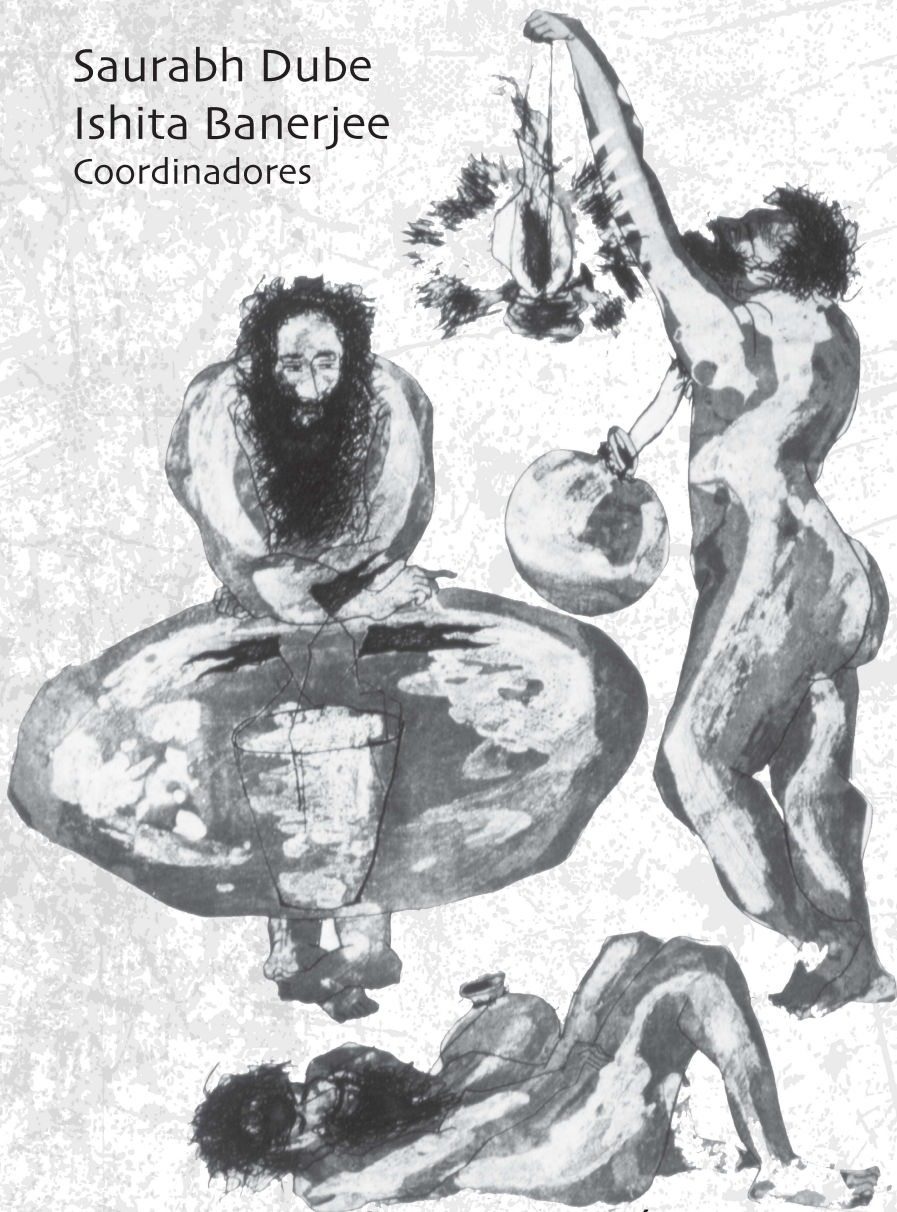


Otras modernidades

Historias, culturas, identidades

Saurabh Dube
Ishita Banerjee
Coordinadores



EL COLEGIO DE MÉXICO

OTRAS MODERNIDADES
HISTORIAS, CULTURAS, IDENTIDADES

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

OTRAS MODERNIDADES
HISTORIAS, CULTURAS, IDENTIDADES

Saurabh Dube
Ishita Banerjee
(coordinadores)

 EL COLEGIO
DE MÉXICO

954.035

Or888

Otras modernidades : historias, culturas, identidades / Saurabh Dube, Ishita Banerjee, coordinadores. -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.
386 p. ; 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas
ISBN 978-607-462-300-0

1. India -- Civilización -- Siglo XX. 2. Asia -- Civilización -- Siglo XX. 3. Civilización moderna -- Siglo XX. I. Dube, Saurabh, coord. II. Banerjee-Dube, Ishita, coord.

Primera edición, 2011

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-462-300-0

Impreso en México

ÍNDICE

1. Otras modernidades: introducción
Saurabh Dube 11

PRIMERA PARTE IMPLICACIONES IMPERIALES

2. La extraña muerte de un ideal imperial: el caso
de *civis Britannicus*
Mrinalini Sinha 49
3. ¿Puede comenzar la poscolonia?: la desprovincialización
de Assam
Bodhisattva Kar 69
4. Los males de la modernidad: el brote
de la fiebre de Burdwan
Rohan Deb Roy 91
5. El *mofussil* y lo moderno: los indiscretos encantos
de Kangal Harinath
Atig Ghosh 113

SEGUNDA PARTE EXPLORACIÓN DE LAS POLÍTICAS

6. Minoría y modernidad: B.R. Ambedkar y la política *dalit*
Anupama Rao 135
7. La religión de Gandhi
Ajay Skaria 159

8. Efectos apocalípticos: cuestiones sobre la globalización y el islam
Faisal Devji 179
9. Un modelo para la modernidad nacional: la política en Pakistán
Ian Bedford 203

TERCERA PARTE
CULTURAS CRÍTICAS

10. Maduración con la Tierra: madurez y modernidad en el sur de India
Anand Pandian 225
11. Los sentidos modernos: de los seres, los ciudadanos, los nacionales y los sujetos
Véronique Bénéï 243
12. El cuerpo oculto del intelectual: las emociones y el estado anímico en la planificación familiar
Kalpana Ram 261
13. La antro-po-lógica: paradigmas de la identidad moderna
Townsend Middleton 285

CUARTA PARTE
ARTES INQUIETANTES

14. La publicidad en India: genealogías del individuo consumidor
Arvind Rajagopal 307
15. Improvisaciones arquitectónicas: el diseño y la modernidad en la India poscolonial
Jaideep Chatterjee 325

16. Cómo hacer moderno el arte: reconsideración del modernismo artístico en India <i>Sanjukta Sunderasan</i>	347
17. Melodías modernas: música, voz, modernidad <i>Ishita Banerjee</i>	371
Colaboradores	385

1. OTRAS MODERNIDADES

Introducción

*Saurabh Dube*¹

¿Cuál es la relación entre India y la modernidad? ¿La modernidad es nueva para India, y comprende la transformación —apenas ocurrida en décadas recientes— de una sociedad tradicional y aparentemente intemporal, por medio de las redes mundiales de la banca y la industria, la migración y la información, el comercio y la tecnología? ¿O distintos grupos del subcontinente indio participaron en diversas modalidades en los procesos de modernidad en un periodo mucho más prolongado? En resumen, ¿cómo debe entenderse la modernidad misma y qué formas han tomado sus expresiones en India?

APROXIMACIÓN A LA MODERNIDAD

Plantear preguntas de este modo significa reconocer que tanto en el pensamiento cotidiano como en el académico, ser moderno y representar a la modernidad aparecen una y otra vez como la superación de la tradición, como una ruptura con lo anterior. De hecho, incluso la literatura académica, literaria y política que argumenta en favor de la coexistencia de lo tradicional y lo moderno, lo hace considerando ambos terrenos como dominios discretos, que son considerados, entonces, en sus diversas interacciones. Todo ello se basa en poderosas imágenes controvertidas y viscerales de la tradición y la modernidad. Por poner algunos ejemplos, tenemos, entre las formas arquitectónicas, chozas de adobe versus edificios de gran altura; en las artes escénicas, ritmos folclóricos ver-

¹ Con la colaboración de Atig Ghosh.

sus extravagancias electrónicas; en los espacios culturales, India versus Europa, y, en general, costumbres inmutables versus tecnología transformadora. Semejantes imágenes e ideas tienen densos atributos mundanos u ontológicos.

En realidad, hay más que agregar, puesto que tanto en los lugares comunes como en las concepciones académicas, la modernidad suele proyectarse en forma incisiva tanto como la condición de *ser* moderno que se originó en “Occidente” y se trasladó después al “resto”, como su proceso de *hacerse* modernos. Si el saber sobre los orígenes de la modernidad insiste en una ruptura radical con todo lo que es premoderno, semejante ruptura se inaugura, en primer lugar, en un Occidente imaginario aunque tangible. Sólo después de esta ruptura primordial, la modernidad se enmarca como un paulatino despliegue en el tiempo y el espacio; despliegue que se propaga en mundos que entonces se transforman en su imagen (europea) y su estela (occidental). Sin poder asegurarlo, este escrito parece haberse logrado en manos de pocas personas (aunque influyentes), con el advenimiento del posmodernismo y la posmodernidad.

