunidad, la historia de sufrimiento colectivo, la autoridad doctrinal y la centralidad de su identidad con el espacio sagrado. El que la comunidad sikh pudiera expresar, internacionalmente, sus reclamos fue producto de la buena voluntad de Pakistán e India, sino del trabajo sostenido de la comunidad, desde su diáspora, las peregrinaciones y la denuncia global de abusos sufridos.

Resumidamente, la exclusión de la diplomacia religiosa es un efecto histórico, de un paradigma que ha identificado lo diplomático con lo estatal, lo racional con lo secular, y lo legítimo con lo occidental. Superar esta exclusión no implica abandonar los criterios de racionalidad, sino reconocer que existen formas de agencia religiosa dotadas de coherencia ética, legitimidad simbólica y capacidad política. El estudio de casos como el Corredor de Kartarpur obliga a repensar lo diplomático desde una perspectiva más plural, capaz de incluir aquellas voces que han sido históricamente silenciadas.

1.3 LÍMITES Y RIESGOS DE LA DIPLOMACIA RELIGIOSA: AMBIVALENCIA Y COOPTACIÓN

La diplomacia religiosa, si bien puede constituirse como una forma de agencia ética y simbólica, también enfrenta riesgos estructurales y dilemas internos. Entre ellos, destacan dos: su ambivalencia intrínseca y su vulnerabilidad a la cooptación por parte de los Estados modernos.

Al referirme a ambivalencia, hago alusión a la posibilidad de que el mismo repertorio simbólico que promueve la reconciliación, también pueda movilizarse para legitimar exclusiones o violencia. Las religiones contienen recursos tanto para la paz como para el conflicto, y su activación depende de condiciones históricas, políticas y doctrinales (Appleby 2000, 5). Esta condición ambigua se agrava cuando lo sagrado es instrumentalizado por lógicas de poder, perdiendo su vocación universal y volviéndose excluyente.

El riesgo se evidencia al considerar los vínculos entre el nacionalismo y la religión. Aunque he argumentado que la religión nunca se fue del escenario internacional, es menester precisar que el nacionalismo religioso no es una continuación de las tradiciones teológicas, sino una deformación a favor del Estado moderno. El nacionalismo imita la religión en forma y afecto. Sin embargo, es impreciso asumir que el nacionalismo es una religión porque se omitiría la naturaleza de las doctrinas religiosas, la vida política no depende de lo ceremonial o símbolos sagrados (Asad 2003, 189), mientras que las religiones se centran en lo eterno y lo sagrado, el nacionalismo apunta a lo político. Sin embargo, cuando lo religioso se absolutiza y deja de reconocer la contingencia del otro, puede volverse patológico, es decir, una forma deformada del discurso sagrado que legitima la exclusión y la violencia (Vries y

Sullivan 2006, 7). Estas patologías religiosas, al mezclarse con proyectos nacionalistas, sacralizan al Estado y transforman la diferencia en amenaza, borrando los límites entre fe y poder. En estos casos, la diplomacia religiosa deja de ser una agencia alternativa y se convierte en un instrumento de legitimación del Estado.

El caso del Corredor de Kartarpur ilustra esta tensión. Aunque la apertura del paso fue impulsada por la comunidad sikh, su institucionalización por parte de India y Pakistán también respondió a cálculos geopolíticos. Como se analizará en el capítulo 3, el Corredor ha sido utilizado para proyectar una imagen de reconciliación, sin necesariamente transformar las condiciones de exclusión o vigilancia sobre la comunidad sikh.

Un punto importante por considerar es que, con la apertura del Corredor, la comunidad sikh no buscaba crear un Estado o equiparar el territorio de Kartarpur a un lugar de autonomía política plena. Es cierto que la comunidad sikh tiene una teología propia, el Miri-Piri, que concibe que lo espiritual está unido a lo político. Empero, esta concepción no se pliega al lenguaje estatal secular, sino que opera desde una racionalidad diferente, anclada en la historia de sus gurús, particularmente Guru Nanak y Guru Hargobind. No se trata de una autonomía absoluta, pero sí de una lógica situada que reconfigura las formas tradicionales de autoridad (Oberoi 1994, 315).

Al respecto de la autonomía, la diplomacia religiosa requiere que los actores posean cierto grado de independencia frente al Estado. Su efectividad no depende del componente religioso, sino de la autoridad moral y legitimidad que estos actores pueden reclamar gracias a su relativa independencia de las estructuras políticas (Troy 2008, 217). Esta distancia frente

al poder estatal es lo que permite que la diplomacia religiosa conserve su carácter ético y no se reduzca a una herramienta instrumental.

1.3.1 Tipología crítica y criterios de autenticidad

Con la finalidad de evitar confusiones analíticas, se propone una “tipología crítica” para identificar el grado de autonomía, de los actores religiosos, frente al Estado. Esta clasificación está inspirada en los debates contemporáneos de los autores Thomas (2010a; 2005; 2013) y Seib (2013). Aunque las categorías: diplomacia comunitaria, diplomacia confesional y diplomacia internacional, no han sido sistematizadas explícitamente en la literatura, la tipología propuesta clasifica la participación religiosa en los asuntos internacionales. Su elaboración se nutre, por un lado, de las discusiones en torno a la *multi-track diplomacy* (Loskota y Flory 2013), que distinguen entre canales estatales y no estatales de acción diplomática; y por otro, de los análisis empíricos que documentan cómo los actores religiosos intervienen tanto desde estructuras estatales como desde organizaciones comunitarias (Lamy 2013; Potter 2013).

- *Diplomacia comunitaria*: promovida por actores religiosos autónomos, con arraigo ético y narrativo en una comunidad. Opera desde el margen y tiene como fin la reparación.
- *Diplomacia institucional*: desplegada por estructuras religiosas formales (consejos interreligiosos, iglesias), que interactúan con el sistema internacional sin subordinarse completamente a él.
- *Diplomacia estatal confesionalizada*: promovida por Estados que instrumentalizan lo religioso con fines de poder o hegemonía.

Esta clasificación no pretende jerarquizar actores, sino evaluar la autonomía del actor religioso y la autenticidad de sus prácticas. Este criterio se manifiesta en dos dimensiones: primero, que quienes las ejerzan sean actores reconocidos y respetados en sus comunidades, portadores de valores éticos y no subordinados al poder estatal (Seib 2013, 2); y segundo, que sus acciones estén orientadas a la reparación del tejido social y a un horizonte de reconciliación. La autenticidad se mide por la cohesión entre medios y fines: cuando lo sagrado se utiliza para justificar la violencia o imponer supremacías, se desvirtúa su potencial transformador. La diplomacia religiosa busca restaurar el orden político afectado por la guerra y la injusticia (Thomas 2010a). En este sentido, la violencia puede formar parte de la memoria o de procesos de redención, pero no constituye una herramienta legítima de la diplomacia religiosa, porque la misma apela al perdón, la reconciliación y la paz.

Con base en ello, se proponen tres indicadores analíticos para evaluar si una práctica diplomática religiosa conserva su legitimidad ética:

1. Grado de autonomía frente al Estado
2. Finalidad declarada: reconciliación o hegemonía
3. Coherencia ética entre discurso y práctica

Esta tipología, así como sus indicadores se retomarán en el capítulo tercero para analizar si la acción de la comunidad sikh, en torno al Corredor de Kartarpur, se ajusta a una forma de diplomacia comunitaria legítima, evaluada a partir de los criterios éticos y políticos aquí establecidos.

Puntualmente, la diplomacia religiosa debe ser evaluada por su coherencia ética, su autonomía doctrinal y su resistencia a la cooptación estatal. La existencia de nacionalismos

religiosos no debe confundirse con las formas emergentes de diplomacia, como las del sikhismo. La diplomacia religiosa no pretende sustituir a la Estatal, sino llegar a donde la misma no puede. En gran medida, el que la religión pueda o no ser un instrumento del poder estatal o accionar con violencia depende de la teología política del actor religioso.

1.4 TEOLOGÍA POLÍTICA

La teología política analiza cómo los actores religiosos conciben y disputan la legitimidad del poder. Es el núcleo de ideas que tiene un actor religioso sobre el concepto de autoridad y legitimidad, elaboradas a partir de textos sagrados, doctrinas y experiencias históricas (Toft et al. 2011, 27). Esta es una categoría útil para entender: la construcción de legitimidad de las comunidades y los medios que usan para disputar el poder.

El estudio de la teología política no es un simple discurso religioso que se infiltró en lo político. Tiene dos niveles de análisis: como disciplina intelectual, se ocupa de lo elusivo, lo espiritual y lo absoluto; y como una categoría analítica y fenomenológica, permite observar cómo lo teológico se fija en discursos, rituales e imaginarios que configuran el orden político (Vries y Sullivan 2006, 7). Desde esta doble perspectiva, la teología política revela que incluso los regímenes modernos y seculares están atravesados por lógicas de sacralización, y que muchas formas de autoridad, exclusión o violencia conservan un fondo teológico, aunque no siempre explícito. Esta mirada permite analizar con mayor profundidad cómo lo religioso no solo sobrevive en el ámbito público, sino que moldea activamente los sentidos de legitimidad, pertenencia y soberanía.

Toft, Philpott y Shah (2011) distinguen la teología política. Aunque los autores no presentan esta tipología en formato tabular, los conceptos aquí sistematizados derivan de su

distinción entre teologías integracionistas, autoritarias y no integracionistas, especialmente en relación con la democracia y la violencia religiosa

Tabla 1. Tipologías de teología política

Desafiantes	No liberales ni democráticas	Neutrales
Confrontan al orden establecido, no necesariamente mediante violencia, sino mediante instituciones paralelas, activismo o resistencia simbólica. Introducen formas alternativas de legitimidad	Legitiman el poder desde principios trascendentes, sosteniendo estructuras autoritarias. Aunque funcionales al régimen, tienden a suprimir disidencia interna, y su estudio permite cuestionar visiones idealizadas del vínculo entre religión y democracia.	Evitan intervenir directamente en la política, enfocándose en la vida espiritual o moral. Doctrinas que no exigen la integración entre religión y Estado.

Elaboración propia con base en: Toft, Philpott y Shah (2011).

Esta tipología permite clasificar distintas formas de agencia religiosa, según su historia, contexto y posicionamiento. En el caso sikh, su utilidad radica en evidenciar cómo la doctrina del *Miri-Piri* articula una soberanía religiosa que interpela tanto al Estado-nación como a los marcos internacionales.

Una aclaración pertinente es que, la teología política, no justifica la violencia, sino que permite comprender cómo ciertas comunidades pueden activar símbolos, narrativas y doctrinas como recursos de legitimación violenta, sobre todo cuando su acción se articula en contextos de disputa territorial, memoria colectiva o crisis de representación.

1.5 ALCANCES DE LA DIPLOMACIA RELIGIOSA

La diplomacia religiosa posee una potencia simbólica que le permite intervenir donde la diplomacia estatal fracasa o no tiene acceso. Específicamente “en contextos de hostilidad o ruptura, los actores religiosos pueden reactivar horizontes de reconciliación mediante recursos no coercitivos: el perdón, la compasión, la memoria ritual y el sufrimiento

compartido” (Johnston y Sampson 1994, 5). Estos recursos, basados en experiencias compartidas de dolor y esperanza, permiten tender puentes en contextos polarizados. Al hacerlo, ofrecen alternativas éticas donde la diplomacia estatal ha perdido eficacia o legitimidad.

Una ventaja adicional, es que su eficacia no depende de acuerdos formales, sino de su capacidad para restaurar el vínculo (Wellman 2016, 47), allí donde la racionalidad estatal se ha mostrado insuficiente. La diplomacia religiosa no busca simplemente gestionar diferencias, sino reconfigurar la relación desde un horizonte ético y trascendente. Su acción se dirige a lo profundo: a las heridas simbólicas, al sentido del daño, a la posibilidad de reparación. Los actores religiosos no operan desde la lógica tradicional del Estado, sino que proponen una racionalidad alternativa centrada en la sanación del orden político y comunitario dañado. (Thomas 2005, 184). Este potencial es particularmente valioso en conflictos étnicos o religiosos, donde los marcos estatales no solo resultan ineficaces, sino a menudo vistos como parte del problema.

En cuanto a su aplicabilidad, este tipo de diplomacia es adecuada en contextos donde la religión forma parte central de la identidad de las partes enfrentadas, donde líderes religiosos pueden facilitar la paz, o donde el conflicto trasciende fronteras nacionales entre religiones (Troy 2008, 12). Puesto que, su eficacia reside en el poder simbólico que estos actores poseen ante sus comunidades.

En suma, la diplomacia religiosa no actúa en paralelo al orden estatal, sino que lo interpela desde una racionalidad ética y simbólica distinta. Su fuerza radica en la capacidad de resignificar el daño colectivo, de restaurar vínculos rotos y de movilizar a comunidades más allá de las fronteras formales del Estado. En contextos donde la violencia ha fracturado

el tejido social y donde las instituciones han perdido legitimidad, los actores religiosos pueden operar como agentes morales y políticos con legitimidad propia. Lejos de ser una forma residual o subordinada de diplomacia, constituye un dispositivo de agencia colectiva, profundamente enraizado en la memoria, la ritualidad y la promesa de reconciliación. Reconocer su especificidad es fundamental no solo para comprender casos como el Corredor de Kartarpur, sino para repensar los límites del análisis diplomático contemporáneo desde lógicas no estatocéntricas.

Conclusión Capítulo I:

Este capítulo ha planteado una relectura crítica del concepto de diplomacia desde las teorías del secularismo, la teología política y la agencia transnacional, con el fin de cuestionar la idea de que la religión es un residuo premoderno subordinado a la racionalidad estatal. Lejos de desaparecer, las comunidades religiosas despliegan formas propias de legitimidad, memoria y acción política en el escenario internacional. La noción de diplomacia religiosa, entendida como una práctica simbólica y transnacional ejercida desde abajo, permite visibilizar a actores excluidos por el paradigma secular moderno, en especial cuando su autoridad se funda en valores espirituales, narrativas históricas y reclamos territoriales.

Desde esta perspectiva, el capítulo ha defendido que las categorías tradicionales de la diplomacia resultan insuficientes para explicar las movilizaciones religiosas contemporáneas. La metodología ecléctica adoptada aquí busca precisamente superar esas limitaciones, combinando marcos críticos, poscoloniales y constructivistas para analizar formas de agencia que emergen desde la subordinación, pero que no se agotan en ella. Esta apuesta teórica no solo permite comprender cómo opera la religión como actor internacional,

sino también cuestionar los regímenes de visibilidad y legitimidad que estructuran el orden global.

Estas reflexiones son claves para analizar el caso del Corredor de Kartarpur, que no puede entenderse como un gesto diplomático entre Estados rivales, sino como el resultado de una diplomacia religiosa sostenida durante décadas por el Panth sikh. A partir del próximo capítulo, se rastreará la genealogía de esta lucha, desde los orígenes teológico-políticos del sikhismo y su vínculo con el territorio del Panjab, hasta los procesos de exclusión y resistencia desplegados por la comunidad frente al colonialismo, la partición y la violencia estatal. Así, la teoría aquí presentada se pone al servicio de una lectura situada y empírica, que buscará demostrar que el Corredor no fue una concesión estatal, sino la expresión de una reapropiación simbólica y espiritual del espacio sagrado, impulsada por una comunidad de fe cuya legitimidad no se funda en el poder estatal, sino en su memoria, teología y persistencia transnacional.

CAPITULO II

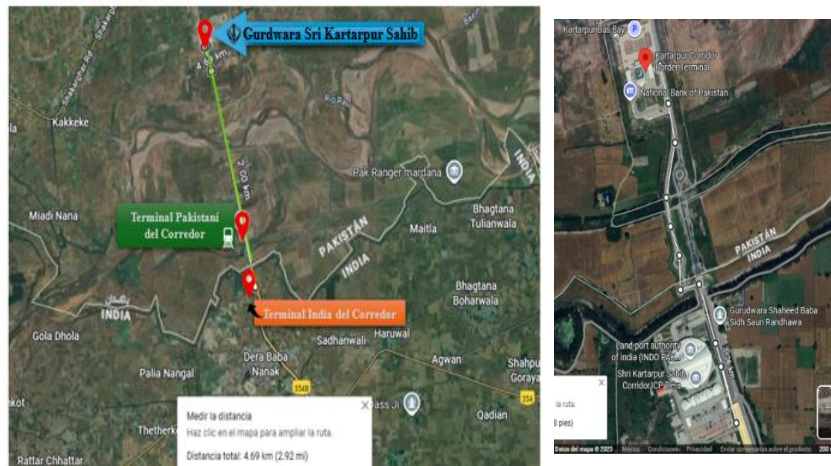
Genealogía del Corredor de Kartarpur

Introducción

El Corredor de Kartarpur es uno de los gestos más singulares entre India y Pakistán. Desde su apertura en 2019, permite cruzar desde Gurdaspur (India) hacia el Gurdwara Kartarpur Sahib³, en Narowal (Pakistán). Su historia es un símbolo de resistencia y fe, así como una cristalización de la religión sikh como estrategia de negociación diplomática.

Materialmente, es una carretera transfronteriza de aproximadamente 4.69 km que, conecta los distritos de Gurdaspur y Narowal. Alrededor de 0.28 km de esta carretera se adentran en India (a partir de la terminal fronteriza hasta el límite con Pakistán) y 4.42 km en Pakistán⁴, que conecta la frontera con el santuario.

Figura 1.1 Mapa del Corredor de Kartarpur



Fuente: Elaboración propia con base en datos y estadística de Google Maps (2025).

³ No confundir el término sahib صاحب (sāhib) del persa que significa “compañero, amigo y maestro” (LingDocs Dictionary, s. f.-b) con shahid, del cual más adelante se proporcionará su significado y contexto histórico.

⁴ Los kilómetros fueron calculados utilizando la herramienta “Medir distancia” de Google Maps (2025). Cabe aclarar que estas mediciones difieren de las cifras publicadas en el sitio oficial del Corredor de Kartarpur (Ministry of Home Affairs, s. f.), ya que dicho portal mide la distancia india desde el santuario de Dera Baba Nanak y no desde la terminal fronteriza.

Este capítulo explica la cadena causal entre la evolución histórica y la agencia sikh que dieron lugar a la creación del Corredor de Kartarpur. La pregunta guía es ¿el Corredor fue un gesto diplomático entre Estados o una reivindicación sostenida por la comunidad sikh?

Para esto se hace un análisis histórico acompañado de actas oficiales de la comunidad sikh. Estos documentos evidencian la participación directa de la comunidad, con cabildeo, resoluciones de asambleas, acciones colectivas, recolección de fondos económicos y movilización internacional. Lo anterior se organiza de la siguiente manera:

Tabla 2. Estructura del contexto histórico y la evidencia de actuación sikh

Periodo	Contexto histórico	Evidencia de actuaciones sikhs
PRECOLONIAL	Expone cómo tras la fundación de Kartarpur el sikhismo articuló su propia teología política para la defensa de sus espacios sagrados.	1521 – Institución del <i>langar</i> : redistribución igualitaria. 1539 – Mausoleo en Kartarpur 1606 – Principio <i>miri-piri</i> : autoridad espiritual y teológica.
COLONIAL Y LA PARTICIÓN DE 1947	Muestra las estrategias políticas de los sikhs frente a la instrumentalización y la exclusión colonial.	1920 – Fundación del Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC) y el Akal Takht 1925 – El acta <i>Sikh Gurdwaras</i> cesión de soberanía de los británicos a los sikhs en los Gurdwaras del Panjab 1946 – Cartas, peticiones, oraciones colectivas y Cabildeo del proyecto Sikhistan 1950 – Peticiones sikh por acceso transfronterizo a Kartarpur.
1984 Y POSTERIOR	Analiza el impacto de la violencia estatal, la reconfiguración identitaria y las actuaciones de la diáspora, donde la fe, la memoria y la pertenencia están al nivel de la diplomática transnacional.	1984 – Resolución del Akal Takht tras la Operación Blue Star. 2006 – SGPC <i>Dastar</i> : demanda oficial del corredor. 2010 – Cabildeo diaspórico para financiamiento 2018 – Memorándum a la Embajada India (Washington). 2019 – Donación económica de la diáspora sikh (Londres). 2019 – Representación SGPC en inauguración del corredor. 2020 – Carta Dal Khalsa pidiendo reapertura. 2024–25 – Resoluciones SGPC y Akal Takht sobre libre acceso.

Fuente: Elaboración propia

Finalmente, se ofrece una breve cronología de la apertura del Corredor vinculando acciones y resultados entre la comunidad sikh, su diáspora global y los Estados. Resultados que

apuntan a que, más que un gesto interestatal, el Corredor de Kartarpur es producto de una diplomacia religiosa sostenida, de la memoria espiritual, la acción comunitaria y la presión internacional sikh, trascendiendo así los intereses y agendas de los Estados-nación.

2.1 ANTES DE LA COLONIA BRITÁNICA

La fundación de Kartarpur por Gurú Nanak activó un proceso de organización política basado en principios morales de igualdad y servicio. La donación de tierras en su favor generó una base territorial común; las prácticas de redistribución e igualdad; la resistencia pacífica y la construcción de su mausoleo consolidó la representación de una comunidad. Esta secuencia configuró una estructura de liderazgo y toma de decisiones colectivas, antecedentes directos de la resistencia y acción política sikh posterior.

2.1.1 Fundación de Kartarpur y agencia religiosa

El sikhismo es una religión que no puede entenderse sin el Panjab⁵, una región que fue el escenario de múltiples batallas de poder y un paso comercial clave entre Afganistán y las llanuras del Ganges (Snehi 2021, 74). Allí, en 1519 Guru Nanak fundó la aldea de Kartarpur⁶ que, en panjabí significa “la ciudad de Dios”. Este hecho es el punto inicial de la cadena causal, ya que su autoridad espiritual se tradujo en negociaciones interreligiosas, poder organizacional y legitimidad comunitaria.

El primer eslabón de esta cadena fue la compra y donación de tierras para el establecimiento de la aldea. La traducción del manuscrito “B40 Janam-Sakhi” de McLeod

⁵ Palabra que deviene de los vocablos persas *panj* (cinco) y *ab* (agua o ríos), que en su conjunto significan “tierra de cinco ríos”. Antes de la cartografía colonial, era invocado como *Sapta Sindhva* (Singh 2004, 5) es decir, la “tierra de los siete ríos”. En atención a lo anterior, utilizaré el término Panjab cuando me refiera al territorio y solo Punjab (traducción al inglés) cuando cite fuentes primarias como testimonios, documentos o elementos digitales de comunicación.

⁶ "Kartār" (ਕਰਤਾਰ) sustantivo masculino que se traduce como; hacedor, creador, autor, compositor, Dios, y "Pur" (ਪੁਰ) sufijo que se utiliza para los nombres de ciudades, aldeas, pueblos o fortalezas

(1989, 81) y Paniker (2007, 39), proporcionan evidencia de que, aunque Guru Nanak compró una pequeña parcela a la derecha del río Ravi, fueron sus vínculos con hindúes y musulmanes, quienes, pese a las diferencias religiosas, le reconocían como una autoridad espiritual. Esto configuró una expresión temprana de diplomacia religiosa, ejercida por Guru Nanak porque logró asentar en Kartarpur una comunidad religiosa diversa, frente a las tensiones de la época entre ser hindú o musulmán, sin recurrir a la violencia o el Estado.

El segundo eslabón fue la autonomía de la comunidad, la cohesión social interna y su deliberación política de autonomía frente al imperio mogol y las prohibiciones hindúes. Prueba de ello fue el *langar*, una práctica de cocina y servicio comunitario (Sandhu 2020, 102). Al abolir jerarquías de casta al preparar y compartir alimentos, la comunidad sustituyó las estructuras tradicionales de autoridad religiosa. Además, antes del *langar*, Nanak pronunciaba sermones o poesías que denunciaban la opresión estatal y la hipocresía religiosa (Bainiwal 2020, 6). Incluso fue arrestado varias veces por sus críticas al abuso del poder estatal (Sandhu 2020, 104). Sin embargo, Gurú Nanak persistió con su mensaje en prisión, instaurando en su comunidad la resistencia pacífica como base para la negociación de la libertad. Este elemento es el pilar de su teología política, mismo que siglos más tarde, se utilizaría en los actos de diplomacia religiosa para la defensa de los espacios sagrados sikhs.

El tercer eslabón consiste en que a la muerte de Guru Nanak, sus seguidores hindúes y musulmanes respetaron las diferencias religiosas del otro, como muestra instalaron

pacíficamente en el mismo lugar tanto un *Mazaar*⁷ como un *Samadh*⁸. Así, la memoria de Gurú Nanak en Kartarpur es sinónimo de convivencia interreligiosa, resistencia pacífica y negociación política en la diversidad. Lo que simboliza el cierre de un ciclo causal: de la predicación espiritual a la creación de una estructura de reconciliación y autoridad moral compartida.

El resultado político en este periodo fue que la aldea de Kartarpur no fue sólo un proyecto religioso, sino el comienzo de una comunidad política, cuyas negociaciones sentaron los precedentes para la construcción del Gurdwara Darbar Sahib Kartarpur. Concretamente, la comunidad sikh adquirió el recurso material para la elaboración del gurdwara, creó prácticas sociales como el *langar* y estableció un orden autónomo frente al poder estatal y Espiritual.

2.1.2 El liderazgo sikh y la transición hacia un modelo político y militar

La presencia del imperio mogol marcó una transición clave en la organización e identidad sikh, pues el modelo iniciado en Kartarpur (igualdad y autogobierno moral), se expandió como un proyecto político en todo el Panjab. Esto generó una lucha entre un poder imperial centralizado y una comunidad con autonomía espiritual derivó en un proceso político en el que la memoria del territorio sagrado se convirtió en un recurso identitario de autodefensa.

⁷ La palabra “Mazaar” es de origen árabe y significa “visita devocional”. Su significado remite a la costumbre sufí de colocar un sepulcro para los santos y visitarlo con la esperanza de recibir bendiciones personales. A menudo, se colocan para mantener la memoria de la tumba de un santuario y se convierten en lugares de peregrinaciones. Véase: Brara, Rita, y Ronie Parciack. (2022).

⁸ La palabra “Samadh” se utiliza para designar un santuario funerario en la tradición hindú. Cuando se coloca un samadh el lugar de colocación se considera un sitio sagrado por la presencia del cuerpo del sabio. En lugar de realizar la cremación hindú se entierra el cuerpo para simbolizar la presencia física como una fuente de bendiciones y convertir al lugar en un centro de culto y peregrinación: Véase: McLaughlin, Mark (2021).

El episodio crítico, fue la ejecución de Guru Arjan en 1606 descrito como un episodio de esfuerzo estatal para someter a una comunidad, más allá del control imperial (Ahmed 2022, 54). Lo que más tarde sería un relato temprano de *Shahid*⁹, pero que al momento generó una reorganización política, liderada por Gurú Hargobind con la doctrina de *Miri-Piri*, una articulación del poder mundano (*miri*) y el poder espiritual (*piri*). Combinando ambas fuerzas se creó la organización militar sikh, para la defensa de la fe (Murphy 2012, 110-12), estableciendo así los cimientos de una teología política.

La fundación del Akal Takht (el Trono del Eterno), junto al Harmandir Sahib (Templo Dorado), representó un eslabón de esa transición: los espacios sagrados pasaron de ser lugares de reconciliación y devoción, a ser centros de autoridad política y territorial, donde la comunidad tomaba decisiones de autogobierno,

Siguiendo a Veena Das (1995) estos acontecimientos fueron “eventos críticos”: momentos de violencia que, en vez de destruir, cambian el orden establecido. La ejecución de Gurú Arjan y, más tarde, la de Gurú Tegh Bahadur, funcionaron como mecanismos de reconfiguración identitaria y política. El gurú dejó de ser únicamente un guía espiritual para encarnarse como símbolo de autoridad y resistencia, fundando una teología que unía fe y soberanía, martirio y poder (Vázquez 2010, 38).

⁹ El término proviene del árabe شاهد que significa "testigo" o "mártir" (LingDocs Dictionary, s. f.-a). Esta palabra fue adoptada culturalmente por los sikhs, gracias a las comunidades musulmanas que llegaron a India, mucho antes de la partición de 1947. Sin embargo, para los sikh la palabra adquirió matiz conforme a su propia historia, como un testigo de la fe que se sacrifica para defender el dharam (justicia), enfrentando el sufrimiento y la muerte con valor. Así, “Los shahids sikhs dan sus vidas para defender la rectitud (dharam) bajo las circunstancias más dolorosas y escalofriantes, dando testimonio (sahadat) de su fe con su sangre” (Fenech 2000, 7).

Es importante recalcar que, como expresa Vázquez (2010), estas transformaciones fueron procesos heterogéneos: la comunidad sikh no accionó de manera unificada u homogénea, pues dentro del Panth¹⁰ existían diversas corrientes como los *udasis* o los *minas*, que ofrecían alternativas a la autoridad del gurú y a la devoción.

De este modo, La represión mogola desencadenó una tensión política, a la que la comunidad sikh respondió con la doctrina Miri-Piri, fusionando autoridad espiritual y poder temporal. Al colocarse el Akal Takht junto al Harmandir Sahib, la comunidad creó asambleas de deliberación y defensa.

Este proceso evidencia una cadena causal de resistencia, organización y soberanía por parte del *Panth*, que se llama diplomacia religiosa porque transformó la fe en una estrategia ética y espiritual de defensa y reconciliación. Las acciones de la comunidad estuvieron orientadas no solo a restaurar la cohesión interna tras la persecución de sus gurús, sino también a preservar la paz y la justicia en el Panjab frente a los abusos del poder mogol.

2.2 DURANTE LA COLONIA BRITÁNICA Y LA PARTICIÓN 1947.

2.2.1 Fundación de la SGPC (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee).

El dominio británico finalizó la persecución contra los sikh terminó, pero no la amenaza contra sus espacios sagrados. Durante el siglo XX, numerosos gurdwaras quedaron a cargo de los mahants (custodios del templo) quienes, estaban respaldados por la administración colonial (Tan 1995, 655), se desviaron de la práctica religiosa y de los principios del sikhismo.

¹⁰ El término *Panth*, en este contexto, hace referencia a la comunidad sikh en su conjunto, aunque históricamente ha abarcado una diversidad de visiones doctrinales y prácticas.

Esto provocó el movimiento de reforma Akalī Dal, orientado a recuperar el control de los lugares sagrados y reinstaurar la autoridad espiritual del *Panth*. El movimiento no recurrió a los tribunales coloniales o la violencia, sino a mecanismos de diplomacia religiosa, como los *jathas*: grupos disciplinados de devotos que marchaban desarmados y cantando himnos religiosos para reclamar el control de los gurdwaras. La estrategia fue una forma pacífica, llena de sensibilidad religiosa y presión moral que, se oponía a los modelos coloniales diseñados para separar la religión de la política.

En 1921 uno de estos *jathas* se dirigió al Gurdwara de Nankana Sahib y los participantes fueron asesinados por órdenes del Mahant Narayan Das. La represión creó la organización política del Pant, el *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee*¹¹, un órgano de soberanía espiritual autónoma sikh. Como explica Murphy (2012, 165), el Akalī Dal vinculó tres factores: territorio, fe y acción política. Convirtiéndose en una de las primeras representaciones sociales de los sikh como actores no estatales (Oberoi 1994, 280), con capacidades diplomáticas y autónomas para negociar políticamente.

El resultado fue la recuperación material y legal de los gurdwaras. El imperio británico expidió la *Sikh Gurdwaras Act*, una ley que reconoció a la SGPC como la autoridad legítima sobre los gurdwaras de Punjab y le proporcionó a la comunidad sikh la validación jurídica de un espacio de soberanía simbólica no estatal. Lo que demuestra que el Panth, uso la diplomacia religiosa —rezos públicos, presión moral, resistencia organizada, asambleas, organización comunal y designación de líderes (políticos y morales)— para ejercer agencia política. Por tanto, la defensa de sus santuarios no emergió como una respuesta moderna o

¹¹ Se traduce como Comité Supremo para la Administración de los Gurdwaras, fue fundada en 1925 como resultado del Movimiento de Reforma de los Gurdwaras. Representaba una forma de autogestión religiosa para los sikhs

reactiva, sino como la continuación histórica de acciones de diplomacia religiosa. Misma que, siglos después sustentaría su demanda transfronteriza del acceso a Kartarpur.

2.2.2 Negociando la autonomía política, 1946

Durante la dominación británica, la comunidad sikh desplegó múltiples estrategias diplomáticas no estatales —cartas, peticiones, oraciones colectivas y apelaciones éticas— orientadas a negociar su autonomía política y proteger sus espacios sagrados sin recurrir a la violencia. Sin embargo, para 1946, esta diplomacia religiosa carecía de reconocimiento formal: los británicos solo concebían como sujetos políticos a los Estados. Esto, revela los límites de la diplomacia religiosa, su efectividad depende de la autonomía del actor religioso frente al Estado (Thomas 2010b) y no puede sustituir a la diplomacia estatal en conflictos geopolíticos (Troy 2008).

A) Evidencia empírica de una agencia diplomática frustrada.

Otro eslabón causal, fueron los esfuerzos de dialogo del Panth con los británicos, para negociar garantías de agencia política y respeto a sus espacios sagrados. La evidencia de ello, son las peticiones escritas y recursos que obran en el archivo Mansergh¹².

En él destaca la participación de Baldev Singh y Giani Kartat Singh, exigiendo de manera escrita y presencial, garantías y derechos para proteger a los sikhs en la futura constitución. Testimonio de ello es la carta n° 612 del 4 de julio de 1946, en la que Sir Evan Jenkins, gobernador del Panjab, informó a Lord Wavell lo siguiente:

Su Excelencia el Virrey conozca la profundidad de los sentimientos existentes en la comunidad y, con su ayuda, obtenga del gobierno británico los justos auxilios que la

¹² Una colección de documentos oficiales del gobierno británico publicada por *Her Majesty's Stationery Office* las cuales registran los esfuerzos de la comunidad sikh por entablar diálogo y negociación con el poder imperial.

comunidad sikh exige. [...] En efecto, los dos partidos principales han obtenido el derecho a dar su opinión en la selección de consejeros ejecutivos de entre las minorías. Esto es claramente una intrusión en los derechos sikhs y reduce a la comunidad a un estatus inferior. [...] Los sikhs sostienen que no hay razón para relegarlos a un papel subordinado en su propia patria y que en cualquier revisión que se esté contemplando en Londres se les deben otorgar los mismos derechos que se les han concedido a las otras dos comunidades. (Carta de Baldev Singh a Jenkins, 3 de julio de 1946, en Mansergh y Moon 1979, VIII:11).

Así como estas, existieron múltiples cartas, peticiones y actas de visitas, en todas ellas los representantes de la comunidad sikh defendían su derecho a la soberanía simbólica y el territorio del Panjab. Sin embargo, de los registros británicos se desprende un patrón de deslegitimación política. Aunque Jenkins comunicaba las demandas al virrey, las minimizaba: “Dije que todos esos agravios podían remediarse con bastante facilidad y que no valía la pena pelear por ellos” (carta n.º 612 del 4 de julio de 1946, en Mansergh y Moon 1979, VIII:6). Incluso llegó a ridiculizar la capacidad de organización comunitaria, tratándolos como una minoría dividida y poco racional:

Creo que los sikhs no están tan unidos como intentan hacer creer [...] después de todas las tonterías que han dicho durante las últimas semanas [...] no se atreven a recomendar moderación a menos que les demos algo para explicar el cambio. [...] Estoy a favor de ayudarlos, si es posible, porque su posición en el Panjab los convierte temporalmente en personas de cierta importancia para toda la India. (carta n.º 612 del 4 de julio de 1946, en Mansergh y Moon 1979, VIII:9).

Estas respuestas condensan los prejuicios coloniales y la lógica diplomática que negaba valor político a la agencia moral de Panth.

B) Cabildeando Sikhistan

Un eslabón adicional, fue el cabildeo del proyecto Sikhistan que, consistía en la creación de un tercer Estado, pero bajo el control de los sikhs. Kartar Singh y otros líderes sikhs, realizaron múltiples asambleas internas para unificar las voces sikhs, así como una serie de gestiones políticas y diplomáticas externas, encaminadas a obtener apoyo frente al Virrey.

El cabildeo de Kartar Singh, quedó registrado en la propuesta de Rao Bahadur Menon, asesor de Mountbatten, en la que le propuso al Virrey convertir Nankana Sahib en "una especie de Vaticano" (Mountbatten of Burma et al. 1982, 303). En los intentos de Ali Jinnah por coordinar una reunión entre el Virrey y Kartar Singh, para discutir el proyecto (Mountbatten of Burma et al. 1982, 188). Incluso en las propuestas de Liaquat Ali Khan, líder de la Liga Musulmana: "Sikhistan podría unirse a Pakistán", la Liga Musulmana estaría dispuesta a ofrecerles "términos muy generosos" (Mountbatten of Burma et al. 1982, 188).

Para Kirpal Singh (1972) esta visión llamada "Shiromani Akal Dal", se sustentó en la idea de que:

Las zonas de mayoría sikh eran el hogar nacional de facto de los sikhs [...] los sikhs ciertamente no podrían dominar... pero una gran provincia... podía ser formada, en la que los sikhs no fueran dominados por ninguna comunidad (Singh 1972, 10).

Aunque la iniciativa de un Estado sikh no propusiera la dominación de otras minorías, sino la garantía de autonomía Mountbatten se opuso rotundamente, pues "no existía un solo distrito en el que los sikhs tuvieran mayoría absoluta" (Mountbatten of Burma et al. 1982, 189).

El fracaso del cabildeo evidencia una incompatibilidad entre los criterios coloniales de soberanía territorial y la diplomacia religiosa. Como señalan Toft, Philpott, y Shah (2011),

los Estados suelen negar a los actores religiosos como interlocutores válidos porque, su legitimidad se sustenta en lo espiritual y no bajo la lógica de representación estatal.

Lo anterior culminó en radicalización y división sikh, dejando así una diplomacia religiosa rota. Prueba de ello son las siguientes publicaciones:

- 1) Mountbatten declaró: tras una reunión con líderes comunitarios "los tres sikhs dejaron en claro que lucharían hasta el último hombre si eran puestos bajo dominación musulmana". Consideraban que la Misión del Gabinete los había traicionado y me entregaron un libro titulado *The Betrayal of the Sikhs*" (Mountbatten of Burma et al. 1982, 188).
- 2) Tara Singh declaraba: "Dentro de los próximos seis meses, India y Pakistán estarán en guerra entre sí. No hay otra manera de resolver el problema creado por la migración de no musulmanes de Pakistán" (Singh 1947, 2).
- 3) *The Times* reportaba que "los sikhs... se sienten abandonados, incomprendidos y profundamente agraviados. Muchos vivirán para recuperar sus propiedades y harán todo lo posible para presionar a la India contra Pakistán" (The Times 1947, 2).
- 4) *The Liberator* publicaba: "*Let Patiala Lead the Panth to Glory*" por Amar Singh:
 - a. Un astuto abogado británico nos ha privado de nuestros innumerables santuarios... incluyendo nuestra Meca y Jerusalén, Sri Nankana Sahib... ¿Puede algún sikh tolerar esta posición intolerable? [...] Elijamos unánimemente al Maharajá de Patiala como jefe de nuestra comunidad y presentemos entonces nuestra demanda [...] No queremos una guerra... [sino] obtener nuestra parte justa. (Singh 1947, 1)

Las primeras evidencias son la radicalización del discurso que incitó a la violencia, mientras que esta última es, lo que Troy (2008) denomina "diplomacia religiosa herida": una forma de acción política que, ante la exclusión institucional, busca restaurar el vínculo con lo sagrado

mediante la reafirmación. La acción consistía en tratar de mantener unido al Panth, generar canales de dialogo, apelaciones judiciales y asambleas comunitarias para unificar las demandas. Sin embargo, el escenario de violencia y migración masiva que dejó la partición imposibilitaron el éxito de estas acciones.

2.2.3 Abandonos simbólicos: pactos y protocolos. Frente a la diáspora (1950-1974)

Después de la imposición de fronteras el Panjab, dividido entre India y Pakistán, se convirtió en una línea de fuego entre la violencia y la burocracia. Con la finalidad de mitigar las tensiones religiosas, India y Pakistán suscribieron pactos. Sin embargo, sólo evidenciaron la tesis de Philip Seib (2013) y Scott Thomas (2010b) al respecto de que, la diplomacia estatal no capta la dimensión simbólica, espiritual y relacional de los conflictos religiosos.

El Pacto Nehru-Liaquat de 1950, fue una respuesta a los disturbios en Bengala Oriental y Occidental. No obstante, se presentó como un compromiso estatal para la protección de todas las minorías religiosas, la libertad de culto, restitución de propiedades y no discriminación. Para los sikhs, este pacto no represento el acceso al Gurdwara Sri Kartarpur Sahib porque, Pakistán lo clasifico como “propiedad de evacuados”, negando toda agencia comunitaria y el derecho de restitución (Lal 2014).

En cambio, la comunidad sikh organizó “ardas” oraciones colectivas que clamaban por el restablecimiento del acceso a sus sitios sagrados (Sandhu 2020, 103). Estas prácticas, se tradujeron en acciones políticas pues la SGPC invocó el tratado como base jurídica y moral para exigir la administración y el libre acceso al santuario (Singh 2020, 216), canalizando sus reclamos ante el Gobierno de India y el Alto Comisionado británico mediante cartas y

resoluciones. Estas reclamaciones han tenido una continuación histórica hasta 2014 por la SGPC y el liderazgo de Avtar Singh Makkar (Rana 2014).

Más tarde en 1974, los Estados firmaron el Protocolo sobre visitas a sitios religiosos, para institucionalizar el derecho de las minorías religiosas a realizar peregrinaciones transfronterizas. Sin embargo, el acceso se limitaba a 20 visitas anuales, se prohibieron las expresiones “no religiosas” en los gurdwaras y se excluyó a Kartarpur, por razones de seguridad nacional (Bainiwal 2020, 4).

Frente a ello, la diáspora sikh comenzó a articular estrategias propias para recuperar el acceso a sus lugares sagrados. Desde Estados Unidos, Ganga Singh Dhillon fundó en 1975 la *Sri Nankana Sahib Foundation*, a la que se unió Charan Singh Sandhu desde Hong Kong (Bainiwal 2020, 5). Con esta organización, los migrantes sikhs promovieron la restauración de templos, organizaron peregrinaciones, recaudaron fondos internacionales para mantener el Gurdwara Sri Kartarpur Sahib y crearon un registro fotográfico de los gurdwaras, así como de otros sitios históricos sikhs en Pakistán.

Estas iniciativas no fueron una presión de ciudadanos extranjeros, frente a otros países para forzar a India o Pakistán, sino el inicio de una fuerza global de migrantes que se identificaban sikhs. Conformaron una red transnacional de diplomacia religiosa —con nodos en EE. UU., Hong Kong y, posteriormente, Canadá y Reino Unido— capaz de movilizar recursos económicos y simbólicos más allá de los marcos estatales desde 1970. Lo que preparó el terreno para ejercer presión internacional después de lo ocurrido en 1984.

2.3 AÑO 1984 Y PERIODOS POSTERIORES

Los sucesos de 1984 son indispensables para interpretar el Corredor de Kartarpur como la manifestación tardía de una diplomacia religiosa transnacional que, surgió del despojo de la comunidad sikh de su agencia política en India. Desde ese momento, la diáspora internacionalizó el reclamo del Panth y accionó colectivamente para materializar, décadas después, la reapertura de Kartarpur como símbolo de soberanía.

2.3.1 Teología política y Diplomacia transnacional

Entre el 1 y el 6 de junio de 1984, el Estado indio llevó a cabo la Operación Blue Star: una incursión militar al Harmandir Sahib que, con tanques y artillería pesada, destruyó el Akal Takht, corazón político y espiritual del sikhismo (Paniker 2007, 145-47). Indira Gandhi justificó la acción como una medida de seguridad nacional, pues temía que el movimiento Khalistán¹³, independizara el Panjab oriental. Bajo el argumento de que, el Gurdwara Harmandir Sahib era un foco insurgente, “justifico” tratar una disputa religiosa como una amenaza territorial. Sin embargo, para el Panth, el ataque profanó su soberanía espiritual y les negó su lugar en la nación. En términos de Veena Das (1995), fue un “evento crítico”: la violencia desbordó lo físico y penetró los marcos narrativos, afectivos y teológicos de la comunidad, fracturando definitivamente su relación con el Estado.

A partir de esto, los sikhs dejaron de verse y ser vistos como una minoría religiosa “protegida por el marco secular del Estado”, para convertirse en un grupo marcado por la sospecha, la exclusión y la criminalización. Esta mutación en su estatus político alteró tanto su representación en el imaginario estatal como las formas internas de acción y reclamo.

¹³ Movimiento separatista con la finalidad de crear un Estado independiente para los sikhs.

En este escenario, las comunidades sikhs establecidas en Reino Unido, Canadá, Estados Unidos y otras partes del mundo, desplegaron una diplomacia religiosa transnacional que combinó denuncia moral y activismo político. Mediante publicaciones, exposiciones y foros legislativos, denunciaron la violencia estatal en Punjab y reclamaron justicia por los ataques de 1984. Estas acciones trascendieron el ámbito comunitario: canalizaron recursos económicos hacia los gurdwaras del Punjab (oriental y occidental), otorgaron legitimidad moral a los líderes religiosos y amplificaron internacionalmente la causa sikh.

Al hacerlo, la diáspora proyectó hacia el interior de India y Pakistán una presión simbólica y política que los llevó a mostrarse como Estados cooperativos y tolerantes en materia religiosa. Una tendencia reconocida por las resoluciones recientes de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, sobre diálogo interreligioso y cooperación para la paz (United Nations 2021; 2023)¹⁴. En este contexto, la diplomacia religiosa sikh no solo buscó reparar el daño moral de 1984, sino también reabrir canales de reconocimiento espiritual y político entre ambos países.

De esta forma, la diáspora actuó como un actor transnacional de influencia moral y política: sin representar formalmente a un Estado, incidió en las políticas de ambos gobiernos y sostuvo la agencia espiritual del Panth dentro del subcontinente. Lo que se inscribe en lo que Toft, Philpott y Shah (2011) denominan la capacidad de los actores religiosos para construir redes transnacionales de influencia política, sin depender del aparato estatal.