Sobra decirlo, la simplicidad de estas líneas es seductora. No obstante, la simplicidad, la historia y la seducción también revelan la forma en que los sujetos sociales del mundo entero viven hoy en día. Lo que lleva a la pregunta: ¿Cuáles son las condiciones, las limitaciones y las posibilidades de la modernidad —y lo moderno— en los contextos contemporáneos? *Otras modernidades* plantea y aborda dichas preguntas. Sobre todo, analiza a fondo la comprensión previa y heredada de la modernidad, que se basa en proyecciones modulares prefiguradas de lo tradicional y lo moderno, de lo que no es Occidente y de Occidente. De hecho, el volumen aborda formaciones particulares, aunque ya mundiales, de la modernidad, siempre sobre la base de toda una gama de experiencias en el sur de Asia.

DESPLIEGUE DE LA MODERNIDAD

En la actualidad, los intelectuales podrían conceder con facilidad que lo moderno y la modernidad son categorías de gran imprecisión, elaboradas de diversas maneras, y discutidas amarga y prolongadamente. No obstante, la modernidad y lo moderno —así como lo posmoderno y la

posmodernidad— siguen considerándose en los ámbitos intelectuales en gran parte como conceptos cuya validez o invalidez se deriva de posturas políticas u opiniones intelectuales particulares. Este proyecto tiene como premisa, por el contrario, el reconocimiento de que la modernidad es a la vez un concepto y una entidad de dimensiones mundiales. Registra, además, que si bien todos los conceptos-entidad con una carrera social tangible deben tener múltiples avatares que varían de contexto en contexto y en el transcurso del tiempo, esto resulta cierto, en particular, en relación con la modernidad y lo moderno.

Lo anterior significa que *Otras modernidades* se caracteriza por imperativos gemelos y contrastantes. Por un lado, la obra registra las graves limitaciones de los intentos de definir, delinear y delimitar la modernidad, que se postulan a sí mismos como los portadores de la última palabra sobre el tema. Por el otro, su visión de la modernidad no es egocéntrica ni está desprovista de marco contextual, como una partida provisoria que los académicos y los actores podrían entonces revestir, de modo estratégico, de sentido y propósito para sus propios fines. En conjunto, el volumen aborda y entiende la modernidad como un concepto-entidad contradictorio y controvertido —que, a pesar de haber sido tan sólo celebrado por muchos y descartado por otros, sigue teniendo una curiosa fuerza combativa en las autoapreciaciones populares y en las distintas agendas políticas.

El libro busca, así, evidenciar críticamente una serie de ardides, aunque al mismo tiempo se compromete —con cuidado y prudencia— con dichas tretas. Nuestro propósito se sustenta en el reconocimiento de que no hay una condición monolítica del ser moderno. Para empezar, ni siquiera en Europa/Occidente. Aunque el discurso de la modernidad se ha expresado siempre en términos de coherencia interna y unidad inherente, sus procesos han comprendido, en efecto, historias diversas y contradictorias. Reconocer este hecho ayuda a realizar dos tareas simultáneas: tomar en serio las imperiosas demandas centrales de los discursos de la modernidad, y hacer hincapié en las confusiones y los márgenes que apuntalan el mundo moderno. De este modo, el volumen pretende sostener un espejo, por así decirlo, ante la máscara de la modernidad como una saga potente y penetrante de progreso, sin perder de vista la verdad de que entre los sujetos sociales hay exigencias para el progreso en forma de tejidos de creencia, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia.

Otras modernidades explora, de esta manera, las accidentadas rutas que han caracterizado a los procesos en curso del constituirse de la modernidad y las articulaciones de lo moderno en el sur de Asia, su pasado y su presente. Para empezar, las aspiraciones de volverse moderno y las exigencias de ser moderno han sido cruciales para los universos cotidianos en el subcontinente hace ya algún tiempo. Por una parte, tal resiliencia está vinculada a amplias proyecciones de la modernización social y política. Por la otra, los deseos de volverse/ser moderno —entendido como identidad y concepto— están fusionados con diversos índices de autoapreciación cotidiana, algunos de los cuales pueden detectarse con facilidad, mientras que otros son más imperceptibles. De ahí sólo se infiere que los propios procesos de la modernidad están sustentados en su interconexión con dicha mirada de otros tropos de autocreación.

El presente volumen rastrea las redes y los procesos mediante los cuales las instituciones y los seres modernos —las unas insinuadas en los otros— se han habilitado y expresado en el subcontinente, implicando siempre los significados y las prácticas de los individuos de la modernidad. Aquí han de encontrarse percepciones y acciones que son individuales y colectivas. Éstas emergen entrelazadas con ámbitos de la vida cotidiana como, por ejemplo, la medicina y la religión, el sexo y el poder, la educación y el consumo, la estética y la publicidad. Y revelan, además, las versátiles expresiones de lo moderno —una fuerza resistente implicada en las conceptualizaciones cotidianas de la colonia y la cultura, la ideología y la identidad, el tiempo y el espacio, el Estado y la nación—. En síntesis, todas las contribuciones exploran las articulaciones cotidianas de la modernidad en el sur de Asia y más allá, puesto que están densamente entretrejidas en la vida íntima de lo popular y lo político en el subcontinente.

Todo esto depende de al menos tres tareas fundamentales que en *Otras modernidades* se realizan en diferentes registros. En primer lugar, está la urgencia de pensar a partir de la dicotomía de lo tradicional y lo moderno, así como sus implicaciones críticas. Al mismo tiempo, realizar esta tarea no consiste sólo en rechazar la posición contraria como error analítico; por el contrario, es entender las razones de la opinión y la persistencia de la antinomia. En segundo lugar, dar este paso sienta las bases para que el volumen explore la modernidad, reconociendo que ésta abarca procesos del pasado y el presente conformados no sólo por el

moderno individuo occidental, sino por los diversos individuos de la modernidad —incluyendo, en particular, los términos de autorrealización de las diferentes clases y comunidades en India—. En tercero y último lugar, este trabajo busca desentrañar las diversas texturas y los muchos matices de las experiencias de la modernidad en el subcontinente, al mismo tiempo que plantea preguntas críticas relativas a las manifestaciones plurales y las controversias clave de lo moderno en el sur de Asia.

Se comentó antes que las formaciones de la modernidad han sido siempre mundiales, aun siendo, de suyo, particulares. De ahí que *Otras modernidades* no deslinde las consideraciones de India de las de Europa, las de la colonia de las de la metrópoli, o las de no-Occidente de las de Occidente. La obra desiste, asimismo, de separar simplemente el presente del pasado, el poder de la cultura, la emoción de la razón, la política de la religión. En cambio, esta introducción y los capítulos subsiguientes reúnen estos diferentes dominios como partes de esferas de mutua exploración y explicación.

Es en estos (diversos) sentidos, entonces, que este volumen se sirve —y va más allá—, tanto explícita como implícitamente, de las distintas divergencias en los recientes debates en torno a la modernidad. Tengo presentes estudios que exploran de diversas maneras temas relativos a la modernidad/las modernidades “coloniales”, “múltiples”, “alternativas” y “tempranas”.² Tengo en mente asimismo obras que enfocan diferentes articulaciones de la modernidad, ya enraizadas históricamente, ya expresadas culturalmente.³ La cuestión es que *Otras modernidades* retoma y extiende a su manera dichas preocupaciones. Para empezar, el volumen

² Los escritos sobre la modernidad/las modernidades “coloniales”, “múltiples”, “tempranas” y “alternativas” incluyen, por ejemplo, Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999; Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi/Nueva York, Social Science Press/Berghahn Books, 2005; *Daedalus*, número especial: *Early Modernities*, núm. 127 (3), 1998; *Daedalus*, número especial: *Multiple Modernities*, núm. 129 (1), 2000, y Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.

³ Véase, por ejemplo, Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007; Amanda J. Weidman, *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Postcolonial Politics of Music in South India*, Durham, Duke University Press, 2006; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke

aborda las múltiples articulaciones de la modernidad registrando la contingencia, la contradicción, la controversia y la polémica, tal como pueblan el enrevesado núcleo de los mundos modernos. Cada uno de los términos, las texturas y las transformaciones de la modernidad —y lo moderno— aparece en este trabajo marcado tanto por el poder como por la diferencia; tanto por la autoridad como por la alteridad; tanto por

University Press, 2004; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997; Paul Gilroy, *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995; Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2007, y Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000. Véase también Anand Pandian, *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*, Durham, Duke University Press, 2009; Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009; Ajantha Subramanian, *Shorelines: Spaces and Rights in South Asia*, Stanford, Stanford University Press, 2009; Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Michael Saler, “Modernity and enchantment: A historiographic review”, *American Historical Review*, núm. 111 (3), 2006, pp. 692-716; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Ritu Birla, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2009; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, Chicago University Press, 2002; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, y Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, Duke University Press, 2003.

lo dominante como por lo subalterno. Este procedimiento académico se apega, finalmente, a las articulaciones específicas de la modernidad, aunque sin dejar de lado en ningún momento sus implicaciones cruciales; sin cosificar ni lo uno ni lo otro, sino considerando críticamente sus expresiones diarias y sus configuraciones cotidianas, tal como se presentan en la realidad. Huelga decir que dichas disposiciones respecto de la modernidad van a aclararse en las siguientes páginas.