¹⁴ Las Naciones Unidas, mediante diversas resoluciones de la Asamblea General, han promovido el diálogo interreligioso y la cooperación entre comunidades de fe como vías para la paz y la comprensión mutua, instando a los Estados a mostrarse tolerantes y cooperativos en materia religiosa. Véanse: *Promotion of Interreligious and Intercultural Dialogue, Understanding and Cooperation for Peace*, A/RES/76/69 (2021) y A/RES/78/129 (2023).

2.3.1 La disputa por Cachemira y sus efectos sobre el Corredor de Kartarpur

Después de 1984, las relaciones entre India y Pakistán continuaron con la confrontación y los intentos de acercamiento. Aunque ambos países ya habían librado tres guerras por el territorio de Cachemira (1947, 1965 y 1971), el conflicto seguía sin resolverse: Pakistán reclamaba la región en nombre de su mayoría musulmana, mientras que India la consideraba parte inseparable de su soberanía nacional. Esta disputa, de naturaleza territorial, religiosa y geopolítica, convirtió a toda la frontera —incluida la del Panjab— en una zona altamente militarizada y políticamente sensible.

La disputa por Cachemira es importante, ya que la diplomacia entre India y Pakistán ha sometido la permisibilidad de lo religioso a las oscilaciones del conflicto geopolítico, revocando constantemente los derechos de las minorías en nombre de las “razones de Estado”(Ahmed 2022, 234). En consecuencia, cualquier iniciativa para permitir el tránsito de peregrinos o el acceso a los gurdwaras ha quedado subordinada a la lógica del conflicto. Dado que el sector fronterizo del Panjab colinda con Cachemira, cualquier escalada (atentados, crisis diplomáticas o medidas unilaterales) activa controles extraordinarios en la frontera indo-pakistaní y, por extensión, sobre el Corredor de Kartarpur (suspensiones temporales, cupos o mayores requisitos operativos).

Empero al conflicto por Cachemira después de estas tres guerras, la necesidad de fortalecer sus economías obligó a ambos gobiernos a mantener canales de diálogo. Así, el primer acercamiento fue la iniciativa económica del autobús Delhi–Lahore en 1999, impulsada por Atal Bihari Vajpayee y Nawaz Sharif (Bainiwal 2020, 13) como símbolo de paz y reconciliación cultural.

En suma, el Corredor de Kartarpur emergió como un gesto religioso y diplomático en tensión constante con la lógica de seguridad derivada del conflicto de Cachemira, lo que explica tanto su fragilidad como su potencial simbólico.

2.3.2 Acciones concretas del Panth para materializar el Corredor de Kartarpur

A diferencia de los relatos que atribuyen la apertura del Corredor de Kartarpur, exclusivamente a la diplomacia interestatal entre India y Pakistán, se ofrece la siguiente evidencia que muestra las acciones de la comunidad sikh en los procesos de deliberación, resoluciones institucionales, cabildeo diaspórico y representación religiosa en actos oficiales. El Panth desplegó una diplomacia religiosa que combinada con gestión Estatal permitió la apertura del Corredor de Kartarpur en 2019.

1. Mandato institucional y primera demanda formal (2006)

La primera solicitud (documentada) de la comunidad sikh, en la que se requiere la construcción del Corredor de Kartarpur, fue redactada como memorándum en 2006 por Avtar Singh el presidente del SGPC (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee 2006, 4).

El memorándum¹⁵, fue remitido al Gobierno de la India para que, empleara sus canales diplomáticos y entablara negociaciones con Pakistán, Bangladés y Afganistán, con la finalidad de garantizar el libre tránsito hacia los sitios sagrados sikh ubicados fuera del territorio indio.

¹⁵ El documento es de acceso público, contiene 33 páginas y diversas peticiones. Se identifica en la web con el nombre 'Dastar2.pdf', fue consultado directamente del archivo digital oficial de la SGPC, y se encuentra disponible en: <https://old.sgpc.net/dastar/files/dastar2.pdf>. Dada la importancia del memorándum y su valor histórico se anexa al final de esta tesis como: ANEXO 1

Este acto del Panth marcó el inicio de una cadena de acciones políticas que, formalizaron la demanda del Corredor de Kartarpur dentro de la agenda diplomática del liderazgo sikh.

2. Cabildeo diaspórico y estudio de viabilidad (2010)

El segundo eslabón corresponde al cabildeo transnacional. En agosto de 2010, el *Institute for Multi-Track Diplomacy* (IMTD), con apoyo de comunidades sikhs en Washington D.C., elaboró el estudio “Kartarpur Marg: A Feasibility Study” (2010, 6), el cual según *United Sikh Mission & Kartarpur Sahib Marg Executive Steering Committee* (2011, 3) estimó una recaudación de 17 millones de dólares para financiar su infraestructura. Este proyecto trasladó la demanda devocional al terreno de la gestión técnica y política, posicionando la propuesta ante organismos multilaterales y embajadas como una iniciativa de *track two*.

3. Resoluciones legislativas y presión institucional (2010 y 2018)

El tercer eslabón fue en el ámbito parlamentario. En 2010, la Asamblea Legislativa de Panjab aprobó por unanimidad una resolución instando al Gobierno de la India a establecer un paso internacional hacia Kartarpur (The Tribune India 2010). Ocho años después, en 2018, la Asamblea volvió a aprobar una resolución similar —presentada por el primer ministro Amarinder Singh— para reactivar el proyecto con motivo del 550º aniversario de Guru Nanak (The Indian Express 2018; The Statesman 2018). Estas resoluciones trasladaron la agenda del Panth a los canales formales del Estado, demostrando capacidad de incidencia política sikh.

4. Compromisos filantrópicos y reuniones público-privadas (2019)

En junio de 2019, la *Peter Virdee Foundation* y líderes empresariales de la diáspora sikh anunciaron en Londres una inversión de 500 millones de libras esterlinas para el patrimonio y turismo religioso relacionado con Kartarpur, en presencia de Sayed Zulfi Bukhari, asesor del primer ministro de Pakistán y presidente de la Junta de Turismo (Pakistan Today (Profit) 2019). Esta reunión constituyó una instancia de cabildeo formal entre filántropos religiosos y funcionarios estatales, fortaleciendo el vínculo entre diplomacia comunitaria y poder público.

5. Acuerdo operativo y representación institucional (2019)

El acuerdo bilateral India–Pakistán de la creación del Corredor data de 2018, mientras que su inauguración se celebró el 9 de noviembre de 2019, coincidiendo con el 550º aniversario de Guru Nanak. Los comunicados oficiales lo anunciaron como un logro interestatal (Press Information Bureau 2019). Sin embargo, la cobertura de *NDTV* (2019) reportó la presencia de las delegaciones del SGPC en los *jathas* oficiales y del liderazgo del Akal Takht, lo que acredita la participación política y simbólica del Panth en la ceremonia.

6. Defensa institucional y resoluciones de continuidad (2020–2025)

Durante el cierre del Corredor por la pandemia de COVID-19, el grupo *Dal Khalsa* envió una carta formal al primer ministro de India solicitando su reapertura (The Times of India 2020). Posteriormente, la SGPC y el Akal Takht aprobaron en marzo y octubre de 2024, y mayo y agosto de 2025, resoluciones que reafirmando su autoridad sobre los asuntos del Panth y el libre acceso de los peregrinos (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC) 2024; Punjab News Express 2024; The Times of India 2025a; 2025b). Estas

resoluciones fueron firmadas por el presidente Harjinder Singh Dhani, y han conformado un mecanismo permanente de seguimiento y defensa del Corredor.

En conjunto, estos eslabones muestran que la apertura del Corredor fue el desenlace de un proceso político complejo, en el que la diplomacia religiosa sikh articuló redes transnacionales, legitimidad doctrinal y capacidad institucional para transformar una devoción histórica en una realidad geopolítica.

Limitaciones metodológicas

Las actas completas de las deliberaciones internas, las votaciones nominales de las resoluciones del Panth y los listados oficiales de los comités negociadores no son de acceso público o digitalizado. En consecuencia, esta investigación se apoyó en resoluciones publicadas, cobertura hemerográfica y comunicados oficiales para reconstruir la secuencia política. Sin embargo, la triangulación de fuentes —SGPC (2006; 2024), *Press Information Bureau*, India (2019), *Ministry of Foreign Affairs* Pakistán (2019), *Times of India*, *The Tribune* y *Punjab News Express*— permite dotar de evidencia el argumento causal y acreditar la agencia sikh en la apertura del Corredor de Kartarpur.

A continuación, se proporciona una breve cronología de actos estatales y de la comunidad sikh que, resume la creación del Corredor de Kartarpur, así como su proyecto de continuidad

Tabla 3. Cronología del Corredor de Kartarpur

Año	Evento o acción	Actores principales	Descripción y relevancia histórica
1970	Fundación Sri Nankana Sahib	Sikhs en EE. UU., Hong Kong	Se crea la fundación para realizar peregrinaciones, <i>jatas</i> y donaciones económicas. Poco a poco se integran figuras con poder e influencia política.

1984	Reclamo internacional de la Diaspora sikh	Comunidades sikh en Canadá, Estados Unidos, Reino Unido y Francia	Exiliados, crearon documentales, libros, sitios web y marchas conmemorativas frente a consulados y embajadas. Denunciaron como genocidio lo ocurrido en tv y prensa internacional.
1992 1999	Renovación física del Darbar Sahib	Guru Nanak Shrine Fellowship, (Fundación sikh en Canadá), Gral. Jahandād Khan (Pakistán)	El Dr. Attariwala pide a nombre de la fundación, impulsar la restauración del Gurdwara. Pakistán aportó 750 000 rupias y la diáspora canadiense una suma adicional. En 1999 se celebra el primer <i>prakash</i> ¹⁶ tras la partición.
1999 2001	Autobús Delhi-Lahore, primera iniciativa del corredor	Atal Bihari Vajpayee (India), Nawaz Sharif (Pakistán)	Tras tres guerras indo-pakistaníes, ambos Estados impulsan un servicio de transporte para conectarse en símbolo de paz y cooperación religiosa, pero se interrumpe tras el golpe de Musharraf y la guerra de Kargil.
2006	Mandato institucional y primera demanda formal	Avtar Singh, como presidente de la SGPC	La primera solicitud (documentada) de la comunidad sikh, en la que se requiere la construcción del Corredor de Kartarpur
2010	Cabildeo diaspórico y estudio de viabilidad	Institute for Multi-Track Diplomacy y diaspora sikh en Washinton	Estudio de viabilidad del Corredor de Kartarpur y una recaudación de 17 millones de dólares para financiar su infraestructura
2014 2019	Preservación digital del patrimonio sikh	Amardeep Singh (Singapur), Dalvir Singh Pannu (EE. UU.)	Documentan más de 270 sitios históricos sikh en Pakistán y publican <i>Lost Heritage</i> (2016, 2017) y <i>The Sikh Heritage: Beyond Borders</i> (2019). Revalorizan la memoria material y simbólica de Kartarpur.
2018	Resoluciones legislativas y presión institucional	Asamblea Legislativa de Panjab	aprobó por unanimidad una resolución instando, por segunda ocasión al Gobierno del centro a establecer un paso internacional hacia Kartarpur
2018	Reactivación oficial del Corredor	Imran Khan (Ministro de Pakistan); Navjot Singh Sidhu (Ministro del Panjab indio)	Exjugadores de Críquet se convierten en políticos y gracias a la cercanía deportiva entre ambos, logran acuerdos para materializar el Corredor de Kartarpur. Frente a las diferencias políticas de India, Sidhu impone su voluntad frente al centro.
2019 (junio–nov.)	Fondo global y apertura oficial	Peter Singh Virdee (empresario sikh) y Guru Nanak Global Sewa Trustm (diáspora de Reino Unido)	Empresarios británicos sikhs prometen £500 millones para proyectos de turismo religioso. El 9 de noviembre se inaugura oficialmente el Corredor de Kartarpur, en el 550° aniversario de Guru Nanak.

¹⁶ Prakash **ਪਰਕਾਸ਼** en panjabí, significa luz, alude al acto de llevar el libro sagrado del sikhismo, al salón principal de la congregación *Darbar* (Singh Khalsa 2009).

2020	Exigencia de reapertura	La SGPC y el Akal Takht	Presión al gobierno central para la reapertura del Corredor de Kartarpur, después del cierre por pandemia de COVID-19.
2024 2025	Defensa institucional y resoluciones de continuidad	La SGPC y el Akal Takht	Resoluciones que reafirmaron la autoridad de la SGPC y el Akal Taht exigiendo la continuidad y el libre acceso de los peregrinos, pese a la escalada militar entre India y Pakistán en mayo de 2025.

Fuente: elaboración propia con base en Bainiwal (2020), SGPC (2006; 2024), Press Information Bureau, India (2019), Ministry of Foreign Affairs Pakistán (2019), Times of India, The Tribune y Punjab News Express.

En conjunto, la evidencia descrita permite identificar una cadena causal en la gestación del Corredor de Kartarpur. Desde el memorándum de 2006 que formalizó la demanda, hasta las resoluciones legislativas de Panjab (2010 y 2018), el movimiento sikh transformó su reclamo devocional en una estrategia institucional y trasladando la memoria espiritual de Kartarpur, al terreno de la acción política.

El cabildeo de la diáspora y los compromisos filantrópicos de 2010 y 2019 consolidaron el apoyo financiero y técnico al proyecto, mientras la participación del SGPC y del Akal Takht en la inauguración de 2019 acreditó la agencia del liderazgo religioso dentro de un marco diplomático interestatal. Las cartas, resoluciones y declaraciones emitidas entre 2020 y 2025 confirmaron la persistencia de una diplomacia panthic que no se limita a la gestión simbólica del santuario, sino que actúa como un mecanismo deliberativo permanente de defensa del libre acceso, la autonomía religiosa y la autoridad del Akal Takht.

En términos analíticos, la evidencia permite trazar una cadena causal precisa: la institucionalización del reclamo (2006), su internacionalización mediante la diáspora (2010), la traducción al lenguaje estatal (2010–2018), la cooperación público-comunitaria (2019) y la defensa institucional (2020–2025). Aunque las actas internas y votaciones nominales de la SGPC no son de acceso público, la triangulación de resoluciones, prensa y comunicados oficiales demuestra que el Corredor de Kartarpur no fue una dádiva de los Estados, sino el

resultado de una diplomacia religiosa sikh con capacidad transformadora y continuidad política real.

Conclusión al Capítulo II

Lo que este capítulo ha intentado mostrar no es simplemente la apertura del Corredor de Kartarpur como resultado de una coyuntura diplomática entre dos Estados enfrentados, sino como el desenlace —parcial y aún abierto— de un largo proceso de afirmación devocional sostenido por el Panth. Lejos de ser un gesto de buena voluntad entre India y Pakistán.

Desde los tiempos de Gurú Nanak y la fundación de Kartarpur, hasta las múltiples configuraciones transnacionales de protesta, duelo y resistencia posteriores a 1984. Mediante de prácticas como las ardas, las jatas devocionales, las formas de gobernanza autónoma y las alianzas diaspóricas, la comunidad sikh ha preservado un horizonte político propio que escapa a los lenguajes del Estado-nación, afirmando su soberanía simbólica frente a marcos seculares y coloniales.

Empero, esta diplomacia religiosa no ha sido homogénea ni unívoca, sino una forma de agencia plural, porosa y en disputa, que ha oscilado entre la entrega contemplativa y la radicalidad militante, entre el duelo ritual y la afirmación identitaria. El Panth ha sabido reapropiarse del trauma para convertirlo en energía política; traducir el exilio en cartografía sagrada.

Sin embargo, el capítulo también advierte los límites de esta diplomacia religiosa. La lógica de Estado —imperativa, opaca, utilitaria— ha sido persistente en subordinar los derechos religiosos al marco de la seguridad nacional. El Pacto Nehru-Liaquat, el Protocolo de 1974 y el escenario actual lo demuestran. La devoción ha sido subordinada a los intereses

de Estado y como se verá en el siguiente capítulo, la fe fue administrada como objeto de política exterior. La frontera prevaleció sobre la memoria. En esos márgenes, la diplomacia sikh encontró su paradoja: fue lo suficientemente poderosa para incomodar, pero insuficiente para transformar el régimen de exclusión.

En síntesis, la apertura del Corredor de Kartarpur en 2019 no debe leerse únicamente como una concesión de dos gobiernos, sino como el desenlace de un proceso político e institucional claramente delimitado y sostenido por la persistencia del Panth y su diáspora. El anuncio conjunto realizado en noviembre de 2018 dio paso a la creación de un comité técnico binacional encargado de definir la ruta y los procedimientos, a la construcción simultánea de la infraestructura en ambos lados de la frontera y, finalmente, a la firma de un acuerdo operativo que permitió el cruce sin visado de peregrinos registrados. La insistencia moral, la presión pública y el financiamiento económico de las diásporas sikhs fueron determinantes para materializar el proyecto. A partir de este punto de inflexión —la apertura formal del Corredor—, el siguiente capítulo examina cómo India y Pakistán interpretaron y administraron el gesto dentro de sus propios discursos políticos y diplomáticos, así como las tensiones y cierres posteriores que revelan los límites de dicha cooperación.

CAPÍTULO III

Análisis estatal

Introducción:

En el capítulo anterior, se argumentó que la apertura del Corredor de Kartarpur fue el resultado de una lucha sostenida de la comunidad sikh, para recuperar el acceso a sus espacios sagrados. Demostrando así, su capacidad de incidir en la relación entre India y Pakistán. Este logro se apoyó en la persistencia local, el activismo de la diáspora y la proyección internacional de la demanda. Sin embargo, es necesario considerar que el Corredor de Kartarpur, cristaliza una reivindicación devocional en una agenda bilateral, contextualizada por tensiones políticas, disputas territoriales y rivalidad nuclear.

Si bien, he insistido desde el marco teórico en que la diplomacia religiosa, en su forma más pura, proviene de las comunidades. El caso de estudio, así como el concepto de diplomacia religiosa se conectan con un modelo diplomático *multitrack*, pues “es en sí misma un modo específico de diálogo y diplomacia entre Estados y actores no estatales, con un conjunto de prácticas sociales enraizadas en tradiciones religiosas particulares” (Thomas 2005, 183). Ahora bien, la diplomacia religiosa solo puede ser considerada auténtica cuando se sustenta en prácticas religiosas no subordinadas al poder estatal (Seib 2013), cuando existe una coherencia ética entre medios y fines (Thomas 2005, 184) y cuando la orientación se dirige hacia la reconciliación y la restauración del orden político afectado por la violencia o la injusticia (Thomas 2005, 184-85). Con base en estos criterios, el capítulo examina a India y Pakistán como actores estatales para responder a una pregunta central: ¿sus intervenciones

en el Corredor de Kartarpur permitieron que la diplomacia liderada por la comunidad sikh mantuviera su autonomía, propósito y coherencia, o la redujeron a una estrategia estatal de reapropiación?

Para responder, se aplicarán los tres criterios de autenticidad definidos en el marco teórico —autonomía, finalidad y coherencia—. Los cuales servirán para determinar si la intervención de India y Pakistán fue genuina o si representó una apropiación estratégica del gesto devocional sikh, considerando que, la diplomacia busca restaurar el orden político afectado por la guerra y la injusticia, (Thomas 2010a) y por consiguiente no puede alcanzar los objetivos descritos desde la violencia o la supremacía estatal.

El análisis utiliza fuentes primarias —discursos, declaraciones, material conmemorativo y prensa— y secundarias —investigación académica, reportajes y estudios comparados— para identificar patrones narrativos, contrastar la retórica oficial con las acciones verificables y evaluar el grado de autenticidad de cada intervención. Se inspira en enfoques que relacionan lenguaje y poder. Examina patrones narrativos, elecciones léxicas y recursos simbólicos, para contrastar la retórica oficial con las acciones realizadas. Este procedimiento se vincula con los criterios de autenticidad, de forma que el examen discursivo permite evaluar si las acciones estatales, responden a fines genuinos de reconciliación o a estrategias de instrumentalización política.

El capítulo se organiza en tres apartados. El primero explica por qué la diplomacia religiosa no es exclusiva de las comunidades de fe y cómo el carácter multicanal de la diplomacia religiosa permite la participación estatal cuando se respeta la autonomía religiosa. El segundo analiza el caso de India, desde sus fases discursivas —devocional y

securitizadora— y su coherencia con los criterios de autenticidad. El tercero examina el caso de Pakistán, su estrategia simbólica e institucional, la proyección internacional del Corredor como herramienta de *soft power* y la aplicación de los mismos criterios para valorar la autenticidad de su intervención.

La periodicidad estudiada, va desde la inauguración del Corredor (noviembre de 2019), hasta mayo de 2025. Se centra en la escala interestatal y transfronteriza. El objetivo no es solo evaluar si India y Pakistán ejercieron diplomacia religiosa auténtica, sino también comprender cómo lo religioso puede actuar, al mismo tiempo, como puente de reconciliación y como recurso para la instrumentalización política.

3.1 ¿POR QUÉ EL ESTADO PUEDE EJERCER DIPLOMACIA RELIGIOSA?

En el marco teórico he sostenido que la diplomacia religiosa, en su forma más pura, surge de las comunidades de fe, que movilizan su autoridad moral para promover la paz y transformar relaciones dañadas. Sin embargo, esta premisa no excluye la posibilidad de que los Estados participen en ella. El caso del Corredor de Kartarpur ilustra cómo las acciones de la comunidad sikh se entrecruzaron con la acción estatal. Aunque la iniciativa surgió de las demandas históricas de la comunidad, su concreción requirió de la cooperación interestatal entre India y Pakistán.

Para comprender este fenómeno, es útil recordar que, la diplomacia religiosa es una forma de diplomacia multicanal en la que actores religiosos —por su autoridad moral, sus vínculos comunitarios y sus recursos simbólicos— contribuyen activamente a la resolución de conflictos, la reconciliación social y la restauración del orden político tras episodios de violencia e injusticia (Thomas 2005, 181). Esta concepción enfatiza que la diplomacia

religiosa no se limita a un único nivel ni a un solo tipo de actor, sino que se despliega a través de canales estatales, comunitarios e híbridos, que pueden operar de manera coordinada o independiente.

Lo decisivo de la categoría no es la naturaleza del actor sino la coherencia entre sus medios y fines, la orientación hacia la reconciliación y el arraigo en un marco moral concreto. La diplomacia religiosa dialoga entre Estados y actores no estatales (Thomas 2005, 183). Por esta razón es que, cobra relevancia estudiar el carácter *multitrack* de la diplomacia religiosa desde el un análisis Estatal.

En el caso del Corredor de Karatarpur, el *track one* lo representan India y Pakistán; el *track two*, la comunidad sikh. Si bien el núcleo de la iniciativa pertenece a esta última, su interacción con estructuras estatales amplió el alcance y aseguró la viabilidad de un acceso transfronterizo sostenido al Gurdwara Guru Nanak Sahib Ji. El uso del *track one* y el *track two* en conjunto puede reducir o incluso, eliminar los límites de lo que se podría lograr al utilizar una sola de ellas por separado (Douglas 1994b, 327). Sin embargo, la tensión geopolítica entre India y Pakistán, a nivel *track one*, introduce una inestabilidad estructural que amenaza el carácter reconciliatorio del proyecto.

Esta ambivalencia es central. Por un lado, el Corredor de Kartarpur ha sido descrito como “un pequeño pero simbólico primer paso hacia la paz” (Guha 2018). Por otro, desde las lógicas de la realpolitik, el Panjab constituye un espacio de alto valor estratégico, lo que abre la puerta a la apropiación estatal de un gesto devocional y su reconfiguración con fines políticos.

Las motivaciones estatales para participar en diplomacia religiosa pueden ser diversas. En primer lugar, algunos gobiernos reconocen que las comunidades religiosas poseen una legitimidad moral y una capacidad de mediación que trasciende las divisiones políticas o nacionales. Integrar esa legitimidad abre canales de diálogo donde la diplomacia convencional encuentra bloqueos. En segundo lugar, la diplomacia religiosa puede servir para proyectar una imagen internacional vinculada a la paz, aprovechando “la autoridad espiritual de líderes religiosos para rehumanizar relaciones” (Thomas 2005, 186). Finalmente, existe una motivación estratégica: al incorporar la diplomacia religiosa al *track one*, el Estado amplía su repertorio de herramientas, abordando simultáneamente dimensiones políticas, culturales y espirituales de un conflicto.

No obstante, esta apertura implica riesgos claros. La misma flexibilidad que permite la colaboración Estado–comunidad facilita la instrumentalización de la diplomacia religiosa. Se advierte que, cuando el Estado instrumentaliza símbolos y prácticas de fe para fines geopolíticos, “se vacía de contenido ético la práctica y se desvirtúa su autenticidad” (Thomas 2005, 185-86). Por eso, aunque de la definición de diplomacia religiosa, se desprenda que los Estados pueden participar en ella, de las asimetrías frente a la comunidad sikh, resulta necesario examinar ¿cómo es la interacción del Estado para con la comunidad sikh?, ¿Acaso los fundamentos estatales se alinean con el respeto a la fe de la comunidad o son meramente intereses políticos o estrategias seculares?

Una respuesta metodológica a estos cuestionamientos debe considerar los tres criterios clave, ya establecidos en el marco teórico: coherencia entre discurso y práctica, orientación hacia una reconciliación genuina y autonomía relativa frente al poder político. Al

respecto de esta última, entendida no como predominio sobre el Estado, sino como preservación de las prácticas y los espacios sagrados sikhs.

Estos criterios guiarán el examen de las intervenciones de India y Pakistán en los apartados siguientes, para determinar si encarnan los principios de una diplomacia religiosa auténtica o si representan una reapropiación estratégica del gesto devocional sikh.

3.2 ANÁLISIS DISCURSIVO DE INDIA

Este apartado examina el discurso oficial del Estado indio sobre el Corredor de Kartarpur con el propósito de determinar si su participación constituye un ejercicio de diplomacia religiosa auténtica o, por el contrario, una cooptación política de símbolos sagrados. El análisis se centra en los pronunciamientos del primer ministro Narendra Modi entre 2019 y 2025, identificando dos fases clave:

- A) Fase devocional (2019), marcada por la nacionalización simbólica del santuario durante la inauguración del corredor y
- B) Fase de securitización (2025), en la que el discurso se reorienta hacia la construcción del corredor como un asunto de amenaza y control.

El contraste entre ambas fases permitirá evaluar, con base en los criterios de autenticidad, si el Estado indio mantiene coherencia con los fines de reconciliación propios de la diplomacia religiosa o si, por el contrario, obedece a una instrumentalización estatal del espacio sagrado.

3.2.1 Fase devocional: nacionalización simbólica del santuario

Esta Esta sección examina los discursos pronunciados por el primer ministro Narendra Modi, durante y después de la inauguración del Corredor de Kartarpur. El 09 de noviembre de 2019 fue considerado uno de los momentos fundacionales del proyecto. El objetivo es analizar si estos discursos logran reconocer la agencia religiosa de la comunidad sikh, o si, por el contrario, transforman el santuario en un emblema del nacionalismo.

Para esto se valorará que en el discurso: a) el dialogo estatal sea congruente entre sus medios y fines (Thomas 2005, 184) para con la comunidad sikh, b) que los actores religiosos no queden subordinados al poder estatal (Seib 2013) y que el lenguaje del Estado se oriente hacia la reconciliación (Thomas 2005, 184-85).

En la inauguración del Corredor en Dera Baba Nanak (Panjab indio), el primer ministro Narendra Modi afirmó en lengua hindi:

Tengo la fortuna de dedicar el Corredor Kartarpur Sahib al país [...] Nuestros sanskars¹⁷, nuestra cultura, nuestros valores, nuestra educación, nuestro pensamiento, nuestros pensamientos, nuestra lógica, nuestras palabras, nuestro discurso, todo esto ha sido moldeado por almas santas como Guru Nanak Devji [...] Guru Nanak Dev Ji no es solo patrimonio del sikhismo o de la India, sino una fuente de inspiración para toda la humanidad¹⁸ (Narendra 2019b).

En el Panjab el panjabí, símbolo identitario sikh es la lengua predominante. Si bien, el primer ministro no tiene la obligación de hablarlo, es necesario acotar que el uso del hindi en los

¹⁷ Sanskāra (संस्कार en sánscrito) hace referencia a los ritos de paso o prácticas de refinamiento espiritual y moral que marcan diferentes etapas de la vida en la tradición hindú. Véase (Monier-Williams, 1899)

¹⁸ Todas las traducciones del hindi, así como las del inglés, son de mi autoría.

discursos de Estado no es un gesto inocente, sino lo que para autores como Savarkar (2007) constituye un recurso de nacionalización simbólica. La *Hindutva*¹⁹ contiene un elemento cultural que se posiciona con el uso de la lengua, privilegia el sánscrito y, en la práctica política contemporánea, en el hindi (Savarkar 2007, 95). Dicha nacionalización, se lee también en los pronombres inclusivos como “nuestro país”, “nuestra cultura” o “nuestra espiritualidad”, desdibujando tanto el elemento de autonomía comunitaria, como el de la tradición espiritual sikh. En este discurso a la comunidad sikh se le diluye en una identidad nacional. Para ello, se absorbe la figura del Guru disolviendo la diferencia con otras religiones. Para Asad (2003, 201), esta acción ejemplifica el modo en que el secularismo redefine y delimita el lugar legítimo de la religión en el espacio público.

Esta operación discursiva se entiende mejor cuando se considera que el mismo día, apenas unas horas más tarde, Modi celebró en televisión nacional el *fallo de Ayodhya*²⁰ en el que la Suprema Corte entregó el terreno de la *Babri Masjid* para la construcción de un templo hindú. En sus palabras:

Amigos, el mundo entero reconoce que India es el país democrático más grande del planeta [...] después del fallo, la manera en que todos los sectores, todas las

¹⁹ La *Hindutva* no debe confundirse con el hinduismo. Mientras el hinduismo constituye una tradición religiosa plural. La *Hindutva* es una ideología política, que define a la nación india a partir de tres pilares: unidad geográfica, rasgos raciales y una cultura común (Savarkar 2007, 86). El riesgo de esta visión es que, en nombre de la unidad, se diluye la diversidad religiosa y lingüística de India, subordinando a minorías como los sikhs, musulmanes y cristianos.

²⁰ El fallo de Ayodhya (9 de noviembre de 2019) resolvió la disputa por el sitio donde se encontraba la *Babri Masjid*, mezquita del siglo XVI, demolida por militantes hinduistas en 1992. El conflicto surgió porque a partir de la década de 1980, sectores nacionalistas hindúes, organizaron campañas masivas reclamando la “restitución” del lugar por ser considerado en la “nueva historia hindú” el lugar de nacimiento del Dios Rama (Pandey 1994). Tras décadas de litigios, la Suprema Corte de India otorgó el terreno a grupos hindúes. Luego del veredicto, el país se declaró en alerta máxima de seguridad por temor de violencia religiosa y disturbios, policías y militares resguardaron la zona prohibiendo manifestaciones, así mismo todos los no residentes fueron obligados a abandonar la ciudad el viernes por la noche y nadie pudo salir de su casa sin su documento de identidad. (Petersen 2019).

comunidades, todos los credos del país lo aceptaron de corazón abierto, representa la antigua cultura de India, sus tradiciones y su espíritu de armonía [...] los 1,250 millones de ciudadanos de India están escribiendo hoy una nueva historia, añadiendo una nueva página dorada a la historia de la nación.[...] el 9 de noviembre fue la fecha en que cayó el Muro de Berlín; dos corrientes opuestas se unieron y tomaron una nueva resolución. Hoy, 9 de noviembre, se ha inaugurado el Corredor de Kartarpur Sahib. El mensaje de este día es de unión, de encuentro y de vivir en armonía [...] Aunque esta controversia haya afectado a varias generaciones, después de esta decisión debemos comprometernos a que la nueva generación trabajará en la construcción de una Nueva India (Narendra 2019a).

En este discurso, Modi vincula la inauguración del Corredor con el fallo de Ayodhya y la caída del Muro de Berlín en nombre de la democracia, la unidad y la historia nacional. Entrelaza distintos símbolos religiosos y políticos a manera de pedagogía nacional. Desde la perspectiva de Nandini Sundar (2019), el fallo no restituyó derechos religiosos, sino que consolidó a la *Hindutva*, con el lenguaje del secularismo, ya que silenció todos los episodios de violencia religiosa contra la minoría musulmana desde 1992. Modi, al celebrar la aceptación “de corazón abierto” por todas las comunidades, reescribe ese silenciamiento como armonía nacional, transformando la subordinación en consenso democrático.

La “nueva historia de Ayodhya” es una narrativa que borra la pluralidad y la violencia, presentando a la nación como una comunidad hindú (Pandey 1994) que, tras siglos de supuesta opresión, logra “una nueva página dorada” en su historia. Este marco simbólico se entrelaza con el Corredor de Kartarpur, como una operación discursiva cuidadosamente construida. La reconciliación entre comunidades religiosas y disputas políticas responde a lo que Savarkar (2007) propone: convertir una disputa religiosa en fundamento político del Estado, presentar la hegemonía hindú como “unidad en la diversidad”, borrar la violencia

histórica y presentar el resultado como justicia natural y que, Sundar (2019) añadiría: exigir a las minorías aceptación y silencio como prueba de su ciudadanía.

Así, los discursos del 9 de noviembre de 2019 se ofrecen como reconciliación secular, pero en realidad son producto de la nacionalización simbólica de los espacios sagrados que, aunque diversos quedan bajo la gramática de la Hindutva: Ayodhya representa la restitución de las mayorías frente a los musulmanes, mientras que el acceso al Gurdwara en Kartarpur, se reinscribe condicionada a la subordinación política de la comunidad sikh. Ambos discursos muestran que, en la narrativa de Modi, la diferencia religiosa solo se legitima en la medida en que queda subordinada al proyecto de la Nueva India.

Finalmente, la evaluación discursiva frente a los tres criterios de autenticidad permite observar que, aunque existe una referencia simbólica a la fe sikh, la acción estatal se orienta más a la afirmación de soberanía que a la reconciliación

Tabla 4. Contraste del discurso de India con los criterios de autenticidad

Criterio	Descripción	Cumplimiento	Justificación
Participación legítima de actores o símbolos religiosos	Incorporar de forma auténtica símbolos, líderes o prácticas religiosas relevantes para la comunidad implicada.	Parcial	Invoca a Guru Nanak Dev Ji (“almas santas como Guru Nanak”), pero sitúa al Estado como heredero principal, desplazando a la comunidad sikh.
Enraizamiento en tradiciones de fe específicas	Mantener las referencias religiosas vinculadas a su contexto doctrinal y comunitario original.	Parcial	Aunque menciona la tradición sikh, la universaliza (“patrimonio... para toda la humanidad”), diluyendo su especificidad en la identidad nacional.
Orientación a la reconciliación y transformación relacional	Buscar restaurar relaciones dañadas y promover cooperación sostenida entre las partes.	No	No incluye gestos concretos hacia la reconciliación; se enfoca en “dedicar el Corredor... al país” como acto de soberanía simbólica.

Fuente: Elaboración propia con base en Thomas (2005), Seib (2013)

En esta primera fase, India apela al discurso espiritual, pero su performatividad nacionalista e instrumental se contraponen al entramado ético y auténtico de la diplomacia religiosa. Como herramienta ética, la diplomacia religiosa infunde valores como el perdón y la reconciliación política (Troy 2008, 231), por lo que, el discurso de Modi se alinea más con el nacionalismo moderno, el cual imita ciertas formas rituales, simbólicas y afectivas propias de lo religioso, pero con fines seculares y ligados a la contingencia histórica, no a la trascendencia (Asad 2003, 188-89). Ya que, responde más a una sacralización del Estado que, amenaza con vaciar de contenido ético la tradición devocional que dice honrar.

Como se verá a continuación dependiendo del escenario geopolítico, el discurso del Corredor de paz se diluye, hasta transformarse en el “Corredor del terror”.

3.2.2. Fase de securitización: instrumentalización del Corredor

La narrativa del “Corredor del terror” es clave para evaluar qué tipo de diplomacia ejerce India respecto al Corredor de Kartarpur. Aunque inicialmente el Estado indio presentó el Corredor como un espacio nacional devocional, el análisis de fuentes primarias entre 2019 y 2025 revela cómo el discurso de seguridad nacional desplazó la finalidad reconciliadora y rompió la coherencia entre medios y fines señalada por Thomas (2005).

Durante la inauguración del Corredor, las tensiones bilaterales por Cachemira no fueron mencionadas explícitamente por Modi. Sin embargo, estudios muestran como la prensa india posicionaba el proyecto como un asunto de seguridad nacional. Ahmed, Mubeen y Nawaz (2022) documentan cómo 900 artículos periodísticos destacaron temas de vigilancia y tecno-nacionalismo. Sandhu (2020) muestra que medios relevantes en Delhi incluso

calificaron el proyecto como un “corredor del terror”, transformando simbólicamente al peregrino devoto en amenaza potencial para la seguridad nacional (Sandhu 2020, 101). Esta retórica se evidencia claramente en periódicos como ThePrint: el Corredor de Kartarpur podría ser utilizado por la Inter-Services Intelligence (ISI) para infiltrar terroristas disfrazados de peregrinos, lo que reactiva el temor al resurgimiento del terrorismo khalistaní (Seshadri 2019).

No obstante, es importante reconocer que las acciones de Pakistán alimentaron la percepción india de amenaza. Entre ellos destacan:

Figura 2. Acciones de Pakistán



Fuente: Elaboración propia con base en (Rana 2018), (Express News Service 2019), (Sharma y Tiwary 2023) y (Sehgal 2018).

Estas acciones ofrecieron insumos para que el gobierno indio y los medios reforzaran la narrativa del “corredor del terror” y justificaran medidas de vigilancia más estrictas. Sin embargo, extrapolar estos episodios para inscribir a toda la comunidad sikh en una gramática de sospecha, funciona más como una operación de securitización estatal que una evaluación proporcional del riesgo.

Al etiquetar públicamente al Corredor con categorías como terrorismo separatista o espionaje, desde lo social se reinstala al sikhismo en la narrativa de sospecha de 1984. Esto es posible porque, el movimiento Khalistaní, encaja en la tipología política “desafiante” (Toft et al. 2011), la cual confronta al orden establecido mediante instituciones alternativas y legitima otras formas de autoridad política. Bajo esta lógica, la conversión simbólica del peregrino en amenaza refleja precisamente el régimen secular que analiza Asad (2003): lo religioso solo es aceptado en la medida en que no desafía la autoridad del Estado. De este modo, la memoria simbólica del Corredor y la resistencia sikh quedan subordinadas al interés de seguridad nacional.

Al respecto, es indudable que India está obligada a proteger su soberanía, lo que implica prevenir amenazas externas e internas, y de entre ellas la posibilidad de que el Corredor de Kartarpur sea instrumentalizado con fines de:

- Infiltración transfronteriza: riesgo de ingreso de militantes o agentes hostiles disfrazados de peregrinos.
- Reactivación del separatismo sikh: utilización del Corredor por sectores de la diáspora vinculados al movimiento Khalistán, algunos de los cuales han recibido respaldo político y espacios de organización en Pakistán.
- Espionaje y operaciones de inteligencia: potencial uso del paso por parte de ISI para actividades encubiertas

Reconocer estas amenazas es fundamental para comprender por qué el Corredor aparece en el discurso oficial como un problema de seguridad nacional. Sin embargo, la evidencia histórica demuestra que las respuestas militarizadas frente a amenazas similares —como la

Operación Blue Star de 1984— no resolvieron la inseguridad, sino que la profundizaron. En lugar de neutralizar la insurgencia, estas estrategias produjeron dinámicas de exclusión, debilitaron la legitimidad política del Estado y reforzaron las narrativas insurgentes de Khalistán dentro y fuera de India (Van Dyke 2009). Por ello, aunque la defensa de la soberanía corresponde al Estado y no a la comunidad sikh, las enseñanzas que dejó la *Operación Blue Star* apuntan a que es un imperativo dejar de ver la religión como un factor marginal o meramente anómalo en los temas de seguridad nacional.

Pensar la seguridad del Estado en términos exclusivamente militares dejó en el Panjab una herida de memoria colectiva, la censura de voces críticas y la multiplicación de símbolos insurgentes como el mártir (*shahid*) (Singh 2020; Van Dyke 2009). Ello revela el fracaso de la coerción estatal. Para Barry Buzan (1991) la seguridad estatal incluye dimensiones políticas, sociales y culturales, no solo lo militar. Aplicado al caso de Kartarpur, la inexistencia o cierre de este “corredor del terror” puede ofrecer la ilusión de ausencia de amenazas, pero mantenerlo abierto bajo cooperación binacional abre la posibilidad de concebirlo como un laboratorio de seguridad ampliada: un espacio donde soberanía estatal y reconocimiento religioso se refuercen mutuamente en clave de confianza. Sin embargo, India optó por otra ruta.

En lugar de explorar este enfoque alternativo, el discurso de Modi evolucionó hacia la narrativa del “terrorismo”. Una primera fase fue la consolidación de la figura del “peregrino sospechoso”, misma que adquirió una dimensión internacional tras el asesinato del activista pro-Khalistán Hardeep Singh Nijjar en Canadá, cuando Justin Trudeau declaró:

[tenemos] pruebas claras y contundentes de que agentes del Gobierno de la India han participado, y continúan participando, en actividades que representan una amenaza significativa para la seguridad pública. Esto incluye técnicas clandestinas de recopilación de información, comportamiento coercitivo dirigido a canadienses del Sur de Asia y participación en más de una docena de actos amenazantes y violentos, incluido el asesinato. Esto es inaceptable (Trudeau 2024).

Hardeep Singh era originario del Panjab indio, se hizo ciudadano canadiense y abogaba por Khalistan. Además, pertenecía a la organización *Sikhs for Justice* —grupo proscrito en India como organización terrorista— por lo que el Ministerio de Asuntos Exteriores respondió:

Estas acusaciones infundadas buscan desviar la atención de los terroristas y extremistas khalistaníes, quienes han recibido refugio en Canadá y continúan amenazando la soberanía e integridad territorial de la India [...] Instamos al Gobierno de Canadá a que emprenda acciones legales rápidas y efectivas contra todos los elementos anti-India que operan desde su territorio (Ministry of External Affairs 2023).

Desde el 31 de octubre de 2021, *Sikhs for Justice* ha organizado el denominado *Referéndum de Khalistán*, definido como “una campaña para liberar el Panjab, actualmente ocupado por la India” (Sikhs For Justice, s. f.). Según periódicos como *CBC* (2023) y el sitio *Punjab referendum commission*, la consulta se ha realizado en Canadá desde el año 2022. Aunque después de estas declaraciones India y Canadá rompieron relaciones bilaterales, en la Cumbre del G7 de 2025, los primeros ministros Mark Carney y Narendra Modi restablecieron relaciones, bajo la siguiente advertencia:

“Modi dejó en claro que ‘No debe haber lugar para dobles raseros en materia de terrorismo [...] quienes apoyan el terrorismo nunca deberían ser recompensados [...] la historia nunca nos perdonará si no tomamos medidas decisivas contra este

terrorismo' apoyar o hacer la vista gorda ante el terrorismo para obtener beneficios geopolíticos es una traición a la paz mundial" (Government of India 2025).

Con anterioridad, en mayo de 2025, Modi ejerció la Operación Sindoor y vinculó explícitamente el foco del terrorismo con los territorios pakistaníes, declarando que "la profanación del Sindoor no será tolerada por la India" (Prime Minister's Office 2025). Aunque no se mencionó directamente al Corredor de Kartarpur como un paso terrorista, el acceso fue cerrado unilateralmente el 7 de mayo de 2025, bajo la justificación explícita de seguridad nacional.

En los últimos 20 años se ha documentado que el nexo entre el terrorismo y la religión no es, puramente, producto del apoyo estatal o de la falta de límites, sino de la incapacidad de los Estados para reconocer la centralidad de lo religioso (Thomas 2005, 9). Al adoptar una visión secular de la seguridad nacional, las políticas estatales indias terminan subordinando o marginando a la comunidad sikh, en lugar de integrarla como un actor capaz de ofrecer recursos simbólicos, éticos y políticos para la paz.

En suma, el Corredor pasó de ser concebido como un puente de devoción a inscribirse en la lógica del enemigo interno y externo. Lo que inicialmente se presentó como un puente de reconciliación, terminó subordinado a los cálculos geopolíticos del Estado central.

3.2.3 Aplicación directa de los criterios de autenticidad

Este apartado examina si la participación del Estado indio en torno al Corredor de Kartarpur puede ser considerada una forma de diplomacia religiosa auténtica. Para ello, se aplican los tres criterios de evaluación desarrollados en el Capítulo 1: autonomía frente al Estado,

finalidad reconciliadora y coherencia ética entre discurso y práctica. A partir del análisis discursivo de las fases devocional y de seguridad, se busca determinar si el involucramiento del Estado responde a un compromiso genuino con la reconciliación espiritual o a una instrumentalización del hecho religioso con fines políticos.

1. Grado de autonomía frente al Estado

Para que la diplomacia religiosa sea auténtica, se requiere que los actores religiosos no queden subordinados al poder estatal y gocen de reconocimiento al interior de sus comunidades (Seib 2013, 1). En este análisis se observa que, Modi disuelve a la comunidad sikh, bajo el lema de identidad y patrimonio nacional. Esta dinámica subordina y remarca el poder estatal, por lo que no se acredita la autonomía frente al Estado.

2. Finalidad declarada: reconciliación o hegemonía

La potencia de la diplomacia religiosa consiste en que, puede intervenir en aquellos contextos de hostilidad y ruptura estatal (Douglas 1994a, 3). Apela a la reconciliación con recursos no coercitivos (Luttwak 1994, 13), como: el perdón, la compasión, la memoria ritual y el sufrimiento compartido. Elementos que son remplazados por la hegemonía estatal con el discurso del: “Corredor del terror”, “amenaza” y “sospecha del peregrino”. Esclareciendo una finalidad preponderante de hostilidad y ruptura, no de reconciliación.

3. Coherencia ética entre discurso y práctica

El cierre del Corredor en 2025 y la retórica del "terrorismo khalistaní" muestran una disonancia entre discurso y práctica. La progresiva estrategia de seguridad nacional niega la dimensión reparadora del santuario. Según Thomas (2005, 190), la incoherencia entre medios

y fines deslegitima la diplomacia religiosa. Lo que se evidencia con la apropiación de la identidad sikh y la securitización del santuario.