DESCIFRAMIENTO DE LA MODERNIDAD

No hace mucho tiempo, dos antropólogo historiadores escribieron: “Quizás la mayor virtud de la reciente preocupación académica occidental por la posmodernidad sea lo que ha revelado acerca de la propia ‘modernidad’”.⁴ No obstante, aun cuando Jean y John Comaroff hicieron esta evaluación, es posible que estuvieran adelantándose a su tiempo, puesto que en las dos décadas que siguieron a su diagnóstico ha habido consideraciones críticas incluso más extensas, más bien distintas, de la modernidad. No es sólo que una diversidad de académicos haya tenido acceso a los efectos y la influencia del giro lingüístico y las preocupaciones posmodernas en las ciencias sociales, e incluso los haya excedido. Está también el que variados temas en torno a la modernidad han sido estudiados y descifrados como parte de un cuidadoso cuestionamiento de las categorías y las entidades presupuestas en las distintas, aunque típicas, maneras de actuar y de entender en los mundos contemporáneos. En su conjunto, como Akeel Bilgrami lo plantea, “el amplio debate de las últimas décadas en múltiples disciplinas vinculadas entre sí”, retomando ideas e ideologías heredadas, forma parte de “nuestras pretensiones intelectuales de entendernos a nosotros mismos, en particular de nuestros afanes por alcanzar una percepción más o menos precisa del sentido en que pertenecemos a una época correctamente descriptible como nuestra ‘modernidad’”.⁵

⁴ Jean y John Comaroff, “Introduction”, en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. xi.

⁵ Akeel Bilgrami, “Occidentalism, the very idea: An essay on the enlightenment and Enchantment”, <http://3quarksdaily.blogspot.com/3quarksdaily/2008/09/occidentalism-t.html>, consultado el 19 de noviembre de 2010.

Esto significa que las preguntas por la modernidad han rebasado crecientemente los límites de la deducción (puramente) discursiva, el formalismo académico y la abstracción a priori.⁶ Se ha subrayado, en cambio, el hecho de que si la modernidad conlleva de manera incisiva una idea, un ideal y una ideología, implica asimismo la articulación de distintos procesos históricos a lo largo de los últimos siglos. Ha habido, de hecho, un acucioso reconocimiento de las expresiones divergentes de la modernidad y de los indicios contendientes de lo moderno —acuñado por pasados particulares, definido por proyectos de poder y moldeado por la salvedad del progreso—. Como resultado, las formaciones de la modernidad han revelado ser procesos contradictorios y contingentes de cultura y control; historias accidentadas y controvertidas de significación y maestría —en su constitución, su sedimentación y su elaboración—. Por una parte, es dentro de esta contradicción y contingencia donde las jerarquías constitutivas de la modernidad y las oposiciones formativas se enmarcan y elaboran. Por otra parte, estos procesos no son procedimientos desprovistos de sujeto y emergen, en cambio, como expresión de los sujetos y de la modernidad —y no sólo de los sujetos modernos—, que son no occidentales y occidentales. Volveré sobre estos temas.

Por lo pronto, vale la pena detenerse un poco más en las ambigüedades que rodean el concepto-entidad de la modernidad. En no escasa medida, la nebulosidad se deriva de la manera en que la modernidad suele elidirse con la modernización (y, otras veces, plegarse en el modernismo). Como es bien sabido, la noción de modernización, tal como la expresan sus diferentes teóricos/teorías, se refiere a proyecciones modulares de transformación(es) material(es), organizativa(s) y tecnológica(s) —así como económica(s), política(s) y cultural(es)—, visualizadas sobre todo en el espejo del desarrollo occidental. Sociedades distintas, ordenadas con frecuencia jerárquicamente, son vistas como exitosas (o fallidas) en su evolución a partir de su estado tradicional (o premoderno), a lo largo de etapas de sucesión lineales, para volverse arenas modernizadas (o capitalistas).⁷ Ahora bien, los esquemas simplistas paso a paso y los

⁶ Para consultar un amplio debate de las ideas comentadas en este párrafo, véase Saurabh Dube, “Critical crossovers: Cultural identities, postcolonial perspectives, and subaltern studies”, en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *The Sage Handbook of Identities*, Londres, Sage, 2010, pp. 136-137.

⁷ Las declaraciones especialmente influyentes al respecto incluyen a W.W. Rostow,

modelos reduccionistas totalizadores de las teorías de la modernización han sido siempre demasiado tendenciosos.⁸ Y han sido también, así, cuestionados con determinación y rechazados con firmeza por intelectuales críticos desde hace ya algún tiempo.

No obstante, los motivos de la modernización han tenido también, en esencia, una gran resonancia, se han elidido fácilmente con los mapeos de la modernidad, de modo tal que uno apuntala a otro.

¿Por qué habría de ser éste el caso? Para empezar, como ya se señaló, una característica decisiva en los discursos dominantes de la modernidad occidental se vincula con que conciben el fenómeno marcado por una ruptura con el pasado, una ruptura con la tradición, un trascender lo medieval. Al respecto ha habido en juego, por supuesto, densas historias y afirmaciones contradictorias que conllevan tendencias antagónicas de las tradiciones de la Ilustración, la contra-Ilustración y la post-Ilustración, temas todos ellos que he descubierto en otra parte.⁹ Ocurre, al mismo tiempo, que para la segunda mitad del siglo XIX (mediante las proyecciones y las estrategias del progreso histórico-teológico, las etapas de la civilización y los esquemas evolucionistas sociales) un exclusivo Occidente se volvió gradualmente espejo para las figuraciones de la historia universal. En cuanto conocimiento mundano, orientado no sólo a ordenar sino, a la vez, a rehacer el mundo, estas nítidas propuestas y sus supuestos formativos se adentraron en la vida de los sujetos históricos —esparcidos formidablemente como medios de abordar y modos de aprehender los mundos sociales— y han aparecido instituidos por igual como tejidos afectivos y texturas de experiencia en la arena cotidiana. En este escenario, los proyectos de modernización destilaban, en reali-

The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; David E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

⁸ Reconozco que las reevaluaciones de la modernización han hecho hincapié en el lugar de la “tradición” en las elaboraciones del “desarrollo”, por ejemplo. Pero semejantes comprensiones continúan basándose en las perdurables oposiciones —y patrones teológicos— de los discursos de la modernidad.

⁹ Saurabh Dube, “Anthropology, history, historical anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, en particular las pp. 6-7. He comentado los pasados complejos (en la historia intelectual europea) del término “moderno” y su fácil rendición a la categoría “modernidad” (en relación con contextos tercermundistas) en Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010, pp. 15-17.

dad, los diseños de la modernidad; el agresivo supuesto de que esta última mantenía en su lugar el esquemático pronóstico de la primera. Tomados en su conjunto, los discursos de la modernidad y las teorías de la modernización, entrelazados inextricablemente, han articulado un Occidente/Europa imaginario —aunque tangible—, distendido y agrandado como historia, modernidad y destino para cada sociedad, cada cultura y cada persona.

Pero no termina aquí el asunto. Más allá de las representaciones de rutina, en las arenas estética, artística e intelectual, consideradas cada una en sentido amplio, la modernidad ha aparecido muchas de las veces íntimamente asociada con su consanguíneo (o primo conceptual), el modernismo. Ahora bien, el modernismo es también un término muy contencioso que se deriva necesariamente del carácter controvertido y contradictorio de las tendencias que describe. Al respecto se encuentran movimientos culturales, estilos y representaciones —que se remontan a mediados del siglo XIX y alcanzan nuestros días—, que se han expresado y representado de muy diversas maneras en diferentes partes del mundo. De acuerdo con Theodor Adorno, el modernismo es una categoría sobre todo “cualitativa”, y no meramente “cronológica”:¹⁰ pero ocurre asimismo que el afán interno de los modernistas por trascender el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro han sido de suyo heterogéneos. De diversas maneras, se han involucrado y han cuestionado, han tenido acceso y han rebasado el pensamiento ilustrado y la tradición romántica, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia de la superficie y la profundidad tonal, las representaciones occidentales y la narrativa precolonial, la certidumbre de la ciencia y la presencia de Dios, la autoridad gubernamental y la política popular.¹¹

Por una parte, desde la afirmación de Charles Baudelaire de lo “efímero” y lo “fugaz” hasta el repudio modernista del realismo y la réplica en favor de la discontinuidad y la perturbación, así como desde la invitación de Ezra Pound al arte a “hacer lo nuevo” hasta las múltiples manifestaciones de los modernismos que fluyen desde mediados del siglo XX (e incluso

¹⁰ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005, p. 218.