La diplomacia religiosa no se limita al ámbito comunitario del *track two*; también puede incorporarse a la política exterior estatal (Thomas 2005, 182). Sin embargo, esta flexibilidad implica el riesgo de ser instrumentalizada por intereses gubernamentales, sobre todo en contextos nacionalistas. El Corredor de Kartarpur ejemplifica esta tensión, por lo que recurrir a los criterios de autenticidad permite vislumbrar si se trata o no de una diplomacia religiosa auténtica. En el caso de India, se observa que no se cumple con ninguno de los criterios, por lo que no es posible hablar de diplomacia religiosa.

3.3 ANÁLISIS DISCURSIVO DE PAKISTÁN

A continuación, se analiza el discurso oficial y simbólico del Estado pakistaní en torno al Corredor de Kartarpur, desde su inauguración en 2019 hasta la consolidación de su narrativa diplomática internacional. A través del estudio de objetos conmemorativos, declaraciones políticas y dispositivos de representación, se examina cómo Pakistán construye una imagen de pluralismo y paz, al tiempo que consolida su autoridad moral frente a India. Este análisis lleva implícito el testeado de los criterios de autenticidad desarrollados en el Capítulo 1, con el fin de determinar si la intervención pakistaní puede considerarse una forma de diplomacia religiosa auténtica, o si constituye una cooptación simbólica del gesto devocional, enmarcada en una estrategia de proyección estatal.

3.3.1 El milagro de Waheguru Ji, una bomba de tiempo

La retórica institucional también es producto de inscripciones materiales y simbólicas. Uno de los ejemplos más elocuentes está al interior del complejo del Corredor de Kartarpur (del lado pakistaní), donde se exhibe el “milagro de Waheguru Ji”. Se trata de una vitrina con el casquillo de una bomba, protegida por una estructura decorada con emblemas Khalsa y acompañada de una placa trilingüe. La leyenda afirma:

Figura 3. El milagro de Waheguru Ji



Fuente: (Dominguez Portugal 2024)

La Fuerza Aérea India lanzó esta bomba en 1971 contra el Gurdwara Darbar Sahib Sri Kartarpur Sahib con el objetivo de destruirlo. Sin embargo, este malvado plan no se pudo materializar gracias a la bendición de Waheguru Ji (Alá Todopoderoso). Dicha bomba impactó en el Sri Khoo Sahib (Pozo Sagrado) y este Darbar Sahib quedó inservible. Cabe mencionar que este es el mismo pozo sagrado del que Sri Guru Nanak Dev Ji solía obtener agua para regar sus campos (Khwaja 2019).

La exposición de esta bomba es más que un objeto conmemorativo. Es una memoria escenificada con un doble mensaje. Por un lado, afirma la sacralidad indestructible del santuario; por otro, enuncia que India es agresor del legado sikh y de Pakistán, su defensor.

El uso de la violencia y la memoria constituyen “la ambivalencia de lo sagrado”, pues “muchos grupos étnicos y religiosos han construido su identidad y cohesión social mediante

el sacrificio, la religión y la violencia” (Thomas 2005, 187). Sin embargo, instrumentalizar el sufrimiento para posicionamientos supremacistas o confrontativos, anula la reparación. Convirtiendo la memoria en un recurso para fortalecer la autoridad moral del Estado frente a la comunidad internacional.

A esta estrategia simbólica se suma el discurso oficial, que señala al Corredor como “un símbolo del compromiso de Pakistán con la paz interreligiosa” (Ministry of Foreign Affairs 2019). De manera similar, durante su visita al Corredor, el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), lo describió como: “El mejor símbolo que podemos dar de un mundo en paz, de un mundo donde haya respeto mutuo y se acepte lo diferente, reconociendo que la diversidad es una bendición, una riqueza, no una amenaza” (Organización de las Naciones Unidas 2020).

Así, el Corredor se proyecta como una vitrina diplomática que comunica simultáneamente hospitalidad religiosa y agravio geopolítico. La disonancia entre el mensaje de paz proyectado al exterior y la curaduría de la agresión militar construye una imagen internacional que prioriza al Estado, por encima de la diplomacia religiosa.

Como se verá en la siguiente sección, el objetivo de proyección estatal encaja más con el concepto de *soft power*, que con una diplomacia religiosa auténtica.

3.3.2 De la percepción narrativa a la experiencia, suplantación religiosa.

Cuando el discurso de “paz”, “respeto interreligioso” y “cooperación bilateral” de Pakistán se proyectó nacional e internacionalmente, el Corredor de Kartarpur quedó inscrito en un telón de tolerancia, que sirvió como plataforma de legitimidad estatal, frente a la derogación

del artículo 370 en Cachemira (lado de control indio). En palabras del primer ministro Imran Khan:

Me alegra que hayamos podido hacer esto por ustedes, [...] no tenía ni idea de la importancia de este lugar; lo descubrí hace un año [pero me entristece decir que lo de cachemira] Es una cuestión de humanidad, no una disputa territorial [...] La forma en que los cachemires son tratados como animales [...] Cuando se resuelva este problema y los cachemires recuperen sus derechos, el subcontinente prosperará y nuestra región prosperará en el mundo. Rezo para que ese día no esté lejos (Siddiqui 2019).

La inauguración del Corredor se convirtió así en una escenografía diplomática cuidadosamente organizada. La visita guiada al secretario general de la ONU evidenció cómo el acto fue usado como dispositivo de *soft power*, transformando lo religioso en capital simbólico para la proyección internacional del Estado pakistaní. La espiritualidad sikh fue enmarcada como expresión de tolerancia auspiciada por el gobierno, y no como una práctica autónoma de la comunidad devota. Este encuadre oculta el carácter transnacional y contestatario de la demanda por acceso a Kartarpur, inscribiéndola en una narrativa estatal de virtud moral.

Lejos de constituir una práctica de diplomacia religiosa auténtica —ética, multicanal y orientada a la reconciliación — (Thomas 2005; Seib 2013), el gesto pakistaní se articula como una forma de apropiación religiosa, en la que lo sagrado es incorporado al repertorio de legitimación estatal.

La diplomacia religiosa conlleva el riesgo de que los Estados se apropien de la agencia ética, simbólica y espiritual de las comunidades religiosas. En el caso del Corredor de Kartarpur, Pakistán institucionaliza los esfuerzos transnacionales de la comunidad sikh, no

para ofrecer una reparación histórica a quienes fueron desplazados de su geografía sagrada, sino para escenificar una imagen de pluralismo bajo control estatal.

Esto es así, porque Pakistán no reconoció ni integró a la comunidad sikh como agentes con legitimidad propia, sino que los relegó a la posición de huéspedes bienvenidos. La administración del Corredor quedó en manos del *Evacuee Trust Property Board*, del *Pakistan Sikh Gurdwara Prabandhak Committee* y de las agencias de seguridad, sin que se hayan previsto disposiciones para transferir la administración del santuario a la comunidad sikh en Pakistán, ni permitir una cogestión con representantes de la diáspora sikh global (Singh 2020, 216). A pesar de la retórica de armonía interreligiosa, la iniciativa se mantuvo firmemente bajo control estatal, sin abrir canales de participación genuina para los sikhs del Panjab pakistaní.

En este sentido, la usurpación estatal no se limita a invisibilizar la agencia sikh transnacional, sino que instrumentaliza el Corredor para fines políticas. Esta tensión se amplificó porque en noviembre de 2018, Pakistán autorizó a *Sikhs for Justice* (SFJ) — organización pro-Khalistan— abrir una oficina en Lahore, el mismo mes en que se anunció la construcción del Corredor (Bainiwal 2020, 14). Además, en el video inaugural del Corredor, que compartió Pakistán, apareció un cartel con la leyenda “Khalistan 2020” y retratos de líderes separatistas como Jarnail Singh Bhindranwale, Shabeg Singh y Amrik Singh Khalsa (WION 2019, 3:25). Estos hechos evidencian que, Pakistán insertó al Corredor en un guion geopolítico propio, permitiendo incluso la presencia simbólica de grupos con agendas secesionistas, sin consultar ni involucrar de forma representativa a la comunidad sikh.

Como resultado, Pakistán proyectó el Corredor de Kartarpur como un gesto de paz y respeto interreligioso, pero en la práctica lo instrumentalizó como una vitrina de *soft power* destinada a reforzar su imagen internacional. Esta estrategia discursiva y simbólica no reconoció la autonomía espiritual ni política de la comunidad sikh, ni permitió una participación genuina de sus actores en la administración del santuario. En lugar de habilitar una reconciliación auténtica, el Estado utilizó lo religioso como recurso de legitimidad frente al exterior, desplazando las demandas comunitarias y reforzando su control sobre la narrativa devocional.

Conclusión Capítulo III:

Aunque la diplomacia religiosa puede transitar del *track two* (no estatal) al *track one* (estatal), el paso al nivel gubernamental conlleva un riesgo señalado en el marco teórico: que los Estados se apropien del gesto devocional y lo inserten en sus propias agendas. Este riesgo se materializó en el Corredor de Kartarpur. Como se estableció en el capítulo 2, la apertura del santuario fue fruto de décadas de demanda y acción sostenida de la comunidad sikh, tanto local como en la diáspora. Sin embargo, una vez que el proyecto entró en la esfera estatal, India y Pakistán lo recondujeron hacia objetivos políticos y geoestratégicos que desplazaron la finalidad reconciliadora original.

En el caso indio, el discurso espiritual paso a ser una narrativa de seguridad nacional. Si bien, Modi desarrolló un discurso de exaltación hacia a Guru Nanak Dev Ji, se desprende que lo hizo desde la conveniencia estatal. Su retórica imitó formas rituales y afectivas propias de lo religioso, aunque con fines seculares y nacionalistas (Asad 2003, 188-89). Este desplazamiento, vacía de contenido ético la tradición devocional y sustituye la reconciliación

por la afirmación de soberanía. Después, la narrativa del “corredor del terror” transformó lo religioso en una amenaza estratégica. Misma que, subordinó el Corredor de Kartarpur a cálculos geopolíticos.

Aplicados los criterios de autenticidad del marco teórico, se observa que, India no garantiza la autonomía (relativa) de la comunidad sikh. Tampoco orienta su acción estatal hacia la reconciliación. Y carece de coherencia ética entre discurso y práctica. En consecuencia, su intervención en el Corredor de Kartarpur no es diplomacia religiosa genuina. Es una reapropiación estatal de un gesto devocional para fines políticos.

Mientras que el caso pakistaní, la iniciativa se presentó como un símbolo de paz y pluralismo, pero la gestión oficial evidenció un control estatal absoluto sobre el Corredor. La administración quedó en manos del *Evacuee Trust Property Board, Pakistan Sikh Gurdwara Prabandhak Committee* y agencias de seguridad, sin mecanismos de cogestión con la comunidad sikh local o la diáspora (Singh 2020, 216). Esta exclusión se combinó con la inserción del Corredor en un guion geopolítico propio, como muestran la autorización a Sikhs for Justice y la presencia de símbolos pro-Khalistan en el acto inaugural. Aunque proyectó hacia el exterior una narrativa de armonía interreligiosa, en la práctica Pakistán instrumentalizó lo sagrado como recurso de soft power, sin reconocer la autonomía espiritual ni política de la comunidad sikh.

En síntesis, tanto India como Pakistán incorporaron el Corredor de Kartarpur en sus agendas estatales, pero lo hicieron desplazando la centralidad comunitaria y reconduciendo el gesto devocional hacia objetivos estratégicos propios. La siguiente tabla compara ambos

casos con base en los criterios de autenticidad definidos en el marco teórico, articulando el discurso, las acciones concretas y el grado de cumplimiento observado:

Tabla 5. Evaluación comparativa de la participación de India y Pakistán

Criterio / Elemento	India	Pakistán
Diálogo con la autonomía sikh	Ignoró la autonomía relativa de la comunidad. No incluyó representantes sikhs en la administración y enmarcó el santuario como patrimonio nacional bajo soberanía india.	No otorgó legitimidad plena a la comunidad. Los sikhs fueron tratados como “huéspedes” y excluidos de la cogestión, pese a ser custodios espirituales del lugar.
Discurso, fines y coherencia	Inició con homenaje a Guru Nanak Dev Ji, pero rápidamente pasó a la narrativa del “corredor del terror”, transformando lo religioso en un problema de seguridad nacional. Uso de símbolos devocionales para legitimar un proyecto de afirmación nacionalista (Asad 2003, 188–189).	Retórica de paz y pluralismo, pero mantuvo control total del santuario bajo agencias estatales y aprovechó el acto inaugural para proyectar mensajes alineados con agendas secesionistas pro-Khalistan.
Administración	Control centralizado por autoridades indias sin participación directa de la comunidad en la gestión.	Administración delegada al <i>Evacuee Trust Property Board</i> , al <i>Pakistan Sikh Gurdwara Prabandhak Committee</i> y a agencias de seguridad, sin apertura a cogestión con la diáspora o comunidad local.
Criterios de autenticidad	No se acreditan	No se acreditan

Elaboración propia con base en Thomas (2005), Seib (2013) y fuentes primarias del discurso y gestión del Corredor de Kartarpur.

En consecuencia, aunque la definición de diplomacia religiosa admite la participación estatal, el examen de India y Pakistán muestra que sus intervenciones no cumplen los criterios mínimos de autenticidad: no preservan la autonomía relativa de la comunidad sikh, no mantienen coherencia entre discurso y práctica y no orientan sus acciones hacia una reconciliación genuina. El Corredor de Kartarpur sí constituye un ejercicio de diplomacia religiosa en su gestación comunitaria —impulsada por la comunidad sikh local y de la diáspora, arraigada en su tradición devocional y orientada a restaurar un vínculo roto desde 1947—, pero al pasar al *track one* fue absorbido por estrategias estatales que vaciaron de

contenido ético la tradición que dicen honrar, desplazaron la centralidad comunitaria y sustituyeron la reconciliación por objetivos geopolíticos.

Este balance crítico sobre la actuación de India y Pakistán permite situar el foco del capítulo siguiente en el núcleo comunitario que dio origen al Corredor de Kartarpur. Si el capítulo 3 evidenció cómo el *track one* absorbió y reconfiguró el gesto devocional, el capítulo 4 se adentrará en las voces, prácticas y experiencias de quienes lo concibieron y lo transitan: la comunidad sikh, tanto local como de la diáspora. Mediante de testimonios, observación de campo y análisis de prácticas rituales, se explorará cómo estos actores reconstruyen el significado del Corredor, reivindican su centralidad espiritual y negocian su lugar frente a las fronteras estatales y las lógicas de control que intentan domesticar lo sagrado.

CAPITULO IV

Donde termina el camino, comienza la historia

Introducción:

Después de haber recorrido las tramas teóricas, históricas y geopolíticas que rodean el Corredor de Kartarpur, se vuelve imprescindible mirar de frente a quienes lo sostienen. El capítulo 1 elaboró un marco conceptual atento a las prácticas religiosas como forma de agencia devocional. El capítulo 2 desmontó la idea del Corredor como dádiva estatal, reconstruyendo su genealogía como una lucha histórica impulsada por la comunidad sikh. El capítulo 3 exploró los discursos oficiales en India, Pakistán y el Panjab indio, mostrando cómo el Corredor ha sido resignificado por los Estados como símbolo de paz, de sospecha y de disputa.

Este recorrido permite ahora girar la mirada y centrarse en quienes han sido actores, no objetos, de esta historia. Se ha llegado al corazón de esta tesis: la experiencia sensible de quienes cruzan, miran, recuerdan o simplemente esperan. Por eso, este capítulo no habla desde la comunidad sikh, ni sobre ella: habla con ellos.

Para ello, este trabajo se inscribe en una etnografía situada y de orientación postcolonial. No se abandona aquí el enfoque ecléctico de esta investigación, pero lo matizo para dialogar, no por la comunidad, sino con ella. Desde los aportes de Talal Asad, Veena Das, Gurharpal Singh y María Fernanda Vázquez, construyo una etnografía, no como un instrumento de obtención, sino como una forma de presencia que implica estar, escuchar, detenerse, dejarse afectar. En este capítulo, la escritura no parte del centro, sino de la grieta.

Nombro a este capítulo el corazón de la tesis porque aquí se condensa lo estudiado, lo vivido, lo escuchado y lo sentido en el campo. El trabajo de campo comenzó el 12 de junio de 2024, con la visita al Corredor. La entrada a las instalaciones no fue inmediata. Esa espera marcó el ritmo metodológico del capítulo ya que, observar desde el mirador no fue un accidente, sino una condición política compartida con los peregrinos sikhs.

En el mirador realicé entrevistas presenciales con personas originarias de Amritsar, recogiendo sus voces en hindi, panyabí e inglés, lenguas que luego traduje y organicé en bloques temáticos. El trabajo también incluyó un recorrido sensorial por el interior del Corredor, donde registré detalles visuales y devocionales: esculturas sikhs, ausencia de iconografía estatal, uso de colores del Khalsa y una arquitectura concebida como espacio de hospitalidad religiosa. A este conjunto sumé mis propias fotografías, una conversación con el profesor Inderjeet Singh Sodhi en Nueva Delhi y otra con Paul Singh, miembro de la comunidad sikh residente en México a quien entrevisté en el Gurdwara de la Ciudad de México. Finalmente, incorporé una etnografía digital que analiza videos, publicaciones y producciones gráficas de la diáspora sikh en torno a Kartarpur.

Más allá de las técnicas, la metodología se rigió por un principio: no buscar confirmar una hipótesis, sino abrir preguntas desde la escucha. Las emociones, los silencios, las miradas fueron tanto material recogido como forma de conocimiento. El cuerpo de la investigadora —con su presencia, su espera, su incertidumbre— también formó parte del campo.

Estructura del capítulo

El capítulo está organizado en tres apartados que no siguen una cronología lineal, sino que responden a distintos tramos de experiencia en el Corredor de Kartarpur:

1. **El mirador: la espera como herida y como gesto devocional**

Examina las experiencias de quienes llegan hasta la frontera, pero no pueden cruzarla. Describe las condiciones físicas del lugar, los gestos de los visitantes, y analiza las entrevistas realizadas en ese espacio. El mirador aparece aquí como un dispositivo político, pero también como un santuario en suspensión.

2. **El interior del Corredor: geografía espiritual y agencia estética**

A partir de la entrada al recinto, analizo cómo el espacio ha sido configurado desde la comunidad sikh: las esculturas, los símbolos, la arquitectura, los sonidos. Descubriendo que la espacialidad del Corredor no responde al Estado-nación, sino a una espiritualidad colectiva que reapropia el territorio.

3. **Cruzar y narrar: voces, cuerpos en tránsito**

Presenta los testimonios y textos de quienes cruzaron el Corredor. Se estudia cómo narran su experiencia, qué emociones evocan y cómo perciben la relación entre devoción y política. Aquí cruzo lo empírico y lo digital: entradas en blogs, videos y narrativas visuales permiten reconstruir una cartografía afectiva del Corredor.

Cada sección responde a una inquietud común:

¿Qué significa Kartarpur para quienes lo anhelan, lo miran o lo cruzan? ¿Cómo resignifican el espacio, los límites, la frontera? ¿Qué dice su experiencia sobre lo que entendemos como diplomacia, fe y pertenencia?

Así, en este capítulo no se propone hablar sobre la comunidad sikh, sino con ella. A partir de su andar, su palabra y su silencio.

4.1 EL MIRADOR: DONDE TERMINA EL ASFALTO Y COMIENZA LA ESPERA

El mirador es un punto situado en la frontera del Panjab indio. Se trata de una plataforma techada con láminas metálicas, pintadas de los colores de la bandera india. Ahí se alcanza a ver, a varios kilómetros de distancia, la cúpula blanca del santuario fundado por Guru Nanak. En él, hay una placa metálica que dice: Desde aquí (si el clima lo permite), pueden ver el Darbar Sahib de Kartarpur, fundado por Guru Nanak Dev Ji. Aquellos que no puedan cruzar pueden realizar darshan²¹ desde este punto (Sharma y Agarwal 2024).

Figura 4. Acceso al mirador



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal.

Figura 5 Vista al Gurdwara en el mirador



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

²¹En la tradición sikh, darshan (ਦਰਸ਼ਨ) significa “visión sagrada” y refiere tanto al acto de contemplar lo divino como a la experiencia de ser visto por él. No se limita a la percepción visual: implica la gracia de entrar en presencia del Guru, de un gurdwara o de símbolos devocionales (Paniker 2007, 189).

Aquí, ver adquiere una dimensión ambigua: la contemplación del santuario es el umbral de una frontera que, aunque permeable, persiste. El mirador no es sólo un punto físico: es también un dispositivo político. Para los sikh la frontera “creó un profundo sentido de pérdida espiritual, un anhelo que quedó inscrito en las ardas diarias” (Singh 2020, 215). Así, el mirar sin poder cruzar se convierte en una forma contemporánea de duelo. No se trata simplemente de nostalgia: es una herida activa, sostenida, que el Estado administra mediante dispositivos que alternan la permisividad con la denegación.

Desde la partición, los sikhs miran el duelo, el Gurdwara y la negación de su “patria” y “Tierra Santa”, “porque esta 'patria' era parte integral del Congreso y de la Iglesia musulmana” (Singh 2020, 221). El Corredor de Kartarpur, más que algo político, representa el sueño de millones de sikhs de poder acceder a sus gurdwaras en Pakistán (Bainiwal 2020, 14). Por eso este mirador es importante. Aquí múltiples generaciones (véanse Figuras 6 y 7), han sido relegadas a sólo ver, sin que ello les impidiera seguir peregrinando hasta aquí.

Figura 6. Espera en el mirador



Fuente: The times of India (Rana 2018)

Figura 7. Darshan en el mirador



Fuente: The Economic times (BCCL 2018)

Como se observa en las figuras 4 y 5, el mirador es un punto de encuentro con el santuario. Las personas hacen fila para ingresar y aunque la infraestructura cambia a lo largo de la frontera (véase las figuras 2 y 3), el sentido de espera sigue presente, pese a la existencia del Corredor. El día de la visita, nosotras²² también tuvimos que hacer antesala, al lateral derecho, para entrar al Corredor. En donde está situado el mirador. Observamos cómo grupos de familias sikhs llegaban y miraban en silencio hacia el Gurdwara, sin la intención de interactuar con nosotras. Algunos llevaban binoculares, otros usaban la cámara de sus celulares, pero en especial los adultos mayores no querían utilizar aparatos, sólo querían ver.

Así, la espera no era una anomalía, era el centro mismo de la experiencia. Realizar entrevistas en ese contexto fue extremadamente difícil. Las personas no estaban dispuestas a hablar: no por hostilidad, sino porque lo importante para ellas era el acto mismo de mirar, contemplar y rezar. Aun así, logré conversar con algunas personas. Un visitante, quien quiso permanecer anónimo, escribió para nosotras en panjabí que, se había sentido profundamente conmovido al saber que podría visitar el lugar de Guru Nanak: “Cuando nos enteramos de la apertura del Corredor, un espíritu muy emotivo surgió en el sol”, se lee, como si recitara un recuerdo. Esa evocación poética —“en el sol”— no es un error de traducción, sino una condensación emocional de lo que representa mirar hacia el oeste, donde se pone el sol, y donde se encuentra el Gurdwara. La metáfora solar, involuntaria o no, añade una textura estética a la espera: el santuario no solo es un edificio, sino un horizonte espiritual.