¹¹ Un paralelo aquí es la manera en que tendencias opuestas del conocimiento moderno —definidas como del racionalismo y el historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, y lo progresista y lo romántico— pueden combinarse a menudo en la práctica intelectual, llevando a contradicciones, disputas, ambivalencias y excesos. Dube, “Anthropology, history, historical anthropology”, pp. 10-15; véase también Dube, *After Conversion*.

antes), una característica clave de estas tendencias culturales ha sido la de subrayar la diferencia entre el presente contemporáneo y las épocas pasadas. Por otra parte, como lo comenta Peter Childs, el modernismo ha implicado siempre “tendencias paradójicas, si no es que opuestas, respecto de las posiciones revolucionarias y reaccionarias, temor a lo nuevo y alegría ante la desaparición de lo viejo, nihilismo y entusiasmo fanático, creatividad y desesperación”.¹² Ahora bien, reunir los discursos de la modernidad y las articulaciones del modernismo no consiste sólo en rastrear los modos distintos —aunque traslapados— en que cada uno ofrece un cese y una superación del pasado. Es también reconocer que las contradicciones y las controversias constitutivas del(de los) modernismo(s) pueden sostener en alto un espejo ante las características y las contingencias conectadas de ese intenso universal de los universales dominantes: la modernidad.

Abordar de este modo los embrollos entre la modernidad, el modernismo y la modernización, en donde ninguno está simplemente plegado en el otro —si bien sus mutuas vinculaciones son bien sabidas—, podría tener consecuencias críticas. Sobre la base de mis propias propuestas anteriores, la modernidad se considera ahora no sólo como una idea y una ideología poderosas, sino también como portadora de historias heterogéneas y procesos plurales.¹³ Estos procedimientos y figuraciones se remontan a los cinco últimos siglos y se entrelazan de manera crítica, en forma tal que tanto los modelos de la modernización como los movimientos del modernismo aparecen como componentes esenciales —si bien partes reducidas— en la vasta articulación de la modernidad. El fenómeno tiene al menos dos caras, cada una insinuada en la otra.

Por un lado, son constitutivos de la modernidad —como parte de un retrato familiar—, procesos de la razón y de la ciencia, de la industria y de la tecnología, del comercio y del consumo, del Estado-nación y del sujeto-ciudadano, de las esferas públicas y de los ámbitos privados, de la(s) religión(es) secularizada(s) y del(de los) conocimiento(s) desencantado(s). Cabe subrayar que es necesaria la vigilancia respecto al interminable despliegue de estos desarrollos como historias heroicas. En vez de cuentos teológicos sobre la marcha de la modernización/modernidad, dichas historias deben ser, en efecto, desentrañadas como narrativas más

¹² Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 17.

¹³ Véase, por ejemplo, Dube, *Stitches on Time*; Dube, *After Conversion*, y Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*.

accidentadas, del mismo modo que los modelos de modernización se consideran parte de los protocolos de la modernidad. Por otro lado, aunque esto suele pasarse por alto, en el núcleo de la modernidad también hay procesos de imperios y colonias, raza y genocidio, fe, que resurgen y tradiciones enquistadas, regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, seducciones del Estado y encantamiento de lo moderno. Las lecciones aprendidas por la —de la— naturaleza dividida, de dos caras, del modernismo adquieren relevancia al respecto. Esto significa que así como la modernidad ha sido representada sin cesar dibujando una trayectoria singular perfecta, sus principales procedimientos han sido contradictorios, contingentes y controvertidos: protocolos articulados de manera persistente, aunque también ellos mismos dislocados.¹⁴

Son precisamente estos procedimientos los que emergen expresados por los sujetos de la modernidad. Me refiero a actores históricos que han participado activamente en los procesos de la modernidad: actores sociales que han sido *sujetos de* estos procesos, así como los *sujetos que moldearon* dichos procesos. En los últimos siglos, los sujetos de la modernidad han incluido, en el sur de Asia, por tomar sólo algunos ejemplos, a los artesanos, los campesinos y los trabajadores que han articulado de diversas maneras los procesos de la colonia y la época posterior a ella; en las Américas, comunidades indígenas bajo los regímenes colonial y nacional; pueblos de ascendencia africana, no sólo en aquel continente sino también en diferentes diásporas en el mundo entero y, de hecho, hombres y mujeres subalternos, marginales y de la élite en escenarios no occidentales y occidentales. No es de sorprender que estos sujetos hayan registrado, entre sus medidas y sus significados, las contradicciones, las controversias y las contingencias formativas de la modernidad.¹⁵

Todo esto a fin de subrayar también la importancia de los afectos y la subjetividad —por tanto tiempo privilegiados en el(los) modernismo(s)—, en las exploraciones de la modernidad. Así ha de hacerse, y ha de evitarse considerar el(los) afecto(s) como lo Otro reprimido de lo moderno, o entender al(a los) sujeto(s) como los seres soberanos.¹⁶ Huelga decir que se-

¹⁴ Dube, *Stitches on Time*, en particular la p. 11.

¹⁵ Saurabh Dube, “Modernity and its enchantments: An introduction”, en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 1-43.

¹⁶ Sobre el tema de los sentimientos, me pareció esclarecedor William Mazarella, “Affect: What is it good for?”, en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*, pp. 291-309.

mejantes medidas son relevantes para desentrañar los procedimientos de la modernidad. En primer lugar, es bien sabido que las concepciones de la modernidad suelen proceder visualizando el fenómeno en la imagen de los sujetos modernos (por lo general, implícitamente, hombres) europeos y euroamericanos.¹⁷ Estoy indicando, por el contrario, lo inadecuado de integrar al *sujeto moderno* con el *sujeto de la modernidad*. ¿Sucede acaso que mi articulación de los sujetos de la modernidad extiende provechosamente el rango de abordajes de la modernidad y sus participantes? Más aún, la mía no es la afirmación cronológica de que todos los que viven en la era moderna cuentan como sujetos modernos. Puesto que los sujetos de la modernidad han revelado, una y otra vez, que hay distintas maneras de ser moderno, ya logrando acceso a las estipulaciones del sujeto moderno occidental, ya rebasándolas. Con demasiada frecuencia, al configurarse ellos mismos, los sujetos de la modernidad apenas si se han preocupado, no obstante, por el preciso sujeto moderno occidental al articular los términos perdurables de la modernidad. ¿Cuáles son las implicaciones de semejante reconocimiento, para la trama en distintas texturas y transformaciones, de los sentimientos y las subjetividades —incluyendo de suyo experiencias, articulaciones y elaboraciones plurales del tiempo y el espacio y su engranaje—, en las consideraciones de la modernidad? Se subraya, finalmente, que hay otros sujetos modernos, además de los occidentales, que encarnan una formidable heterogeneidad. ¿No sugiere esto la necesidad de repensar, en los debates sobre la modernidad, las imágenes exclusivas del sujeto moderno, tanto en las arenas no occidentales como en las occidentales?¹⁸

Sea como fuere, espero que esté claro que las disposiciones ante la modernidad que estoy esbozando no pretenden definir exhaustivamente esta categoría, entidad y proceso. Mi propuesta es, más bien, abrir espacios y sugerir fuentes para comentar los procedimientos de la modernidad y sus diversas convicciones. Esto prepara el escenario para las siguientes secciones, que ponen en primer plano los cambios contemporáneos en las humanidades y las ciencias sociales en la consideración de lo moderno, el modernismo y la modernidad.

¹⁷ Estoy desarrollando ideas que ya fueron planteadas en Dube, *Stitches on Time*.

¹⁸ Estos diversos sujetos modernos en Occidente y no-Occidente son también sujetos de la modernidad. Pero, una vez más, no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos, por supuesto.

IMPLICACIONES IMPERIALES

Las ideas-entidad de la modernidad y el colonialismo, así como las de la Ilustración y el imperio, pueden aparecer, con excesiva frecuencia, como elementos opuestos. Así, si el dominio colonial en territorios remotos es visto como frecuente representante de la interminable omisión del potencial humanitario de la modernidad metropolitana, entonces así se ve también la imagen exacta del imperio que suele aparecer como anatema intimatorio innato a una idea inmaculada de la Ilustración. Al mismo tiempo, en años recientes una amplia gama de debates ha abierto temas imaginativos que han revelado una intrigante interacción de la Ilustración y el imperio, así como una dinámica de largo alcance entre la modernidad y el colonialismo.¹⁹ Los capítulos de la Primera Parte de este libro desarrollan estas preocupaciones de manera específica, a su modo. Por una parte, proyectan nuevas luces sobre los vínculos entre el imperio y la nación, la metrópolis y las márgenes, la colonia y la poscolonia. Por otra parte, desentrañan con perspicacia implicaciones poco estudiadas de una modernidad imperial y las críticas controversias de un moderno colonial.