Luego, llegó al mirador, Manjot Kauruna, una joven de 16 años acompañada por su familia. Manjot habla inglés, pero quiso escribir en panjabí. A la pregunta sobre sus

²² Hablo en plural porque realicé el trabajo de campo en compañía de Daniela Rivera

sentimientos con la apertura del Corredor, respondió por toda su familia: “Estábamos muy contentos, era nuestro deseo desde hacía mucho visitar Kartarpu [...] Sentimos esperanzas, aún tenemos muchas expectativas, pero no podemos pasar porque no tenemos pasaportes”. La experiencia de Manjot es compartida por muchos peregrinos, sin pasaporte. El mirador es una proximidad permitida pero incompleta. Sin embargo, ver, para muchos, es estar.

Figura 8. En el Mirador con Manjot Kauruna y su hermana



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

El mirador resignifica la experiencia visual en lo devocional y político. Es un lugar en el que la espera se convierte en rito, y la mirada en presencia. En términos de Veena Das (1995), lo que allí se reactiva: la memoria viva de un trauma que, desestabiliza las categorías de lo cotidiano (como nación, pertenencia y santidad), es un evento crítico. Esta memoria viva, sigue conformada por tres eventos críticos: la partición de 1947, el asalto al Harmandir Sahib en 1984 y los pogromos anti-sikh (Vázquez 2010), que siguen inscribiéndose en el cuerpo colectivo de la comunidad sikh. Más que hechos del pasado, estos episodios se actualizan en prácticas contemporáneas de duelo, reclamo y devoción, como las que tienen lugar en el umbral del mirador.

Randhir Singh, un agricultor de 50 años que, tampoco pudo pasar al Gurdwara de Nanak, por falta de pasaporte nos escribió en panjabí que, el Gurdwara de Nanak Sahib

representa “el cielo para nosotros” haciendo alusión a su comunidad sikh. Más tarde llegó al mirador Hardarshan Singh, de 76 años, acompañado de su hijo. Hardarshan, no hablaba inglés, solo panjabí. Fue su hijo quien le tradujo nuestras preguntas y nos anotó en inglés sus respuestas y las de su padre. Nos contó que él había viajado desde Canadá, donde vive, para traer a su padre al Corredor. Hardarshan no sabía que era posible cruzar a Pakistán. Fue su hijo quien, al enterarse del Corredor de Kartarpur, quiso hacerle ese regalo. Pero no pudieron entrar porque su padre no tenía pasaporte. Aun así, Hardarshan quiso quedarse a mirar. Algo que nos conmovió mucho fue que, su hijo nos escribió la siguiente propuesta: “Que las personas mayores de 70 años puedan acceder al Corredor con su *Aadhaar Card*²³ sin necesidad de pasaporte”. No lo hizo con enojo. Lo escribió en forma de una petición justa, que espera ser leída por alguien más.

Desde esta óptica, el mirador puede entenderse como un espacio que, si bien impone límites, también activa formas de comunión que desbordan lo estatal. Lejos de reducirse a una zona de espera o contención, se convierte en un punto de reunión afectiva, de reconfiguración de la pertenencia y de apertura ética. La mirada que se dirige hacia el Gurdwara no es pasiva: es oración, es reclamo, es presencia. Para Scott Thomas (2005), estos contextos de ambivalencia, el daño propicia la reconstrucción ética y comunitaria, dando tierra fértil para la diplomacia religiosa. Es precisamente en esa tensión entre la herida y la esperanza, lo que sitúa al mirador como la frontera que se mira, mientras que el Corredor la frontera que se cruza. En el siguiente apartado, nos desplazamos a ese otro lado del Corredor, donde la vivencia de fe adquiere nuevas texturas, desde la cercanía con el Gurdwara.

²³ El *Aadhaar Card* es una credencial de identidad emitida por el Gobierno de la India desde 2009. Se trata de un documento único de identificación basado en datos biométricos y demográficos, que otorga a cada persona un número de doce dígitos.

4.2 EL INTERIOR DEL CORREDOR: GEOGRAFÍA ESPIRITUAL Y AGENCIA

ESTÉTICA

Tras la espera en el mirador, volvimos a las puertas del Corredor con Simran, nuestro conductor local. Los militares revisaron nuestros pasaportes mientras él hablaba en panyabí. Nos entregaron gafetes de visitantes, aunque persistía la duda: ¿estábamos realmente autorizadas, sobre todo si el visado impedía cruzar a Pakistán? ²⁴. Esa incertidumbre marcó la experiencia con un tono liminal: dentro y fuera a la vez, siempre bajo vigilancia.

Figura 9. Trabajo de campo en el Corredor de Kartarpur



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

Al ingresar, los elementos visuales fueron inmediatos. Las macetas y letreros alternaban colores azafrán y blanco. No ondeaban banderas estatales, y los señalamientos estaban en panyabí e inglés. Frente al acceso destacaban dos estatuas y una fuente en forma de loto. Estas esculturas funcionan como símbolos de identidad sikh. El *langar*, representado en una de ellas, remite a la igualdad, el servicio comunitario y la pertenencia (P. Singh 2014, 22). La figura del agricultor, con un aza al hombro, exalta la dignidad del trabajo en la tierra. La

²⁴ La decisión de no cruzar la frontera responde a las restricciones fronterizas. Nuestra e-Visa, únicamente es válida para determinados aeropuertos y puertos marítimos internacionales, pero no habilita el ingreso o reingreso por pasos fronterizos terrestres, incluidos los que conectan con Pakistán (Ministry of Home Affairs 2025).

centralidad agrícola en Panjab no ha sido sólo económica o simbólica, sino también política: los *Jat* sikhs, ligados al campo, han extendido su influencia al control de los gurdwaras y de la vida comunitaria (J. Singh 2014, 85). En un inicio no comprendí el trasfondo de esta última escultura. Días después, Prabjot Singh, un joven sikh de 16 años, a quien conocí en Amritsar, me ofreció una interpretación:

Guru Nanak Dev Ji vivió en este lugar durante 18 años, dedicándose al servicio comunitario, a la meditación y al trabajo agrícola. Guru Ji cultivaba la tierra con sus propias manos y enseñaba a la gente la importancia de la vida honesta y del trabajo. Él mismo sembraba y cosechaba, dando ejemplo de autosuficiencia y sencillez.

Desde esta perspectiva, la figura del agricultor articula la labor agrícola con los valores espirituales de la comunidad sikh. A continuación, coloco dos fotografías del exterior, en las que se ven las esculturas de las que he hablado.

Figura 10. Fuente loto y escultura del langar



Fuente: Fotografía de la autora, junio 2024. Archivo personal.

Figura 11. Monumento del agricultor



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

El Corredor este revestido de símbolos que trascienden lo ornamental. Tanto al exterior como en el interior emergen iconografías de la tradición sikh. Las esculturas, colores y texturas remiten al color blanco y al azafrán, así como la representación pictórica del sacrificio y al martirio. El azafrán y la memoria del martirio son emblemas de Guru Hargobind, (Hawley

2014, 320), estos van sustituyendo los tonos de la bandera india, que antes fueron visibles en el mirador. De este modo, el espacio se configura como un entorno donde la simbología estatal se diluye y la identidad religiosa cobra centralidad.

La sala de espera en las instalaciones del Corredor es el escenario en el que se recrea todo este conjunto de iconografía, pinturas, escrituras talladas en piedra y simbología, véase las siguientes imágenes:

Figura 12. Sikh tocando el tambor y danzando



Fuente: Fotografía de la autora, junio 2024. Archivo personal.

Figura 13. Escultura del sikh que lucha



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

Ese día no coincidimos con peregrinos en el interior ni logramos cruzar hasta Kartarpur. Para ampliar la mirada recurrí a una etnografía digital, conformada por videos, blogs y testimonios diversos. La selección incluye voces de mujeres que viajaron en familia o solas, relatos de devotos, youtubers, familias de la diáspora canadiense y testimonios de peregrinos indios que interactuaron con residentes pakistaníes. También se incorporan experiencias de reencuentros

familiares. Este mosaico ofrece una visión plural que combina lo íntimo y devocional con lo transnacional y comunitario.

En varios de estos registros, el ingreso al Corredor se describe como un pasaje ritual. La devota Sangeeta Gill, por ejemplo, identifica que las piedras en el camino del Corredor son todos los pasajes del *Japji Sahib*, tallados con una escritura hermosa en *bani*. Son una convocatoria espiritual a la que ella responde: “Gracias, Baba Ji, por llamarme a tu tierra Te damos nuestra mente y nuestro corazón” (Gill 2024, 2:20). Para ella, el acceso surge con la percepción de haber sido convocada por el Guru, más que simplemente ser admitida con su pasaporte.

En contraste, la youtuber Curly Tales presenta el ingreso como un proceso administrativo semejante al de un aeropuerto. Detalla en hindi, la presentación del pasaporte, el control de seguridad, la vacunación contra la polio, la aduana y el traslado en carritos de golf. Al llegar a la reja con la bandera de Pakistán, describe un cambio de atmósfera: la emoción de lo imposible hecho realidad. Curly, aunque no se asume sikh, vincula su experiencia con la memoria de Guru Nanak, leyendo para su audiencia los versos del Gurbani: “Ese suelo florece donde se sienta mi verdadero guru; aquellos que ven a mi gurú se tornan fértiles de alma [...] Y eso se siente de verdad. El lugar da paz” (Curly Tales 2020, 6:00). La experiencia de Curly es importante porque, su narrativa no se limita a lo turístico. Es una guía práctica y emocional que muestra el paso a paso de la documentación, lo que está permitido y prohibido en el Corredor, así como recomendaciones para realizar el viaje.

En gran medida, estos blogs de viaje reflejan por capas la curiosidad de los indios por ver “el otro lado”, a “los otros”, el Rio Ravi, experimentar un viaje internacional y poder regresar a casa sin un estigma de seguridad internacional. Como expresa la youtuber

Wandering Pahadi: “En todo este proceso, en ningún momento sellaron nuestro pasaporte. Muchos me habían preguntado si lo hacían. La respuesta es no. No hay que preocuparse por eso, y tampoco causa problemas para futuras solicitudes de visa” (The Wandering Pahadi 2021, 17:34). La pregunta sobre el sellado en el pasaporte es recurrente en los comentarios de los videos, así que varios, como Jasbir, se anticipan a decir: “no tengan miedo. No sellan el pasaporte, no afecta tu historial migratorio. Es un buen lugar. Puedes venir al lugar donde Guru Nanak trabajó la tierra, y presentar tus respetos en su darbar” (Jasbir 2022, 6:35). Este gesto, más que anecdótico, responde a un temor extendido: el riesgo de ser marcado como “peregrino sospechoso”. Actualmente las relaciones entre India y Pakistán siguen marcadas por la sospecha y la desconfianza mutua, al grado en que se han suspendido los accesos migratorios para los connacionales de un país a otro.

En el régimen migratorio ordinario, toda persona que pisa Pakistán queda registrada y, en la mayoría de los casos, se le prohíbe volver a ingresar a India por motivos de seguridad nacional. El Corredor, en cambio, suspende temporalmente esa lógica de sospecha, permitiendo que los fieles crucen, oren y regresen sin dejar huella migratoria. En términos simbólicos, es una brecha jurídica y política dentro de un sistema fronterizo hipermilitarizado, que reconoce la fe como motivo legítimo de tránsito y no como amenaza. Por ello, el no sellado de pasaportes no es un detalle administrativo, sino un gesto de diplomacia religiosa, en el que ambos Estados reconocen —aunque sea de manera limitada— la primacía del derecho espiritual sobre la frontera.

Al mostrar el procedimiento paso a paso y asegurar que “no hay algo que temer”, transforman sus videos en guías prácticas y emocionales que transmiten confianza. En este

sentido, funcionan como contra-discursos frente a la securitización estatal y contribuyen a legitimar la experiencia como un viaje espiritual.

Estos contenidos no tienen sólo un alcance local. La familia Gulati, residente en Canadá, reconoce que la difusión digital fue un incentivo adicional para viajar. Para ellos, la visita a Kartarpur es un acontecimiento histórico: “se encuentra cerca del 70% de nuestro patrimonio: Nankana Sahib, Sialkot... son solo algunos nombres. Y entre ellos está Kartarpur Sahib, un sitio que hemos soñado con visitar” (Gulati Family in Canada 2023, 0:28). Su testimonio ejemplifica cómo la diáspora, aun desde el extranjero, mantiene un vínculo con el Panjab como “su patrimonio”. Aunque su trayecto, estuvo plagado de dificultades:

Nuestros padres están enfermos [...] mi suegro está delicado y, para colmo, hoy tampoco nos sentimos bien. Mi hija, que ya venía un poco delicada de salud, se ha frustrado quiere regresar a casa [...] Baba Ji mismo nos ha dado fuerza para llegar hasta aquí, y ahora nos hará llegar al final (Gulati Family in Canada 2023, 1:00)

En este contexto, la fe y la familia sostienen la experiencia frente a los impedimentos. La plegaria a Baba Ji, danos fuerza permítenos llegar hasta el final, condensa esta tensión entre fragilidad y perseverancia. La madre incluso conecta el viaje con la memoria de la partición, recordando que al morir Guru Nanak su sábana se dividió en dos: una mitad para incineración y otra para entierro, al igual que la tierra tras 1947.

Otra perspectiva del Corredor se expresa como escenario de reencuentros post-partición. El canal Punjabi Lehar ha difundido testimonios de panyabíes que buscan a sus familias, separadas por la partición. Estos relatos reflejan tanto el dolor de la separación como el deseo persistente de abrazar a los suyos. Uno de los casos más significativos es el de Mumtaz Bibi, separada de su familia en los disturbios y adoptada en Pakistán. A los 75 años

pudo reencontrarse con su hermano en el Gurdwara. Las imágenes muestran a ambos en silencio, fundidos en un abrazo. Su hijo, Shabaz Ahmed, expresó:

Nuestra madre ya está muy grande, y no deja de pensar día y noche en sus hermanos [...] Hoy sentimos como si estuviéramos frente a nuestros propios hermanos y sobrinos. Aunque muchos no pudieron venir, ya llegaron los familiares del otro lado, los de India. Nos hemos encontrado. Esto que vemos aquí es amor verdadero. Nosotros también somos parte de ustedes. Somos sus hijos, sus sobrinos, su sangre [...] Uno desea que la vida le dé un momento para reencontrarse [...] La sangre es sangre, y los lazos de sangre siguen encendidos en el corazón. Yo solo pensaba: Aunque tenga que morir, si me dan una oportunidad, quiero verlos (Shabaz Ahmed en Punjabi Lehar 2022).

Estas palabras son reveladoras: aunque Shabaz se afirma musulmán y pakistaní, enfatiza en la continuidad de sus lazos de sangre con los indios, mostrando que el Corredor no sólo tiene un significado religioso, sino humano y reconciliador. Mi entrevista en inglés, con el profesor Inderjeet Singh, de la Universidad Jamia Millia Islamia (UJMI), refuerza esta perspectiva. A continuación, traduzco un fragmento de la grabación de voz:

Hace unos 11 o 12 años visité Pakistán. Muchas personas de Pakistán y Afganistán también vienen a los gurudwaras, especialmente donde nació Guru Nanak. Ellos ayudan como voluntarios [...] para el *langar*. Eso es verdadera civilización. Este corredor ha servido para recordarnos que, en el fondo, somos iguales. Antes, éramos un solo país, pero tras la partición surgieron India, Pakistán y luego Bangladesh. Sin embargo, seguimos siendo humanos. Algunas divisiones son políticas, otras ideológicas, o alimentadas por las redes sociales. Pero el corredor ha servido para unirnos de nuevo (I. Singh, «Entrevista Con El Profesor Inderjeet Singh», 4 de julio de 2024)

Su testimonio, más que provenir de un ámbito académico se enfocó en su identidad sikh. Esta respuesta me la dio al preguntarle: ¿Qué significa para él la espiritualidad sikh? Para el profesor, la espiritualidad sikh se encarna en el servicio a la comunidad e incluso la misma es una memoria de igualdad frente a los contextos post-partición en el Corredor de Kartarpur.

Figura 14. Entrevista con el Prof. I Singh.



Fuente: Fotografía de la autora, julio de 2024. Archivo personal.

Figura 15. Recibimiento en la UJMI



Fuente: Fotografía de la autora, junio de 2024. Archivo personal

Esta doble capa —la vivencia presencial y la reconstrucción digital— revela que el interior del Corredor no es un escenario fijo, sino un espacio que se transforma con cada presencia. En mi caso, la ausencia de otros cuerpos hizo que el lugar se sintiera más como un recinto

simbólico; en los relatos digitales, la interacción constante entre devotos, visitantes y reencuentros, dan trasfondo a los símbolos y lo convierten en un espacio compartido.

En ambos casos, lo que persiste es la configuración de una geografía espiritual que no responde al Estado-nación, sino a una comunidad que reapropia el territorio. La agencia estética se manifiesta tanto en el acto de leer tallados en piedra los pasajes del *Japji Sahib*, las esculturas y las pinturas. Cada elemento visual, auditivo y administrativo funciona como vehículo de pertenencia, memoria y fe compartida.

La exploración del interior del Corredor ha mostrado cómo los símbolos visuales, las memorias de la diáspora y los reencuentros familiares configuran un espacio donde la geografía espiritual se superpone al control estatal. Sin embargo, la experiencia no se limita a lo arquitectónico o ritual: cobra sentido pleno en el tránsito mismo de los cuerpos y en la forma en que estos trayectos son narrados. Las voces de testimonios, blogs y videos permiten rastrear cómo los peregrinos entrelazan devoción y política al relatar su paso por el Corredor. Así, la atención se desplaza ahora hacia quienes cruzan la frontera, describiendo sus emociones, miedos y esperanzas, y produciendo con ello una cartografía afectiva que expande la comprensión de este espacio más allá de sus límites físicos.

4.3 CRUZAR Y NARRAR: VOCES, CUERPOS EN TRÁNSITO

A lo largo de este capítulo las respuestas a la pregunta: ¿Qué significa Kartarpur para quienes lo anhelan, lo miran o lo cruzan?, convergen con narraciones de memoria y devoción. Para esta parte, el cruzar no es simplemente trasladarse de India a Pakistán, sino un acto en el que se entrelazan prácticas de cuidado, reconocimiento, pensamientos políticos y duelo. Cada

testimonio es más que una descripción: es una operación simbólica que reescribe el sentido mismo del límite.

En la etnografía digital, Sangeeta Gill relata en panyabí —con algunas palabras en hindi— la recepción en el recinto: “Nos dieron ropa y, con mucho cariño, nos dijeron que nos bañaríamos aquí. Las madres nos atendieron con tanta dedicación, que nos bañaron como si fuéramos niños pequeños, con una ternura que conmovía el corazón” (Gill 2024, 12:02). El gesto no es anecdótico: desarma la lógica del control fronterizo y la sustituye por la gramática del servicio desinteresado. Aquí, la frontera se suspende en la intimidad del cuidado, y el cruce deviene rito de pertenencia. La hospitalidad, en este relato, no suaviza el límite: lo transforma en otra cosa, en un espacio donde la autoridad ya no se define por el Estado, sino por la práctica religiosa.

En un registro cercano, Jasbir enfatiza en panjabí e hindi la fraternidad con la que fueron recibidos: “Aquí está nuestro hermano Pawan Ji, junto con otros hermanos de Pakistán. Nos recibieron con mucho cariño, se tomaron fotos con nosotros y nos sentimos como en casa, sin la sensación de estar en otro país” (Jasbir 2022, 13:21). En este relato la frontera se lee como un espacio que se desdibuja y que en vez de extrañeza produce familiaridad. Desde esta perspectiva, cruzar se vuelve una extensión de proximidad con el otro, más que en división estatal.

Por otra parte, *The Wandering Pahadi* ofrece un tercer registro. Su relato de una conversación con maestras y estudiantes de una escuela cercana al Gurdwara —que prefirieron no aparecer en cámara— subraya el intercambio cultural: “Les gusta ver series indias. Yo les conté que también vemos series pakistaníes y que nos encantan... Fue una

experiencia profundamente cálida” (The Wandering Pahadi 2021, 16:59). En este caso, la frontera se desplaza hacia la curiosidad y el deseo de reciprocidad. Se convierte en un contra discurso de la sospecha y el terror, hacia el otro. Esa curiosidad por la cultura compartida es parte de la reconstrucción ética de la que habla Scott Thomas (2005). Después de la partición, las disputas geopolíticas y las narrativas de “el Corredor del Terror”, las personas interactúan y logran entablar de nuevo confianza mutua, por interacciones cotidianas.

Este reconocimiento mutuo, también está presente en el testimonio de Paul Singh Kandra. A quien entreviste después del *langar* en el Gurdwara del Estado de México, en agosto de 2025. Él es originario de Nueva Delhi, pero vive en la Ciudad de México y es parte de la diáspora sikh. En mayo de 2023, Paul Singh cruzo el Corredor de Kartarpur. Su viaje lo describió como: [un cruce] “suave, sin confusiones”, [en el cual él se sintió] “bendito”. Para Paul Singh, Kartarpur representa “el lugar de su padre”, si bien, reconoció que Pakistán ayudó a la creación del Corredor de Kartarpur, más que un acuerdo estatal el corredor es un derecho religioso de los sikhs. Sus expresiones reubican la experiencia en la herencia intergeneracional de la diáspora. El cruce aparece, entonces, en tres planos superpuestos: devoción, política y memoria familiar transnacional. Cada uno de ellos desborda el registro interestatal y reinscribe el Corredor en la agencia de la comunidad.

Los relatos cumplen, además, funciones performativas. En la diáspora, articulan la memoria de la partición con identidades contemporáneas. En blogs de viajeros, producen confianza y neutralizan la lógica de vigilancia. En testimonios de reencuentros familiares, instituyen la reparación. En todos los casos, narrar equivale a instituir significados. Como señala José Casanova, la visibilidad pública de estas prácticas devocionales es una forma de

desprivatización: la religión entra en la esfera pública y se proyecta hacia audiencias globales.

No se trata de anécdotas; son actos de producción de mundo.

El canal *Naman Karnal Wala* lo ilustra con relatos de reunificación: “Muchas de las historias de familias separadas en 1947 se han cumplido en el Corredor... No es solo un corredor, es la casa de Guru Nanak que reúne a los separados” (Naman Karnal Wala. 2022, 25:09). La frontera, aquí, deja de ser metáfora de división y se convierte en santuario de reparación. El duelo se reactualiza como memoria compartida, y la herida de la partición se reinscribe en un gesto de reencuentro. El relato de una familia de la diáspora canadiense condensa este movimiento: “Antes de irnos, recogimos un poco de tierra de esos campos ‘este es nuestro oro’ dijimos” (Gulati Family in Canada 2023, 22:24). convierte la despedida en acto ritual. Como plantea Veena Das (1995), el evento crítico no se cierra: se reactiva en prácticas ordinarias que hacen de la memoria archivo vivo. El Corredor, en consecuencia, no es solo paso interestatal, sino el hogar de Baba Nanak donde la frontera se reinscribe a la vez como herida y como pertenencia.

En conjunto, los testimonios permiten responder a la pregunta inicial: Kartarpur significa duelo y pertenencia para quienes lo desean; hospitalidad y reconciliación para quienes lo cruzan; devoción y sospecha para quienes lo observan desde la distancia. Cruzar y narrar no son acciones separadas: una produce la experiencia corporal, la otra la dota de inteligibilidad y legitimidad. Desde un enfoque postcolonial, es un espacio donde los cuerpos y las voces disputan soberanía al reinscribir la frontera en la fe, la memoria y la comunidad.