Para abrir nuestras deliberaciones, Mrinalini Sinha pone en la mira la poderosa noción de *civis Britannicus* —o condición de súbdito británico—, a fin de analizar las consabidas proyecciones de la trayectoria lineal del Estado-nación. He aquí una historia que, al parecer, se extiende de modo ininterrumpido desde el Tratado de Westfalia en 1648 hasta la sanción de las Naciones Unidas de un Estado *internacional* tras la Segunda Guerra Mundial. Sinha describe cómo, en sus formas más politizadas, *civis Britannicus* significaba ciudadanía imperial, y plantea que en el escenario anterior a la Segunda Guerra Mundial hubo una serie de organizaciones políticas multinacionales y supranacionales que rivalizaban con el Estado-nación. En ese entonces, la gente solía expresar sus demandas en términos de identidad imperial —incluyendo la libre movilidad por todos los territorios “donde ondeara la Union Jack”— y transgredía, por tanto, identificaciones exclusivamente nacionales. En este contexto, dada la vasta extensión del imperio británico, *civis Britannicus* era la sola y única base convincente para aventurar peticio-

¹⁹ La bibliografía del tema es amplia. Para consultar dos discusiones sobre estas cuestiones, véase Dube, “Critical crossovers”, y Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern*.

nes políticas que no tuvieran carácter nacional. Dichos procesos tenían dos dimensiones: por un lado, había que encontrar aspiraciones políticas expansivas hacia la condición supranacional de súbdito británico, y, por el otro, estaba la dificultad innata y la subsecuente negativa del gobierno británico para satisfacer dichas aspiraciones de sus súbditos. No es de sorprender que las demandas de *civis Britannicus* como un ideal de la ciudadanía británica que abarcaba todo el imperio naufragaran en los encalladeros de la *realpolitik* imperial.

Resulta significativo que, en manos de Sinha, el nacionalismo anti-colonial no aparezca como un movimiento de suyo coherente, inexorable y paulatino hacia la exigencia y el logro de la independencia nacional. Se lo desentraña, en cambio, caracterizado por un pasado más bien accidentado y lleno de historias contradictorias. De hecho, las demandas a la condición de súbdito imperial solían hacerse en aparente infracción de la trayectoria nacionalista —a la vez política y jurídica—, interpretada en forma conservadora, del movimiento anticolonial. Como tal, la “independencia nacional en el mundo colonizado puede tener tanto que ver con las demandas de las propias luchas anticoloniales, como con una desviación imperial de dichas demandas hacia los confines más seguros del espacio nacional-territorial”.

Bodhisattva Kar lleva aún más lejos —y de distintas maneras— estas preocupaciones por la compleja interacción del imperio y la nación, sobre todo al extenderlas a la proyección de las castas coloniales en lo poscolonial. Su capítulo comienza con la historia olvidada del racismo bengalí, que tuvo momentos cruciales durante la división (imperial) de Bengala en 1905 y el Movimiento Swadeshi (nacionalista) que lo siguió. En pocas palabras, las *bhadralok* (las castas de clase media y alta) bengalíes se horrorizaron al haber sido agrupadas con la “primitiva” población asamés en la división oriental de India. Se expresaron, entonces, súplicas paranoicas al Estado colonial en términos de la escarpada imposibilidad de lograr un ajuste entre la moderna cultura civilizada del “yo” bengalí y el barbarismo incivilizado premoderno del “otro” asamés.

Lo anterior prepara el escenario en que Kar enfoca la provincia de Assam y sus demandas de una identidad nacional. En la región, las exhortaciones de Jawaharlal Nehru para dejar de lado los problemas provinciales particulares y pensar con miras a la independencia nacional fueron desafiadas con dureza por varios publicistas y políticos. Por ejemplo, Jnananath Bora sostuvo que los problemas considerados provincia-

les que Nehru evocaba eran en realidad, para la población asamés, temas nacionales. En efecto, Assam no formaba parte de India antes del colonialismo. Hasta el dominio imperial, la población consideraba su(s) tierra(s) *desh* (país/nación) más que *pradesh* (provincia). En el contexto de esta discusión, Kar plantea la pregunta clave: ¿Puede comenzar la poscolonia? Como respuesta, construye una narrativa en torno al tiempo inevitablemente jerárquico de la nacionalidad india, aduciendo lo siguiente:

El primero en ingresar en el orden imperial es lógicamente más moderno que el que lo hizo más tardíamente. Sólo aceptando su época autobiográfica de capital —que le permite describirse a sí misma como un proyecto coherente, autosuficiente y universal—, la nación puede insertarse en el ámbito moderno, y en la medida en que siga comprometida con los esquemas de mejoramiento de la capital, los espacios anacrónicos seguirán siendo su condición vital de posibilidad.

Es decir, la moderna construcción de la nación está implicada sin remedio en la identificación de “espacios anacrónicos”, en particular de lo provincial. Lo provincial se expresa a sí mismo, a su vez, en términos de una sensibilidad nacional y, por consiguiente, identifica sus provinciales particulares, sus propios espacios anacrónicos. Todo intento de “desprovincializar” en apariencia las entidades y las identidades políticas se expresa, en efecto, en términos de convertirse en una nación. Como era de esperarse, al otro extremo del espectro, la nación se aproxima a su “otro mítico”, a saber, el imperio anterior. El orden territorial colonial se aloja con firmeza en el núcleo de la formación espacial nacional. Si bien esto sirve para diferir de manera congénita el comienzo de lo poscolonial, subraya asimismo la centralidad de las identificaciones anacrónicas con la modernidad nacional(ista).

A continuación, Rohan Deb Roy retrocede al orden imperial, narrando los pasados de una simbiosis patológica de medicamento y enfermedad, a fin de explorar con gran imaginación la compleja imbricación de la medicina, el “paludismo” y la modernidad. Una etiología discursiva desde el sentido común sostendría que el paludismo en la Bengala del siglo XIX era una metacategoría diagnóstica que encontró su terapia en el megamedicamento llamado quinina. Deb Roy invierte, sin embargo, este presupuesto exponiendo, en cambio, que la promoción de la quini-

na como una panacea contra el paludismo engendró nada menos que la propia enfermedad. Esto se produjo mediante dos procesos simultáneos y entrelazados. En primer lugar, los discursos gubernamentales reunieron un rango de síntomas amplio hasta el absurdo —desde “diarias molestias corporales” hasta paros cardiovasculares—, esparcidos en una vasta geografía, bajo el singular signo del paludismo. En segundo término, estos empeños dieron lugar a inversiones masivas en el acopio de información y la prosopografía patológica. En el núcleo de la narrativa escalonada de Deb Roy están esos procesos gemelos que revelan cómo los ejercicios gubernamentales imperiales no sólo se organizaron y se ejecutaron, sino que fueron obstruidos y subvertidos por una plétora de datos indomables y las obstinadas actitudes “nativas”.

Pero el capítulo de Deb Roy también va más allá al enfocar distintos detractores de esta epidemiología dominante, lo que vincula implícitamente sus argumentos con consideraciones más amplias de las “tensiones del imperio” que fueron constitutivas del colonialismo, la modernidad y las modernidades coloniales. Por una parte, dentro y fuera de los espacios de disciplina “científica” y de las instituciones de medicina colonial, hubo una serie de protagonistas que empleaban prácticas médicas, discursos e intercambios “alternativos”, e hicieron caso omiso del alarmismo epidemiológico dominante. Por la otra, podían encontrarse *dentro* del establecimiento médico oficial participantes internos que descartaban la manía-del-paludismo como una exageración médica y un obstáculo para el progreso del conocimiento científico. De este modo, el propio conocimiento médico moderno se desarrolló a tropezones —con frecuencia en múltiples trayectorias contrarias a la intuición—, presentando paralelismos con el progreso de la temida enfermedad, el paludismo.

Aunque con propósitos diferentes, también Atig Ghosh enfoca el este de India: rastrea la vida y la carrera de una figura de “Kangal” poco conocida, Harinath Majumdar. En la primera etapa de su vida, Harinath fue editor del *Grambartaprokashika*, un popular periódico del *mo-fussil* bengalí de mediados del siglo XIX. Una vez que el periódico hubo cerrado a causa de la oposición de *zamindar* y de dificultades financieras, Harinath adoptó la vida de un cantor místico e itinerante, un *baul*, como a veces se llamaba él mismo. Al hacer confluir de manera novedosa las dos vidas de “Kangal” Harinath en un mismo campo de análisis, Ghosh desarrolla trayectorias gemelas de argumentación.

Para empezar, el capítulo considera la constitución de la categoría de *baul*, en particular mediante las energías y las intervenciones de Harinath. Antes de la aparición de este curioso personaje, la noción del *baul* era conceptualmente difusa. Sus actividades hicieron sustantiva e incluso robusta esta categoría. Más tarde, el legendario Rabindranath Tagore y el famoso Ksitimohan Sen convirtieron el *baul* en la categoría romántica que a la fecha sigue siendo popular en Bengala (y en el mundo entero). Al mismo tiempo, al trabajar en este material, Ghosh cuestiona la noción de una modernidad colonial. A contrapelo de las tipologías de lo “moderno colonial bengalí” —propuestas en forma notable por Dipesh Chakrabarty—, el capítulo plantea distintas formas de abordar y superar la noción, un concepto que puede ser valioso en diversos aspectos. De acuerdo con Ghosh, en vez de partir de una idea preconcebida de lo moderno colonial, resulta más productivo pensar en la vida de Kangal Harinath sin dicha “garantía”. Dar este paso consiste en articular los protocolos de una “historia sin garantías”, que desentraña las sutiles texturas de la situación histórica de Harinath y sus diversos términos de autoexpresión, sin incorporarlos al signo de una narrativa a priori y totalizadora de lo moderno colonial (bengalí).

EXPLORACIÓN DE LAS POLÍTICAS

Las figuraciones y las articulaciones de la modernidad han sido irreduciblemente políticas. Durante los últimos quinientos años, estas políticas han dado lugar de diversas maneras a temas de (el carácter de) lo humano y lo individual, el ser y los otros, el orden y la verdad, la razón y el progreso, lo público y lo privado, la libertad y la igualdad, lo seglar y lo religioso, los derechos y el gobierno, y la economía y lo universal. Yendo mucho más allá del consenso disponible, son, en realidad, la controversia, la crítica y la contradicción las que desde un principio han caracterizado a cada uno de estos atributos de la política en la modernidad. Considerando las controversias características en estos terrenos, obras recientes interconectan los imaginarios modernos sociales y cuestionan sus supuestos constitutivos, si bien afirman posibilidades intelectuales y políticas como resultado de dicho cuestionamiento.²⁰ Los capítulos de la

²⁰ Una vez más, la bibliografía sobre estas cuestiones es muy vasta. Para consultar unos cuantos estudios representativos desde distintos espectros, véase, por ejemplo, Wen-

Segunda Parte se elaboran de manera diversa sobre dichos impulsos tendientes al cuestionamiento y la afirmación. Reflexionan en torno a los términos de lo individual y la comunidad, la equivalencia y la excepción, la fe y la razón, la política religiosa y los principios seculares, la política liberal y el islam mundial, la fragmentación del poder y la democratización de la autoridad, la herejía y la ortodoxia, y las prácticas populares y las identidades institucionales.

En el primer capítulo de esta parte dedicada a la exploración de las políticas, Anupama Rao destaca la figura del *dalit* como el sujeto que inaugura la modernidad política de India. Para ello, recorre las texturas y los vericuetos del pensamiento político y el activismo social de Bhimrao Ramji Ambedkar. Como se sabe, los afanes políticos de Ambedkar anteriores a 1947 se centraron en constituir a los *dalits* en una comunidad minoritaria que estuviera a la par con la de los musulmanes; una respuesta a la consideración colonial de las comunidades como cuerpos de electores. Una vez convertidos en comunidad minoritaria, los *dalits* podrían declarar ser un grupo de electores para exigir representación. Estos procedimientos gemelos, constituir a los *dalits* como comunidad minoritaria primero, y luego otorgarles representación política, dieron lugar a una doble dificultad para Ambedkar.

Por un lado, elevar a los *dalits* a la condición de comunidad minoritaria —a la par con los musulmanes— expuso a Ambedkar a la acusación de fomentar el separatismo por ahondar la división ya existente entre hindúes y musulmanes. Él se hallaba preocupado por esta situación, puesto que el separatismo no era una opción política viable para los *dalits*, cuyos miembros estaban dispersos por todo el sur de Asia, a diferencia de los musulmanes, que estaban concentrados en regiones particulares. Por otro lado, un segundo cargo más grave dirigido contra Ambedkar, en particular por parte de M.K. Gandhi, se tradujo en las

dy Brown, *Politics Out of History*, Princeton, Princeton University Press, 2001; John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Nueva York, The New Press, 2000; Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, y David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005. Véanse también Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005; David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, y Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., The Belknap Press de Harvard University Press, 2007.

siguientes preguntas: Si los *dalits* eran gente degradada y desfavorecida, ¿cuál era la razón política para constituirlos en una comunidad minoritaria y otorgarles representación separada, sobre todo cuando semejante acto no podría sino objetivar su abyecta realidad? ¿No debería dirigirse, entonces, una estrategia ética bien pensada a mejorar, superar y trascender su debilidad y sus penurias sociales?

Ahora bien, Ambedkar teorizó su “comunidad minoritaria” como una sección de la sociedad y la política en India degradada, maltratada y desfavorecida en exceso a lo largo de la historia. No sólo presentó el orden de castas como una forma de involución de la división clasista, sino que describió la intocabilidad como el principio cohesivo central de la sociedad de castas, y propuso que el odio compartido de los intocables era la única base de la unidad de unas castas que de otro modo serían antagónicas. Si bien esta formulación otorgaba concreción a los intocables como comunidad, los concebía como un principio negativo del orden de castas. Pero ¿podía semejante comunidad de sufrimiento, interpretada de modo tan negativo, tener valor político? ¿No fue precisamente su carencia lo que hizo a los *dalits* invisibles, incluso como seres humanos, ante los poderes regentes? De acuerdo con Ambedkar, la situación sólo podía rectificarse reclamando un derecho universal a la política. Sus estridentes demandas de representación política para los *dalits* requerían, no obstante, que ésta fuera *equitativa* y *separada*. Fue así como Ambedkar entretejió la lógica liberal convencional de *equivalencia* con una lógica compensatoria de *excepción*, con base en la degradación histórica de los *dalits*. Tramando su camino con destreza por medio de la negociación de Ambedkar de los cargos y los desafíos que enfrentó, Rao hace una presentación convincente de las implicaciones más generales de la lucha de los líderes *dalits* para conferirle valor político a su comunidad. En pocas palabras, recurriendo a la vez a la lógica de equivalencia y a la de excepción, Ambedkar expuso la “ficción animada” del liberalismo político euroamericano, de la universalidad del sujeto individual con derechos como la unidad elemental de la política.

Después del capítulo de B.R. Ambedkar sobre la política, *Otras modernidades* prosigue con una exploración de la religión de M.K. Gandhi. Aquí, un rompecabezas putativo proporciona la llave de entrada al capítulo de Ajay Skaria. A lo largo de su carrera política, Gandhi insistió en que no podía haber “política sin religión”. Hacia finales de la década de 1940 llegó, no obstante, a defender la separación del Estado y la religión. Es fácil trazar la ruta de este cambio, orientada por la evolución

política del subcontinente, y explicar la posición posterior de Gandhi en relación con la violencia religiosa y los disturbios comunitarios que precedieron, acompañaron y siguieron a la Partición. Al mismo tiempo, Skaria plantea que dicha insistencia simultánea en la política religiosa y en los principios seculares no era contradictoria. Insiste en que, para entender este entrelazamiento, debemos comprometernos con lo que podría denominarse la religión de Gandhi.

Para Gandhi, el “concepto secular de lo humano” se basa en un atributo fundamental de la civilización moderna, a saber, producir —y vivir con— verdades racionales e iterables. Dentro de este marco de definiciones, la civilización moderna permite moralmente que se ejerza violencia extrema contra determinadas especies y contra otros seres humanos, una vez que se descubre que éstos contravienen la libertad y la igualdad de la humanidad y son, por consiguiente, irracionales. Así, “incluso cuando las tradiciones seculares le extienden al otro una igualdad abstracta, ésta se ve socavada por la insistencia en que la igualdad plena precisa del ejercicio de la razón”. Gandhi se opuso a esas huecas demandas de igualdad subyacentes en el núcleo de las modernas civilizaciones seculares, con otra concepción. La suya era una noción de igualdad distinta e inseparable de la religión. Para Gandhi, en efecto, la igualdad sólo puede concebirse de manera religiosa. Skaria llama a este intento de novedosa reelaboración del concepto de igualdad, el “laicismo religioso” de Gandhi; “lo que Gandhi aventura en *Hind Swaraj* y en otros textos es, en sí, nada menos que otro concepto de religión donde ésta nombra la práctica de la finitud. Esta finitud da lugar a una igualdad muy diferente, que bien podría llamarse igualdad inconmensurable”.

De acuerdo con el análisis incisivo, imaginativo y fascinante de Skaria, la “finitud” o límite (*hadh*) de que habla Gandhi tiene una estrecha relación con la fe absoluta: la fe como “reconocimiento de la forma en que la intervención humana es limitada y siempre puede ser superada por ‘los actos de Dios’”. Al mismo tiempo esta fe, aunque absoluta, está marcada por una profunda humildad. Está constituida por —y constituye, a su vez— una relación singular con Dios, una relación que se niega a hacer declaraciones epistemológicas u ontológicas. Esto se debe a que semejante base epistemológica y ontológica de la fe produciría “verdades” beligerantes que llevarían inexorablemente a conflictos con otras “verdades” de origen similar. Así, en el esquema de Gandhi, la finitud de la fe posibilita una singularidad a la que se sostiene en el límite,

del mismo modo que tal singularidad engendra igualdad. Gandhi no echa por la borda la “razón”. Por el contrario, la sostiene con perseverancia, pero para replantear en forma crucial la relación entre fe y razón. Para Gandhi, “la fe comienza donde la razón falla. Esto es, la fe está más allá de la razón”. La razón debe ser santificada por la fe. Tal es la tarea de una política religiosa ética insertada en nuestro horizonte contemporáneo para repensar la naturaleza de la modernidad.