Conclusión Capítulo IV:

La experiencia en el Corredor de Kartarpur muestra que diplomacia, fe y pertenencia no son categorías separadas, sino dimensiones entrelazadas de una misma práctica social. La diplomacia no aparece aquí como negociación entre Estados, sino como hospitalidad y cuidado: el baño ritual relatado por Sangeeta Gill, la recepción fraterna descrita por Jasbir o los intercambios culturales narrados por *The Wandering Pahadi* desplazan la lógica securitaria hacia una gramática de reconocimiento mutuo, lo que Scott Thomas (2005) denomina diplomacia religiosa. La fe, por su parte, se activa en los cuerpos y en los símbolos: mirar desde el mirador se convierte en *darshan*, los versos del *Japji Sahib* tallados en piedra y las esculturas del langar y del agricultor reafirman la espiritualidad sikh como servicio y trabajo honesto, y la diáspora (Paul Singh en México, la familia Gulati en Canadá) resignifica el cruce como herencia intergeneracional sostenida por la plegaria a Baba Ji. Finalmente, la pertenencia se configura más allá del Estado-nación: los peregrinos del mirador se inscriben en una comunidad transgeneracional de duelo, los reencuentros familiares de Punjabi Lehar reafirman lazos de sangre que persisten a pesar de la partición, y las voces académicas como Inderjeet Singh recuerdan que “seguimos siendo humanos” pese a las fronteras. En conjunto, estas experiencias revelan que el Corredor reinscribe la frontera en la fe, la memoria y la comunidad, mostrando que la diplomacia puede ser religiosa y comunitaria, que la fe es acción pública y que la pertenencia se sostiene en vínculos afectivos y espirituales antes que en la ciudadanía estatal.

CONCLUSIÓN:

El Corredor de Kartarpur ha sido el hilo conductor de esta investigación y, al mismo tiempo, el prisma a través del cual se hizo visible la compleja intersección entre religión, diplomacia y política contemporánea en Asia del Sur. La pregunta inicial fue directa: ¿se trató de un gesto diplomático interestatal entre India y Pakistán, o de una reivindicación histórica de la comunidad sikh? La respuesta que este trabajo propone se aparta de las interpretaciones convencionales: el Corredor no nace como un acuerdo puramente estatal, ni como maniobra de realpolitik, sino como el fruto de una persistencia religiosa y comunitaria que los Estados, posteriormente, intentaron reapropiarse. Esta conclusión, obliga a reconfigurar la manera en que entendemos la diplomacia en contextos atravesados por la fe y la memoria.

1. Síntesis de hallazgos

Tres hallazgos estructuran este argumento. El primero es histórico: desde 1947, la comunidad sikh sostuvo la demanda de recuperar el acceso a Kartarpur, incluso en medio de guerras, desplazamientos y violencia estatal. El anhelo por mantener vivo el Gurdwara de Guru Nanak en Kartarpur, antecede cualquier iniciativa diplomática de India o Pakistán. Este dato histórico es crucial porque demuestra que la genealogía del Corredor es comunitaria, no estatal. El Corredor surge por la continuidad de lucha espiritual y política, sostenida durante décadas, tanto de la comunidad sikh local como de la diáspora. Este anhelo se sustentó en lo que el Panjab representa para ellos, identidad, pertenencia y patrimonio.

El segundo hallazgo es discursivo. Tanto India como Pakistán oscilaron entre dos registros: el de la exaltación devocional, cuando el Corredor servía para proyectar reconciliación, y el de la securitización, cuando se lo presentó como amenaza de infiltración o terrorismo. Esta oscilación no es menor. Muestra que los Estados han sido incapaces de

reconocer a la diplomacia religiosa sin los matices de la *realpolitik*. En lugar de aceptar la agencia de la comunidad sikh, han buscado someterla a las categorías de soberanía y seguridad nacional. En ese intento, reducen lo religioso a un instrumento, ignorando su densidad política y comunitaria.

El tercer hallazgo es etnográfico. Las voces reunidas en el mirador y dentro del Corredor, revelan que la experiencia de la comunidad es el corazón de lo que Thomas (2005) denomina *faith-based diplomacy*. Para los peregrinos, el Corredor es un acto de duelo y pertenencia, de hospitalidad y memoria. Así, sus testimonios evidencian que la diplomacia religiosa no es sólo una abstracción académica, sino práctica encarnada: una forma de reparar vínculos fracturados y de resignificar la frontera como umbral.

2. Aportes teóricos y metodológicos

A partir de estos hallazgos, la tesis propone un aporte teórico específico: una tipología crítica para evaluar la autenticidad de la diplomacia religiosa. Los tres criterios planteados — autonomía frente al Estado, coherencia ética entre medios y fines, y orientación hacia la reconciliación— permiten distinguir entre diplomacia religiosa genuina y estrategias de instrumentalización política. Aplicados al caso del Corredor de Kartarpur, estos criterios confirman que la autenticidad de la diplomacia religiosa reside en la agencia de la comunidad sikh. No en las reapropiaciones estatales.

Este marco se inserta en un debate más amplio sobre secularismo y modernidad. En diálogo con Casanova (1994), se observa que la modernidad no ha eliminado lo religioso: lo ha reinscrito como recurso funcional de legitimación nacional. El Corredor de Kartarpur es un ejemplo elocuente. Mientras que los Estados intentan subsumirlo a narrativas de seguridad

y soberanía, la comunidad lo resignifica como lugar de fe y reconciliación. Siguiendo a Asad (2003), se hace evidente la incapacidad de las categorías seculares para captar la densidad política de lo religioso. Este hallazgo conceptual constituye una de las contribuciones más importantes de la tesis: demostrar que las prácticas religiosas no son residuos del pasado, sino recursos vivos que siguen disputando el sentido de lo político.

En el plano metodológico, la tesis mostró la pertinencia de una aproximación ecléctica que articula historia, discurso y etnografía. El trabajo de campo en el mirador, las entrevistas y el análisis de narrativas digitales no fueron simples ilustraciones, sino estrategias para descentralizar la voz estatal y devolver protagonismo a la experiencia de los devotos. Esta metodología confirma que la diplomacia religiosa solo puede comprenderse si se atiende simultáneamente a los niveles macro (discursos estatales), meso (dinámicas históricas) y micro (experiencias vividas). Pero más allá de la escala analítica, quedó demostrado que el propio objeto de estudio exigía un enfoque teórico igualmente ecléctico: combinar herramientas de la teoría postcolonial, de la teoría crítica y del constructivismo. La perspectiva postcolonial permitió iluminar cómo la frontera y el santuario son escenarios de poder y memoria marcados por la violencia de la partición; la teoría crítica aportó los criterios normativos para evaluar la autenticidad de la diplomacia religiosa frente a las lógicas estatales; y el constructivismo hizo posible entender cómo significados, identidades y prácticas se producen en la interacción. Al situar estos tres planos metodológicos y teóricos en diálogo, la investigación ofreció una mirada integral y compleja del Corredor, imposible de alcanzar desde un único marco disciplinario.

3. Límites y proyecciones

El carácter delimitado de este estudio impone ciertas restricciones. Se analizó el Corredor de Kartarpur como único caso y un marco temporal concreto (1947–2025). Esto dejó fuera la comparación sistemática con otros espacios de diplomacia religiosa en el Sur de Asia, así como un examen más profundo de la diáspora sikh y de las dinámicas de género. Estas ausencias, lejos de debilitar la investigación, señalan futuros caminos: ¿cómo se configuran prácticas similares en santuarios disputados de otras tradiciones religiosas?, ¿De qué manera la diáspora sikh amplifica o resignifica el Corredor?, ¿Cómo influyen las experiencias de mujeres y jóvenes en la vivencia de la diplomacia religiosa? Responder a estas preguntas permitirá expandir el marco conceptual desarrollado aquí.

Así, el Corredor de Kartarpur nos ha obligado a replantearnos la definición misma de diplomacia. Si se le entiende tradicionalmente como práctica estatal para negociar intereses, el caso de estudio muestra que, en su forma más auténtica la misma solo puede surgir de la fe, de la memoria y de la pertenencia comunitaria. No orientada a maximizar beneficios estratégicos o geopolíticos. La diplomacia religiosa no es una herramienta para la *realpolitik* sino, una vía para reparar lo que queda después de un evento crítico. Es un modo vivo de rehumanizar y ofrecer una justicia social a las comunidades que han sido heridas por el poder, predominantemente estatal. Como sostiene Thomas (2005), su finalidad trata de restaurar un orden político dañado y de propiciar transformaciones más duraderas.

El hallazgo fundamental de esta tesis es que la diplomacia religiosa no desaparece en la modernidad: se reinscribe en tensión con el Estado como recurso legítimo de agencia comunitaria. Los Estados, atrapados en un paradigma secular de seguridad nacional, fracasan en reconocer esta dimensión y, al hacerlo, reproducen conflictos que podrían ser mitigados si aceptaran la capacidad reconciliadora de lo religioso. En contraste, la comunidad sikh

demuestra que es posible resignificar la frontera como umbral, convirtiendo la herida en espacio de encuentro.

En suma, el Corredor de Kartarpur, no es un pasaje físico o geopolítico entre India y Pakistán, sino un espacio teológico-político donde la comunidad sikh disputa el sentido de la pertenencia y la reconciliación. Allí donde los Estados ven amenaza o ventaja estratégica, la comunidad sikh intenta tejer memoria. Esa es la lección más profunda: la fe, lejos de ser un vestigio, sigue abriendo caminos donde las fronteras se empeñan en cerrarse. El elemento de la religión más que “envenenar todo lo que toca”, es una dimensión que tiene mucho por ofrecer a los estudios de diplomacia y relaciones internacionales.

Finalmente, inserto aquí la última fotografía de mi autoría



Así veo yo a la diplomacia religiosa, en este caso, como un puente más sólido que las barreras estatales. Es un testimonio del dolor y amor profundo de la comunidad sikh, que se empeña por reparar lo que desde el poder no rompieron pero que, a ellos los fracturó. Allí donde la frontera quiso ser muro, las comunidades se muestran fuertes frente a *realpolitik*, regalándonos escenarios más duraderos que los discursos de paz y seguridad nacional estatal.

Quizá, una objeción posible es que, dado que el Corredor no transformó las relaciones entre India y Pakistán, el concepto de diplomacia religiosa parecería insuficiente. Sin embargo, este juicio parte de un criterio estatal de éxito. La diplomacia religiosa debe evaluarse, en otros términos: no por la firma de tratados ni por la reducción inmediata de hostilidades, sino por su capacidad de reparar vínculos fracturados y de ofrecer espacios de reconciliación comunitaria. Desde esta perspectiva, el Corredor constituyó un logro concreto: devolvió acceso al santuario de Kartarpur tras más de siete décadas, permitió a miles de sikhs ejercer su derecho espiritual y convirtió la frontera en un umbral de encuentro. Su éxito, por tanto, no radica en haber acercado a dos Estados, sino en haber restaurado parcialmente un orden dañado desde 1947. Esa es la razón por la cual la diplomacia religiosa sigue siendo un concepto útil: porque ilumina formas de agencia y reconciliación que los marcos seculares de la política internacional aun no alcanzan a reconocer.

REFERENCIAS

- Achom, Debanish. 2019. "Kartarpur Corridor Inaugurated: Historic Day for Sikh Pilgrims". *Online NTD* (India), noviembre 9. <https://www.ndtv.com/india-news/pm-narendra-modi-inaugurates-kartarpur-corridor-first-batch-of-sikh-pilgrims-leaves-for-guru-nanak-s-2129864>.
- Ahanger, Javid Ahmad, y Muzamil Yaqoob. 2023. "The Politics of Rhetoric: Examining Popular Discourse in Jammu and Kashmir". *Third World Quarterly* 44 (9): 2080-97. <https://doi.org/10.1080/01436597.2023.2217757>.
- Ahmed, Fasih, Muhammad Mubeen, y Muhammad Nawaz. 2022. "Framing South Asian Politics: An Analysis of Indian and Pakistani English Print Media Discourses Regarding Kartarpur Corridor". *PloS One* 17 (2) DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0264115>
- Ahmed, Ishtiaq. 2022. *The Punjab: Bloodied, Partitioned and Cleansed*. Rupa Publications India.
- Appleby, R. Scott. 2000. *The ambivalence of the sacred: religion, violence, and reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Cultural Memory in the Present. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804783095>.
- Bainiwal, Tejpal Singh. 2020. "Religious and Political Dimensions of the Kartarpur Corridor: Exploring the Global Politics Behind the Lost Heritage of the Darbar Sahib". *Religions* 11 (11): 1-20. <https://doi.org/10.3390/rel11110560>.
- Basu, Partha Pratim, y Tanwir Arshed. 2024. *75 Years of India's Foreign Policy: Bilateral, Conventional and Emerging Trends*. 1.^a ed. With Tanwir Arshed y Partha Pratim Basu. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-981-97-6054-1>. [Basu, Partha Pratim, y Tanwir Arshed, eds. 2024. *75 Years of India's Foreign Policy: Bilateral, Conventional and Emerging Trends*. Springer Nature Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-97-6054-1>.]
- Bhasin, Anuradha. 2021. *A Dismantled State: The Untold Story of Kashmir after Article 370*. Routledge.
- Bochkovskaya, Anna V. 2021. "The Kartarpur Pilgrimage Corridor: Negotiating the 'Line of Mutual Hatred'". *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage, Sacred Journeys 7: Pilgrimage and Beyond: Going Places, Far and Away*, vol. 9 (2): 28-37. <https://doi.org/10.21427/2qad-kw05>. [Omitiría la siguiente info: *Sacred Journeys 7: Pilgrimage and Beyond: Going Places, Far and Away*, vol.]
- Bose, Sugata, y Ayesha Jalal, eds. 2021. *Kashmir and the Future of South Asia*. Routledge Contemporary South Asia Series. Routledge.

- Buzan, Barry. 1991. *People, States, and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*. 2 ed. L. Rienner.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- CBC. 2023. "Tens of Thousands of Sikhs Cast Ballots in 2nd Khalistan Vote in Surrey, B.C., Organizers, Observers Say". News. CBC News, octubre 30. <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/khalistan-vote-second-round-surrey-1.7012234>.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?" *Representations*, 37: 1-26. <https://doi.org/10.2307/2928652>. [Eliminé N°, es volumen 37]
- Cox, Robert W. 1981. "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory". *Millennium: Journal of International Studies* 10 (2): 126-55. <https://doi.org/10.1177/03058298810100020501>.
- Curly Tales, dir. 2020. *Visiting Kartarpur Gurudwara in Pakistan, Everything You Need to Know*. Panjab. 8:21. <https://www.youtube.com/watch?v=0a99qNeOMT8>.
- Das, Veena. 1995. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Diez, Thomas, Ingvild Bode, y Aleksandra Fernandes da Costa. 2011. Key Concepts in International Relations. Sage Key Concepts. Sage
- Douglas, Johnston. 1994a. "Introduction: Beyond Power Politics". En *Religion, the missing dimension of statecraft*, editado por Johnston Douglas y Cynthia Sampson. Oxford University Press.
- Douglas, Johnston. 1994b. "Looking Ahead: Toward a New Paradigm". En *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press. [Agregar el editado por... que está arriba]
- Express News Service. 2019. "Kartarpur Corridor: India Dossier Detailed Khalistan Propaganda Faced by Sikh Pilgrims". *The Indian Express* (New Delhi, India), julio 19. <https://indianexpress.com/article/india/kartarpur-corridor-india-dossier-detailed-khalistan-propaganda-faced-by-sikh-pilgrims-5836917/>.
- Fenech, Louis E. 2000. *Martyrdom in the Sikh tradition: playing the "game of love"*. Oxford University Press.
- Gill, Sangeeta, dir. 2024. *Gurdwara Shri Kartarpur Sahib (Pakistan): Everything You Need To Know | Imp. Information*. Panjab. 26:10. <https://www.youtube.com/watch?v=wPAvpKHPSvY>.
- Google Maps. 2025. Corredor de Kartarpur, octubre 20. https://www.google.com/maps/@32.0674275,75.02089,10239m/data=!3m1!1e3?entry=tту&g_ep=EgoyMDI1MTAxNC4wIKXMDSoASAFQAw%3D%3D.
- Government of India. 2025. "Key Highlights from PM Modi's Remarks at G7 Outreach Session Held in Canada on 17 June 2025". *MyGov Blog*, junio 18.

- <https://blog.mygov.in/editorial/key-highlights-from-pm-modis-remarks-at-g7-outreach-session-held-in-canada-on-17-june-2025/#:~:text=supporting%20or%20turning%20a%20blind%20eye%20to%20terrorism.>
- Guha, Seema. 2018. “Imran Khan’s Googly on Kartarpur Stumps Modi government”. *News click*, diciembre 1. <https://www.newsclick.in/imran-khans-googly-kartarpur-stumps-modi-government?amp>.
- Gulati Family in Canada, dir. 2023. *Trip to Pakistan, Kartarpur Sahib*. Panjab. 27:57. https://www.youtube.com/watch?v=KAN_cPjrPUU.
- Hassner, Ron E. 2011. “Religion and International Affairs: The State of the Question”. En *Religion, Identity and Global Governance: Ideas, Evidence and Practice*. Editado por Patrick James University of Toronto Press.
- Hawley, Michael. 2014. “Sikh Institutions”. En *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, 1st ed, editado por Pashaura Singh y Louis E. Fenech. Oxford Handbook. Oxford University Press.
- Institute for Multi-Track Diplomacy. 2010. “IMDT 2010 Report”. <https://imtdsite.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/03/institute-for-multi-track-diplomacy-2010-report.pdf>.
- Jasbir, dir. 2022. *Amritsar to Kartarpur corridor (Kartarpur Shaib Corridor After COVID Vlog 2): Imp Docs*. Panjab. 11:03. <https://www.youtube.com/watch?v=q2O-eFU6Qhk>.
- Johnston, Douglas, y Cynthia Sampson, eds. 1994. *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press.
- Katzenstein, Peter, y Rudra Sil. 2008. “Eclectic Theorizing in the Study and Practice of International Relations”. En *The Oxford Handbook of International Relations*, editado por Christian Reus-Smit y Duncan Snidal. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199219322.003.0006>.
- Khwaja, Farah. 2019. “Why Is a Bomb on Display at the Gurdwara Darbar Sahib?” *The Express Tribune*, noviembre 13. <https://tribune.com.pk/article/90728/why-is-a-bomb-on-display-at-the-gurdwara-nankana-sahib>.
- Lal, Harbans. 2014. “He Served The Sikh Nation With Passion & Dedication: Ganga Singh Dhillon”. SikhNet, octubre 14. <http://www.sikhnet.com/news/he-served-sikh-nation-passion-dedication-ganga-singh-dhillon>.
- Lamy, Steven L. 2013. “The Role of Religious NGOs in Shaping Foreign Policy: Western Middle Powers and Reform Internationalism”. En *Religion and Public Diplomacy*, editado por Philip Seib. Palgrave Macmillan.
- Lemus-Delgado, Daniel. 2020. “Nicholas Onuf: Pionero del constructivismo social en las relaciones internacionales”. En *Los clásicos de las relaciones internacionales: ideas, conceptos para la construcción teórica de la disciplina*, editado por Rafael

- Velázquez Flores, Jorge A Schiavon, y Dámaso Morales Ramírez. Asociación Mexicana de Estudios Internacionales; CIDE; UABC.
- LingDocs Dictionary. s. f.-a. “شاهد”. LingDocs Dictionary. Accedido 18 de octubre de 2025. <https://dictionary.lingdocs.com/word?id=1527817239>.
- LingDocs Dictionary. s. f.-b. “صاحب”. LingDocs Dictionary. <https://dictionary.lingdocs.com/search>.
- Loskota, Brie, y Richard Flory. 2013. “The Role of Religion in Public Diplomacy”. En *Religion and Public Diplomacy*, editado por Philip Seib. Palgrave Macmillan.
- Luttwak, Edward. 1994. “The Missing Dimension”. En *Religion, the missing dimension of statecraft*, editado por Douglas Johnston y Cynthia Sampson. Oxford University Press.
- Mansergh, Nicholas, y Penderel Moon. 1979. *The Transfer of Power 1942-7*. With Grande-Bretagne. VIII. The Transfer of Power 1942-7 08. HM Stationery office.
- McLaughlin, Mark. 2021. “Tracing the Roots of Samādhi Burial Practice”. *The Journal of Hindu Studies* 14 (1): 8-26. <https://doi.org/10.1093/jhs/hiab008>.
- Ministry of External Affairs. 2023. *India Rejects Allegations by Canada*. Official Statement. Government of India. https://www.mea.gov.in/press-releases.htm?dtl/37125/India_rejects_allegations_by_Canada.
- Ministry of Foreign Affairs Pakistan. 2019. *Inauguration of the Kartarpur Corridor*. Gubernamental. noviembre 7. https://pid.gov.pk/site/press_detail/12150.
- Ministry of Foreign Affairs. 2019. *US National Security Advisor Ambassador John Bolton's Telephonic Call to the Foreign Minister*. Press Release. Ministry of Foreign Affairs, Pakistan. <https://mofa.gov.pk/press-releases/us-national-security-advisor-ambassador-john-boltons-telephonic-call-to-the-foreign-minister>.
- Ministry of Home Affairs, Government of India. s. f. “Pilgrimage to Sri Kartarpur Sahib”. *Corridor of Kartarpur*. <https://prakashpurb550.mha.gov.in/kpr/>.
- Ministry of Home Affairs. 2025. “Bureau of immigration”. Authorized Immigration Checkposts, agosto 15. <https://indianvisaonline.gov.in/evisa/tvoa.html>.
- Monier-Williams, Sir Monier. 1899. “saṃskāra”. En *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Clarendon. <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php?key=saMskAra>.
- Mountbatten of Burma, Louis Mountbatten, Larry Collins, y Dominique Lapierre. 1982. *Mountbatten and the partition of India*. Vikas.
- Murphy, Anne. 2012. *The Materiality of the Past: History and Representation in Sikh Tradition*. Oxford University Press.
- Naman Karnal Wala., dir. 2022. *Family Reunion after 75 Years, Kartarpur Sahib mai mila 1947 mai Bichda Pariwar!* Panjab. 28:48.