Faisal Devji explora en diferentes registros temas relacionados. Cuestiona la asociación a priori de los empeños islámicos y la política fundamentalista, destacando las tensiones y los límites de la política liberal. Devji sostiene que los principios en que se fundan el Estado-nación y el liberalismo político tienen que ver con un proyecto de sustitución de la religión. Sin embargo, esta clase de nacionalismo liberal —o liberalismo nacionalista— aparece marcado por una curiosa comprensión de principios tales como la tolerancia, que son inherentes a la política liberal. Sólo habrían de ser tolerados los individuos que fueran ellos mismos tolerantes. Esto significa que el Estado-nación va a tolerar sólo a las minorías que ya sean siempre tolerantes con la mayoría nacional y sus directivas sociojurídicas mayoritarias. El Estado liberal espera, por consiguiente, que un pueblo minoritario sea perfectamente tolerante, incluso frente a provocaciones e insultos a su fe. Aquí, Devji enfoca dos acontecimientos contemporáneos y un texto fundamental. Los acontecimientos son las protestas mundiales de los pueblos musulmanes contra *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, en 1989, y protestas similares contra la publicación de caricaturas del profeta Mahoma en el periódico danés *Jyllands-Posten*, en 2005. El texto en cuestión es *Wasiyyat Namah* del ayatolá Jomeini (Khomeini). A lo largo de la exposición, Devji revela la relegación de supuestos liberales conocidos. Para empezar, en las controversias en cuestión, las protestas emplearon un vocabulario, no del fundamentalismo religioso, sino del liberalismo político, y adquirieron también dimensiones mundiales. Tanto en *Los versos satánicos* como en el *Jyllands-Posten*, el Estado-nación se vio rebasado: más allá de la orquestación mundial del disenso musulmán, fracasó en su intento de intimidar a la minoría nacional. Confrontado por una ciudadanía musulmana *sans frontières*, fue, en efecto, el Estado-nación el que se vio, paradójicamente, forzado a tomar el papel de una minoría.

Semejante surgimiento de una ciudadanía mundial de musulmanes tiene un estrecho vínculo con los procesos mundiales de globalización;

Devji establece una sugerente identificación de este momento mundial con acontecimientos históricos sintomáticos como el alunizaje de Neil Armstrong y el incremento de armas nucleares en el arsenal mundial. Ante el peligro del abandono potencial del planeta y de un holocausto nuclear, la humanidad se unió de una manera sin precedentes en el miedo compartido a la aniquilación total. Este pesimismo asociado al fin del mundo determinó el debilitamiento de las fronteras nacionales, pues los estados-nación como entidades políticas estrechamente circunscritas ya no podían ser garantía ante un apocalipsis mundial. No es de sorprender que el sentir apocalíptico prevaleciente fortaleciera las religiones del mundo, tales como el islam. La globalización del islam fue posible “porque no está anclado ni a una autoridad religiosa institucionalizada como una Iglesia, ni a una autoridad política institucionalizada como un Estado. Es, en efecto, la continua fragmentación —y, por consiguiente, la democratización— de la autoridad en el mundo del islam, lo que podría dar cuenta de la militancia de su globalización”. Resulta incluso más significativo que las manifestaciones que Devji comenta no hayan consistido tanto en un lanzamiento de la sonora llamada de “islam en peligro”, como en la tremenda expresión de dolor, de una sensación de violación de los valores liberales. En realidad, ambos acontecimientos buscaban representar a Mahoma no tanto como el Profeta del islam, sino como un ciudadano del mundo y un hombre de familia cuya propiedad civil había sido ultrajada. Las manifestaciones fueron de carácter democrático y jurídico, y en ellas se empleó una retórica extraída de penetrantes expresiones de liberalismo político. Al mismo tiempo, al situar estas categorías liberales de democracia y sociedad civil en un contexto mundial —más que nacional—, las protestas también las ampliaron y se invistieron de una universalidad a la que el propio liberalismo había aspirado, pero aún no lograba alcanzar. El custodio convencional del liberalismo político, el Estado-nación, se vio así desafiado por su propio lenguaje liberal, expresado ahora con una fuerza mucho mayor. En otras palabras, en las manifestaciones mundiales en favor del islam mundial se cuestionaron y confrontaron la política liberal y el Estado-nación no por su pasado sino por su futuro.

En el siguiente capítulo, Ian Bedford propone una interpretación distinta de las cuestiones de la modernidad nacional, sirviéndose de material de la política y la sociedad del Pakistán moderno. Plantea, así, que tras el desmembramiento del Imperio otomano después de la Primera

Guerra Mundial, y luego del surgimiento de Turquía como un moderno Estado-nación seglar, los logros de Mustafa Kemal “Ataturk” se convirtieron en una especie de “modelo” que debía ser emulado por los estados islámicos en todo el mundo. Bedford sostiene, al mismo tiempo, que la seglarización de la identidad islámica nacional bajo el gobierno de Ataturk estuvo acompañada por un énfasis alternativo en la identidad étnica, de tal suerte que el islam fue reemplazado con un nuevo orgullo por la “turquía-idad” como parte de un vigoroso proyecto de construcción de la nación. En este contexto, el capítulo aborda las ironías y las ambivalencias de la política en Pakistán. Aquí, tanto el gobierno del general Ayub Khan como el de su sucesor elegido democráticamente, Zulfikar Ali Bhutto, parecen acercarse al modelo de Ataturk, pues ambos gobernantes promovieron, aunque tibiamente, versiones de laicismo. En cambio, el régimen del general Zia-ul-Haq parece ir contra dicho modelo, en especial a partir de que el islam suní ortodoxo recibió un gran estímulo durante su gobierno. Pero Bedford propone que tales suposiciones deben repensarse aproximándose al modelo de Ataturk, considerando que está constituido tanto por atributos de la dinámica seglar como por aspectos de la reconstitución étnica.

Es bien sabido que el general Zia se apoderó del Estado mediante un golpe militar en 1977. Un año después, el sha de Irán fue depuesto en una “revolución” encabezada por el ayatolá Khomeini. El general Zia previó la necesidad de apaciguar a los *Ulama* de línea dura y crear una base de apoyo para él entre la facción ortodoxa minoritaria en Pakistán, proporcionándole a esta última una muy anhelada oportunidad. Ahora bien, en cuanto a las creencias religiosas, Pakistán estaba representado sobre todo por modos de práctica “sincréticos” de estilo sufí, así como por un número considerable de seguidores del credo chiita —una matriz de prácticas islámicas que Bedford llama “el islam popular”—. En este escenario, la iniciativa del general Zia permitió a los conservadores sunitas desafiar al islam popular tachándolo de herético e hindú, y reemplazarlo con una nueva identidad de Estado ortodoxa. El general Zia no puso al día, a propósito, la sociología religiosa de su país, pero eso fue lo que sucedió cuando desató fuerzas que luego fue incapaz de controlar. Así, en Pakistán, un islam reemplazó a otro islam: una fe de línea dura ortodoxa sustituyó formas amorfas de práctica musulmana popular. En vez de un orgullo étnico recién descubierto por ser pakistaní, una versión más rígida y conservadora de la base existente de identidad popular

inauguró el Estado moderno en Pakistán. Ésta es la ironía que subyace en el Estado pakistaní contemporáneo que conocemos.

CULTURAS CRÍTICAS

Además de las implicaciones de la política, las estipulaciones de la cultura han sido decisivas en los esbozos de la modernidad. Para empezar, los mapeos espaciales y las medidas temporales de Occidente y no-Occidente han descansado sobre una trayectoria temporal y un eje cultural entrelazados uno con el otro; una matriz que dice ser normativamente neutral pero que es, de hecho, profundamente jerárquica. No es sólo que la noción de modernidad como ruptura con el pasado escinda los mundos histórico y social en lo tradicional y lo moderno, objetivando aún más otras oposiciones tales como aquellas entre el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, o la magia y la modernidad. Es también que los procesos exactos mediante los cuales estas oposiciones se hacen ontológicas o mundanas producen jerarquías de la alteridad: desde variedades de salvajes, bárbaros y primitivos hasta fases de la civilización que aún carecían de los fundamentos clave de la razón, y de ahí en adelante, al estado maduro y la fase racional de la modernidad europea, lo que representa la cúspide de la cultura, las metas del tiempo y los finales de la historia.²¹

No es de sorprender, pues, que las disciplinas académicas —y sus divisiones precisas— hayan tenido un importante papel en dichos procedimientos: por ejemplo, en las implicaciones de las ciencias sociales en las racionalidades gubernamentales, el acoplamiento de la escritura de la historia con la nación moderna y el lugar central de la “fisura salvaje” y el “nicho nativo” en las elaboraciones de la antropología.²² Al mismo tiempo, la historia de estas disciplinas no sólo ha sido contradictoria,

²¹ Dube, “Modernity and its enchantments”, en particular las pp. 2-8.

²² Por ejemplo, Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Londres, Polity Press, 1991; Michel-Rolph Trouillot, “Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness”, en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44; Dube, “History, anthropology, historical anthropology”. Véase también Immanuel Wallerstein, *Open the Social Sciences: Report of the Gullbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

sino también controvertida, moldeada por la trama de lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico, y lo racionalista y lo afectivo. Llevando más allá dichas controversias, los capítulos de la Tercera Parte, “Culturas críticas”, escritos todos por etnógrafos, trasladan el foco de la antropología del terreno de la tradición a los sujetos de la modernidad. Por consiguiente, piensan detenidamente, de diversas maneras, los imperativos de la madurez, la maduración y el “madurar”; de las seducciones gubernamentales, las identidades nacionales y las “identificaciones” íntimas; de la planeación del Estado, sus atributos afectivos y una “modernidad activista”, y del conocimiento antropológico, las identidades cotidianas y las culturas contemporáneas.