- Narendra, Modi, dir. 2019a. *Prime Minister Narendra Modi's Address To The Nation on Ayodhya Verdict | Nov 9, 2019*. https://www.youtube.com/watch?v=u-xOcPH9oqc&ab_channel=NarendraModi.
- Narendra, Modi. 2019b. "Speech delivered by Prime Minister Shri Narendra Modi on the occasion of the inauguration of Kartarpur Corridor". *Facebook*, noviembre 9. <https://www.facebook.com/IndiaInBulgaria/posts/speech-delivered-by-prime-minister-shri-narendra-modi-on-the-occasion-of-the-ina/2815952178423422/>.
- Oberoi, Harjot. 1994. *The Construction of religious boundaries: culture, identity, and diversity in the Sikh tradition*. University of Chicago Press.
- Organización de las Naciones Unidas. 2020. "Activities of the Secretary-General in Pakistan, 16–19 February 2020". United Nations Press, febrero 19. <https://press.un.org/en/2020/sgt3290.doc.htm>.
- Pakistan Today (Profit). 2019. "UK's Sikh Community Pledges to Inject £500m into Pakistan to Promote Religious Tourism". *Online*, junio 12. <https://profit.pakistantoday.com.pk/2019/06/12/uks-sikh-community-pledges-to-inject-500m-into-pakistan-to-promote-religious-tourism>.
- Pandey, Gyanendra. 1994. "Modes of History Writing: New Hindu History of Ayodhya". *Economic and Political Weekly* 29 (25): 1523-28.
- Paniker, Agustin. 2007. *Los Sikhs: Historia, identidad y religion*. Editorial Kairos.
- Parciack, Ronie, y Rita Brara. 2022. "Edgeways Logic: The Space and Language of In-betweenness in New Delhi's Roadside Shrines". *PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies* 18 (1-2). <https://doi.org/10.5130/pjmis.v18i1-2.7810>.
- Petersen, Hannah Ellis. 2019. "Ayodhya: India's top court gives Hindus site claimed by Muslims". *The Guardian*, noviembre 9. <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/09/ayodhya-verdict-hindus-win-possession-of-site-disputed-by-muslims>.
- Potter, Evan H. 2013. "Religion and Canadian Diplomacy: Promoting Pluralism on the Global Stage". En *Religion and Public Diplomacy*, editado por Philip Seib. Palgrave Macmillan.
- Press Information Bureau, India. 2019. "Ceremonial Inauguration of Kartarpur Corridor on 9th November, 2019". Gubernamental. *Prime Minister's Office*, noviembre 9. <https://www.pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1591113&utm>.
- Prime Minister's Office. 2025. *Operation Sindoor: Speech Linking Terrorism to Pakistani Territory*. Official Statement No. 2128268. Government of India. https://www.pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=2128268&utm_source=.
- Punjab News Express. 2024. *Important Resolutions Regarding National Affairs Were Passed in the General House Meeting of SGPC*. (Panjab), octubre 28. <https://www.punjabnewsexpress.com/news/news/important-resolutions-regarding->

- national-affairs-were-passed-in-the-general-meeting-of-the-shiromani-committee-267398.
- Punjabi Lehar, dir. 2022. *Reunion Separated Siblings Met in Kartarpur Sahib Kartarpur Corridor*. Panjab. 7:33. <https://www.youtube.com/watch?v=AlqKwxHISRc>.
- Ramírez Ortiz, Derzu Daniel. 2020. “Robert Cox: Teórico crítico del orden mundial”. En *Los clásicos de las relaciones internacionales: ideas, conceptos para la construcción teórica de la disciplina*, editado por Rafael Velázquez Flores, Jorge A Schiavon, y Dámaso Morales Ramírez. Asociación Mexicana de Estudios Internacionales; CIDE; UABC.
- Rana, Yudhvir. 2014. “Calendar. Makkar Returns without Any Assurances from PSGPC”. *The Times of India*, mayo 23. <https://timesofindia.indiatimes.com/india/Calendar-Makkar-returns-without-any-assurance-from-PSGPC/articleshow/35490430.cms>.
- Rana, Yudhvir. 2018. “Pak Allows SFJ to Open “Referendum 2020” Office in Lahora”. *Times of India*, noviembre 23. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/pak-allows-sfj-to-open-referendum-2020-office-in-lahore/articleshow/66758012.cms>.
- Reus-Smit, Christian. 2001. “Constructivism”. En *Theories of International Relations*, 2nd ed., editado por Scott Burchill. Palgrave Macmillan US.
- Saadia, Haleema. 2024. *Nuclear Risk Reduction Between India and Pakistan: Improving the Implementation of Nuclear Confidence-Building Measures*. Stimson Center. <https://www.stimson.org/2024/nuclear-risk-reduction-between-india-and-pakistan/>.
- Sandhu, Akhtar Hussain. 2020. “Kartarpur Sahib Corridor: Interfaith Harmony in Pakistan”. junio 30, 101-17. <https://doi.org/10.18638/dialogo.2020.6.2.9>. [Es un artículo que se presentó en conferencia: Sandhu, Akhtar Hussain. 2020. "Kartarpur Sahib Corridor: Interfaith Harmony in Pakistan". DIALOGO-CONF 2020, junio 30, 101-17. <https://doi.org/10.18638/dialogo.2020.6.2.9>.]
- Savarkar, Vinayak Damodar. 2007. “Hindutva: Who Is a Hindu?” En *Hindu Nationalism: A Reader*, editado por Christophe Jaffrelot. Princeton University Press.
- Sehgal, Manjeet. 2018. “US-Based pro-Khalistani Group Seeks Pakistan’s Support for Anti-India Campaign”. *India Today*, diciembre 18. <https://www.indiatoday.in/india/story/us-based-pro-khalistani-group-seeks-pakistan-s-support-for-anti-india-campaign-1412215-2018-12-18>.
- Seib, Philip, ed. 2013. *Religion and Public Diplomacy*. Palgrave Macmillan US. <https://doi.org/10.1057/9781137291127>.
- Seshadri, Chari. 2019. “Kartarpur and Khalistan: Why Pakistan Army Has Been so Eager to Open Corridor with India”. Opinion. *ThePrint* (New Delhi), noviembre 8. <https://theprint.in/opinion/kartarpur-khalistan-why-pakistan-army-is-eager-to-open-corridor-with-india/317532/>.
- Sharma, Shakshi, y Shivam Tiwary. 2023. “Re-Emergence Of Khalistan: The Role Of The Diaspora and Social Media”. *The Defence Horizon Journal*, enero 23. <https://tdhj.org/blog/post/reemergence-khalistan-diaspora-social-media/>.

- Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC). 2024. "Resolution of General House". marzo 29. <https://sgpc.net/wp-content/uploads/2024/04/Resolution-Of-General-House-29-03-2024.pdf>.
- Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee. 2006. "Dastar2.pdf". PDF. <https://old.sgpc.net/dastar/files/dastar2.pdf>? [Cambiar título, o, si el título es Dastar2, omitir pdf]
- Siddiqui, Naveed. 2019. "Kartarpur Corridor Opens to Sikh Pilgrims after 72 Years". *Dawn* (Islamabad), noviembre 9. <https://www.dawn.com/news/1515830>.
- Sikhs For Justice. s. f. "Sikhs for Justice". *Referendum*. <https://referendum2020.org/#1>.
- Singh Khalsa, Manvir. 2009. "Prakash". En *Sikhi Wiki*. [https://www.sikhiwiki.org/index.php/Prakash#:~:text=Prakash%20\(Gurmukhi:%20%E0%A8%AA%E0%A8%B0%E0%A8%95%E0%A8%BE%E0%A8%B8%E0%A8%BC\)%20is,day%20at%20all%20Sikh%20Gurdwaras](https://www.sikhiwiki.org/index.php/Prakash#:~:text=Prakash%20(Gurmukhi:%20%E0%A8%AA%E0%A8%B0%E0%A8%95%E0%A8%BE%E0%A8%B8%E0%A8%BC)%20is,day%20at%20all%20Sikh%20Gurdwaras). [Creo que puedes poner este permanent URL, es más corto y lleva al mismo sitio: <https://www.sikhiwiki.org/index.php?title=Prakash&oldid=82166>]
- Singh, Amar. 1947. "Let Patiala Lead the Panth to Glory". *The Liberator* (New Delhi, India), septiembre 21.
- Singh, Gurharpal. 2020. "The Control of Sacred Spaces: Sikh Shrines in Pakistan from the Partition to the Kartarpur Corridor". *Sikh Formations* 16 (3): 209-26. <https://doi.org/10.1080/17448727.2019.1593305>.
- Singh, Joginder. 2014. "Sikhs in Independent India". En *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, 1st ed, editado por Louis E. Fenech y Pashaura Singh. Oxford Handbook. Oxford University Press.
- Singh, Khushwant. 2004. *A History of the Sikhs: Volume 1: 1469-1838*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195673081.001.0001>.
- Singh, Kirpal. 1972. *The Partition Of The Punjab*. <http://archive.org/details/the-partition-of-the-punjab>.
- Singh, Pashaura. 2014. "An Overview of Sikh History". En *The Oxford Handbook of Sikh Studies*, 1st ed, editado por Louis E. Fenech. Oxford Handbook. Oxford University Press.
- Snehi, Yogesh. 2021. "Unit-5 Rise of Sikh Power". En *BHIC-112 Historia de La India-VII*. Universidad Nacional Abierta Indira Gandhi. <https://studymaterialzone.com/bhic-112-history-of-india-vii-c-1605-1750/>.
- Sood, Rakesh. 2022. "Managing the China, India and Pakistan Nuclear Trilemma: Ensuring Nuclear Stability in the New Nuclear Age". *Journal for Peace and Nuclear Disarmament* 5 (2): 262-80. <https://doi.org/10.1080/25751654.2022.2152953>.
- Sundar, Nandini. 2019. "Five Acres in Lieu of Citizenship". *The Wire* (Delhi), noviembre 15. <https://thewire.in/rights/ayodhya-verdict-supreme-court-vhp-restitution>.

- Tan, Tai Yong. 1995. "Assuaging the Sikhs: Government Responses to the Akali Movement, 1920–1925". *Modern Asian Studies* 29 (3): 655-703. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00014037>.
- The Indian Express. 2018. "Punjab Vidhan Sabha Passes Unanimous Resolution Demanding Corridor to Kartarpur Sahib". *The Indian Express* (Chandigarh), agosto 28. <https://indianexpress.com/article/cities/chandigarh/punjab-vidhan-sabha-passes-unanimous-resolution-demanding-corridor-to-kartarpur-sahib-5328164>.
- The Statesman. 2018. "Punjab Assembly Seeks Opening of Kartarpur Corridor". *The Statesman News* (Chandigarh), agosto 28. <https://www.thestatesman.com/cities/punjab-assembly-seeks-opening-of-kartarpur-corridor-1502678361.html>.
- The Times of India. 2020. *Dal Khalsa Writes to PM: Open Kartarpur Corridor*. (Chandigarh), noviembre 12. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/dal-khalsa-writes-to-pm-open-kartarpur-corridor/articleshow/79179689.cms>.
- The Times of India. 2025a. *All Sikh Takhts Important, but Akal Takht Supreme, Says Resolution at SGPC Meeting*. (Amritsar), agosto 6. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/all-sikh-takhts-important-but-akal-takht-supreme-says-resolution-at-sgpc-meeting/articleshow/123127276.cms>.
- The Times of India. 2025b. *Scripted: SGPC Member Questions Akal Takht Aug 6 Resolution*. (Amritsar), agosto 8. <https://timesofindia.indiatimes.com/city/chandigarh/scripted-sgpc-member-questions-akal-takht-aug-6-resolution/articleshow/123174704.cms>.
- The Times. 1947. *The sikhs*. diciembre 22. India Independence, The National Archives (WO 208/3811). <https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/indian-independence/outstanding-problems/>.
- The Tribune India. 2010. "Passage to Sri Kartarpur State to Take up Case with Centre". *The Tribune India* (Chandigarh), octubre 2. <https://www.tribuneindia.com/2010/20101003/punjab.htm#13>.
- The Wandering Pahadi, dir. 2021. *Kartarpur Corridor, Travel process for Indians*. Panjab. 20:39. https://www.youtube.com/watch?v=cfzZa0KtruE&ab_channel=TheWanderingPahadi.
- Thomas, Scott. 2005. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. 1st ed. Palgrave Macmillan.
- Thomas, Scott. 2010a. "Diplomacy and Religion". En *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.154>.

- Thomas, Scott. 2010b. "Diplomacy and Religion". En *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.154>.
- Thomas, Scott. 2013. "Religious Diplomacy: The Forgotten Tradition". En *Religion and Public Diplomacy*, editado por Philip Seib. Palgrave Macmillan.
- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, y Timothy Samuel Shah. 2011. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. 1st ed. W. W. Norton & Company, Incorporated.
- Troy, Jodok. 2008. "Faith-Based Diplomacy under Examination". *The Hague Journal of Diplomacy* 3 (3): 27. <https://doi.org/10.1163/187119108X378088>.
- Trudeau, Justin. 2024. "Statement by the Prime Minister on the Ongoing Investigation on Violent Criminal Activity Linked to the Government of India". Press Release. *Prime Minister of Canada*, septiembre 14. <https://www.pm.gc.ca/en/news/statements/2024/10/14/statement-prime-minister-ongoing-investigation-violent-criminal-activity-linked#:~:text=The%20Prime%20Minister%2C%20Justin%20Trudeau,of%20our%20citizens%20is%20paramount>.
- Ullah, Muhammad Saif, Ghulam Sarwar, y Umar Daraz. 2022. "Kartarpur Corridor: Redefining Security in South Asian Region". *Annals of Human and Social Sciences* 3 (III): 01-09. [https://doi.org/10.35484/ahss.2022\(3-III\)01](https://doi.org/10.35484/ahss.2022(3-III)01).
- United Nations, General Assembly. 2021. *Promotion of Interreligious and Intercultural Dialogue, Understanding and Cooperation for Peace*. A/RES/76/69. United Nations. <https://docs.un.org/en/A/RES/76/69>.
- United Nations, General Assembly. 2023. *Promotion of Interreligious and Intercultural Dialogue, Understanding and Cooperation for Peace*. A/RES/78/129. United Nations. <https://docs.un.org/en/A/RES/78/129>.
- UNITED SIKH MISSION y KARTARPUR SAHIB MARG COMMITTEE. 2011. "Proyect Report, KARTARPUR SAHIB MARG- PEACE CORRIDOR INDIA- PAKISTAN BORDER". SRI GURU NANAK FOUNDATION. PDF. [Cambiar para que el texto no esté todo en mayúsculas. Eliminar lo que dice PDF]
- Van Dyke, Virginia. 2009. "Van Dyke, Virginia. 2009. "The Khalistan Movement in Punjab, India, and the Post-Militancy Era: Structural Change and New Political Compulsions". *Asian Survey* 49 (6): 975-97. <https://doi.org/10.1525/as.2009.49.6.975>.
- Vázquez, Vela, María Fernanda. 2010. "Experiencias de violencia y sus narrativas. estado-nación y comunidad en India, 1980-2008". Tesis de Doctorado, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.. <https://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10000607>
- Vries, Hent de, y Lawrence E Sullivan, eds. 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Repr. Fordham Univ. Press.

- Wellman, David Joseph. 2016. "Religion and Diplomacy: Origins and Development of the Field". En *The SAGE Handbook of Diplomacy*. SAGE Publications.
- WION, dir. 2019. *Pakistan's Kartarpur Corridor Video Features Jarnail Singh Bhindranwale*. Video, 05:28. <https://www.youtube.com/watch?v=HBbQObcLRTE>.



Tele. Address :-
"SHIROMANI"

ੴ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਕੀ ਵਡਤਾ ॥



2553967
2553968
2553969

Fax :-0183-2553919

Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee,

Teja Singh Samundri Hall, SRI AMRITSAR.

No.....

AMRITSAR.....

9-2-06

MEMORANDUM

1. SIKH REFERENCE LIBRARY:- The wounds inflicted on the Sikh psyche by the action of Indian Army on Sri Harmandir Sahib complex in 1984 could have been healed with the passage of time, but the plunder of rich literary treasure from Sikh Reference Library housed in Sri Darbar Sahib complex, by the Indian Army has rubbed salt into these wounds to render them pestering beyond any healing. What has pained us the most is the casual manner in which the Govt. of India has dealt with our earnest repeated requests to restore the same to S.G.P.C. Based on information from some reliable and intimate sources, this office has narrated the sequence of how this treasured material was first taken to Youth-Hostel Amritsar, catalogued and then consigned to unknown destination. The return of library accession registers by the govt., which bear the coding of CBI, goes to prove our above assertion and speaks in confirmation of our claim to the large-bulk of religious literature having been taken away.

It is only due to the sincere intervention of Hon'ble Prime Minister of India S. Manmohan Singh Ji on our request when he visited Sri Harmandir Sahib on Sep. 1, 2004 that the probing agencies made a showing of some interest but what our persistent correspondence and efforts have achieved in long 21 years, is a cruel joke in the form of a letter from Superintendent Police C.B.I. New Delhi admitting to the possession of a few trivial articles, which ridiculously we have never claimed for, in our list sent to the Govt., detailing the items having been taken away. It is, indeed, intriguing to see, what actually, holds the Govt. back from returning this research treasure carried on papers only which, if returned, can not pose any security threat.

In view of the position explained above you are again requested to look into the matter and order the restoration of items taken away from Sikh Reference Library, which would be in the larger interest of the entire Sikh community.

2. REDESIGNING THE 5TH AND 6TH PHASES OF CORRIDOR:- In the aftermaths of infamous action of Indian Army on Sri Harimandar Sahib complex in 1984 and thereafter the so called operation "Black Thunder" thousands of residential and commercial properties were bulldozed to provide corridor around the shrine, the first four phases of which have already been completed. But it is regretted that the most important phases i.e. 5th and 6th are yet to be touched for lack of requisite funds. In view of the inflow of millions of devotees and tourists, the problems like landing, parking, landscaping etc. are being faced. The office of the SGPC, the apex representative religious organization of the Sikhs and the managing body of historical Sikh shrines in Punjab, Haryana, Himachal Pradesh and Chandigarh particularly being the management of Sri Harimandar Sahib, Amritsar, is thronged with the calls and representations suggesting the redesigning of the 5th and 6th phase of the corridor keeping in view the facilities of devotees and tourists. You are, therefore, requested to kindly have the same redesigned in consultation with the SGPC taking its representatives on the panel to be given the assignment and sanction sufficient funds



Tele. Address :-
"SHIROMANI"

ੴ ਸਾਹਿਬੁ ਜੀ ਕੀ ਫਤਹੁ ॥

2553958
2553959
Fax :-0183-2553919



Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee,

Teja Singh Samundri Hall, SRI AMRITSAR,

AMRITSAR.....

No.....

3. PUNISHMENT TO THOSE RESPONSIBLE FOR SIKH CARNAGE 1984:-
Thousands of Sikhs were massacred in November 1984 and their houses and properties were burnt to ashes. Nearly 3000 Sikhs were hacked, butchered and burnt alive in Delhi alone not sparing the women and children even. Right from 1984 onward these affected families have been running from pillar to post demanding severe punishments to those who are responsible for the carnage of their families and loss to their properties. The formation of committees and commissions by the Govt. have failed to give them the justice. The recent financial package by the Govt. no doubt is a step in the right direction but no amount of money is sufficient until and unless the guilty are put behind the bars and severe and exemplary punishments are awarded to them.

4. PILGRIMAGE BUSES:- It is a very welcome decision of India and Pakistan Govts to launch a pilgrimage bus service between Amritsar to Lahore and Amritsar to Nankana Sahib. It is a long awaited step towards the long cherished desire of the Sikh community to have an unrestricted access to their shrines. Already a bus service exists between the two neighboring countries but as the bus under reference would be exclusively for the pilgrimage to Sikh shrines, it is desired by the Sikh community that instead of Government or any Govt. agency managing the affairs, the Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, Sri Amritsar be entrusted upon the management of the pilgrimage buses. We also request that the entry system be made easy and provided at Amritsar as the intending pilgrim from Amritsar should not be compelled to travel from Amritsar to Delhi and back (1000 km) to travel to Lahore and Nankana Sahib hardly a 100 Kms.

5. TURBAN IN FRANCE: - The turban, as you know, is not merely a religious symbol of the Sikhs but a symbol of their independent and distinct identity too which has long been asserted and acknowledged throughout the world. The Sikh community takes light and guidance, in determining their way of living, from their Holy Scripture i.e. Sri Guru Granth Sahib Ji which ordains the Sikhs to keep their appearances intact. They are required to keep their beards and hair untrimmed/unshorn and wear turban. A number of quotations can be cited from Sri Guru Granth Sahib Ji to this effect. The Sikh students studying in the Govt. Schools in France have been denied admission with their turbans and without caring for the resentment and appeals from all over the world with special mention to Govt. of India, have been shown the door. The Sikhs, you know, have proved their loyalty, integrity, bravery, commitment as well as their existence as law abiding and hard working community. So much so they have fought defending France in the World-War with their turbans on their heads. Sikh history is replete with such examples where the Sikhs have preferred getting their heads being chopped off than allowing any tyrant or so called ruler touching their hair and turban. I would, therefore, request you on behalf of the entire Sikh community to press upon the Govt. of France to withdraw the restriction imposed upon the Sikh students in the Govt. Schools of France.



Tele. Address :-
"SHIROMANI"

ੴ ਸਾਹਿਬੁ ਜੀ ਕੀ ਫਤਹੁ ॥



2553967
2553968
2553969



Fax :- 0183-2553919

Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee,

Teja Singh Samundri Hall; SRI AMRITSAR.

No.....

AMRITSAR.....

founder of Sikh religion. They are not merely the places of worship but a history concretized which we owe to the next generations. But due to lack of maintenance, repair and renovation, we are going to lose them for which we shall be answerable to the future generations. To resume the conducting of daily services at these shrines and proper upkeep and maintenance, we request you to kindly get permission to SGPC for deputing Granthis and Sewadars with long term visas and also Kar Sewa of these shrines and also allow a jatha of at least 100 pilgrims to these shrines in consultation with the Govt. of Bangladesh.

7. CORRIDOR TO GURDWARA SRI KARTARPUR SAHIB :- Gurdwara Sri Darbar Sahib, Kartarpur Sahib situated in Pakistan, is a historical Sikh Shrine where Sri Guru Nanak Dev Ji, the founder of Sikh religion, tilled his agricultural land, symbolizing the dignity of hard earned bread before leaving for his heavenly abode anointing Bhai Lehna Ji as SriGuru Angad Dev Ji, the second Sikh Guru. The said shrine is situated so close to the Indo-Pak border that it can be seen without binoculars standing on the border line. This shrine has already been opened to the pilgrims visiting other Sikh shrines of Pakistan. It is the earnest desire of the entire Sikh community that a corridor, to the said shrine, be provided enabling the devotees to have an access to this historical shrine. Kindly take up the matter with the Govt. of Pakistan and get the corridor allowed.

8. THE SIKH SHRINES IN AFGHANISTAN :- A considerable damage was done to Gurdwaras in strife torn Afghanistan, especially because Taliban, taking advantage of a strong build structures of Sikh Gurdwaras, allegedly carried out their fighting operation from the Gurdwaras, with the result that the American shelling was said to have been mostly targeted to these shrines. The Sikh Diaspora in general and the Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee in particular, feels strongly concerned about the earliest repairs/ reconstruction of these Sikh shrines in Afghanistan. Kindly take up the matter with Govt. of Afghanistan to allow SGPC, the apex representative religious organization of the Sikhs to undertake KARSEWA of these Shrines. Also please allow a delegation to these Shrines to assess the loss as well as requirements.

9. SIKH REPRESENTATIVE ON FILM CENSOR & TEXT BOOK BOARD:- The Sikhs have made innumerable sacrifices and fought tooth and nail to win freedom to India and then defending its frontiers from the invaders. They have always been front runners so far as agriculture, industry, business and sports are concerned. But it is regretted that since independence they have been projected as an object of mockery in the feature films as well as T.V. serials and their history, culture & character has been distorted and tarnished. Even the revered Sikh Gurus have not been spared in the books and materials prescribed for the students. The repeated requests and representations to the Govt. have failed to have the desired effect. Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee requests to the Govt. of India to have a representatives of the Sikh community on the panels and censor boards for films, T.V.