Desde la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII, la modernidad ha sido a menudo asociada a un proceso lineal inexorable de madurar y maduración. Siguiendo a Kant, el estado de ser “in” o “no moderno” —y, por consiguiente, de ser “inmaduro”— está marcado por “la incapacidad de usar el propio entendimiento sin la guía de otro”. Por otra parte, de acuerdo con la línea de interdicciones hegelianas, la maduración hacia la modernidad debe disociarse de las transformaciones en la naturaleza: aquélla implica la intervención humana y, a diferencia de los ciclos naturales, sigue una trayectoria de cambio lineal y progresivo. Aquí han de encontrarse condiciones de progreso —dictadas por el *telos* de la historia— que llevan a los individuos, a las culturas y las civilizaciones a su cenit potencial, la etapa sobresaliente de un moderno maduro. Anand Pandian pone en duda estas distintas proyecciones de la maduración hacia la modernidad sirviéndose de material histórico y etnográfico del valle de Cumbum, en el sur de India.

Para empezar, la situación colonial produce, de suyo enigmas críticos: después de todo, siguiendo la lógica imperial, el colonizado puede aspirar a *madurar* hacia la modernidad sólo con la *guía* de los regímenes coloniales. Si bien esto desacredita inherentemente el criterio kantiano de modernidad y madurez para las colonias, Pandian lleva aún más allá la exploración del tema de la maduración, yuxtaponiéndolo al *pakkavam* tamil, o “maduración”, en los contextos agrario y ambiental particulares de su trabajo de campo. Como término y concepto, la maduración se refiere tanto a la calidad de la tierra y su potencial para producir cosechas, como a la maduración moral de los actores humanos; un intercambio incesante que se demuestra con claridad en los proverbios populares. Al llevar “a un marco común el desarrollo potencial del individuo y la

naturaleza”, el capítulo evidencia también la debilidad de la distinción hegeliana entre los ciclos naturales y la historia humana. Lejos de excluirse entre sí, en el texto de Pandian las transformaciones naturales y el desarrollo humano se manifiestan como co-constitutivos, marcados por una contingencia ineludible, “situaciones de encuentro, accidente y azar”. Por último, en el contexto del valle de Cumbum no hay necesariamente un juicio de valor vinculado al proceso de maduración. “La evidencia de madurez —o de su ausencia— no exige ni reconocimiento del logro ni condena del fracaso.” ¿No indica esto, acaso, consideraciones clave sobre la ineludible pluralidad de los individuos modernos en el mundo poscolonial?

La configuración de los individuos modernos en los términos de una modernidad política y una gobernabilidad poscolonial constituye el corazón del siguiente capítulo, la digresión de Véronique Bénéi hacia la experiencia de los ciudadanos y los individuos, la educación y la nación, la escuela y el Estado en India occidental. El punto de partida es el papel central de las “misiones pedagógicas” en los proyectos de modernidad, papel tal que las escuelas han sido “un lugar privilegiado para probar, e incluso implantar proyectos —no importa cuán utópicos— de ciudadanía”. Por un lado, Bénéi propone una dinámica crítica entre la productividad de poder del Estado-nación y las prácticas representativas de los súbditos-ciudadanos en la interpretación activa de la identidad nacional. Por el otro, propone una extensa interacción de la naturaleza fluida y contingente de las identidades y los procesos de “identificación” que producen —tanto en el corto como en el largo plazo— nociones esencialistas “casi cristalizadas” de pertenencia colectiva.

Son estos procesos de identificación con la nación lo que el sistema escolar estatal fomenta y promueve, incluso mediante conocidos procedimientos de adoctrinamiento ideológico y un asiduo inculcar por medio de las facultades sensoriales de la vista y la visión. Al mismo tiempo, la reproducción de un mundo auditivo compartido tiene un papel crucial en estos terrenos para producir al ciudadano de la nación moderna. Así, las canciones que glorifican el movimiento nacionalista y la nación poscolonial buscan inculcar de modo sistemático una identidad nacional en los jóvenes en edad escolar. De acuerdo con Bénéi, estos protocolos desestabilizan el moderno binario convencional de lo “público” y lo “privado”, pues la implacable (re)configuración del universo sensorial del niño —como del adulto— a menudo permite que una agenda de

gran alcance en favor de la nacionalización se instale sobre los polos putativos de la dicotomía. De lo anterior se deriva también que el capítulo apunta a “los peligros ideológicos inherentes a todo proyecto moderno institucional —y educativo en particular— del Estado-nación, especialmente cuando los poderosos recursos sensoriales de los que se vale permanecen inadvertidos”.²³

La planificación prudente por parte del Estado es el camino racional a la modernidad de una nación mediante su modernización. La planificación familiar —o la persistente organización racional por parte del Estado-nación de la familia nuclear ideal— tiene aquí un papel fundamental. No es de sorprender que en 1951, durante el gobierno de Jawaharlal Nehru, la nación india independiente adoptara la planificación familiar como política estatal oficial, lo que fue motivo de júbilo entre los planificadores y sus partidarios por la pronta llegada de la modernidad a India. Al mismo tiempo, como lo sostiene Kalpana Ram, la aparente impasibilidad del discurso racionalista científico de planificación se ve interrumpido —fracturado, de hecho— por la “explosión de sentimientos” entre los planificadores y los demógrafos individuales. Lo que Ram busca es recuperar el cuerpo oculto de estos “intelectuales” —burócratas, planificadores, demógrafos— en el proceso de la planificación familiar. La autora demuestra con destreza que, lejos de ser un proceso desapasionado, la planificación familiar está atravesada por la

²³ Atig Ghosh ha llamado mi atención sobre dos temas relativos a los argumentos de Bénéi. Por una parte, el capítulo tiene cierta autocrítica incorporada. El caso de Bénéi indica que al perseguir asiduamente su meta de producir una ciudadanía nacional, la educación marathi suele engendrar, al mismo tiempo, un poderoso sentimiento de identidad regional, en particular porque el *sensorium* del ciudadano-en-formación está estrechamente vinculado a una estridente historia regional y su sistema simbólico concomitante. Por otra parte, a Atig le parece que el capítulo de Bénéi, en particular hacia el final, tiene implicaciones escalofriantes. Éstas se deben al hecho de que en el análisis clásico, los procesos de “identificación” se dan supuestamente en tres distintos niveles: primero, la familia; segundo, “las instituciones profesionales, confesionales y de otro tipo, entre las que podemos citar a las escuelas”, y, en tercero, la comunidad/nación hegemónica. Aquí, el fascismo implica la contracción del primer y el tercer niveles de identificación para fusionarse en el segundo. De acuerdo con el análisis de Bénéi, la educación escolar como segundo nivel de identificación se une a lo familiar (o privado) y a lo comunal/nacional (o público), para colapsarlos en ella misma, en particular mediante su movilización del mundo sensorial. Si bien la propia Bénéi se muestra renuente a seguir las implicaciones de su argumento, Atig se pregunta si su material apunta, de hecho, hacia un proyecto clásico de formación fascista.

respuesta de los actores individuales a la población que tienen a su alcance. Por “ánimo” se entiende aquí la energía asociada a proyectos de la más pública índole, como el momento necesario de cualquier práctica institucional que aspire a la eficacia nacional y, por consiguiente, distinto de las emociones propias de la conciencia individual. El tono y la textura del ánimo dependen, por su parte, del “estado de ánimo” que impregna el proceso de planificación, lo que apuntala de origen sus modalidades.

En vísperas de la independencia india, este estado de ánimo se expresó como un enorme entusiasmo por un futuro aún distante pero realizable. El Estado se sostenía, en efecto, en la esperanza de que sus “intelectuales” y su “gente” trabajaran juntos por la mutua realización de una modernidad distintiva. No obstante, conforme la euforia de la era de Nehru se desvaneció, los planificadores se encontraron a menudo con que sus propósitos contravenían los de los individuos en general. Su estado de ánimo se trastocó en desconfianza. Tuvieron la creciente sensación de que el pueblo de India, sus innumerables millones, no sabían lo que les convenía. Una susceptibilidad cada vez más negativa determinó el ánimo prevaleciente respecto de la planificación familiar, y su carga emocional se expresó como miedo y frustración. Al mismo tiempo, este ánimo cambiante en el proceso de la planificación estuvo lejos de ser incisivo. Ahora, la población objetivo de la planificación familiar reelaboró y adaptó con rapidez elementos ideológicos de modernos programas estatales para adecuarse y servir a sus propios intereses, reconfigurando así el significado del matrimonio, la maternidad y las relaciones sexuales, con base en “la contagiosa explosión de la modernidad activista”.

No sólo la planificación estatal, sino también el conocimiento antropológico, se han convertido en elementos integrales de la identidad cotidiana de los ciudadanos, los súbditos y el público en general, tema que Townsend Middleton explora con gran imaginación en *Otras modernidades*. Con el foco puesto en las demandas —exitosas y no exitosas— de una población particular para obtener el estatus de tribu protegida, su capítulo considera tanto el estado etnográfico de procedencia imperial, como las implicaciones relevantes de dichas formaciones para un imaginario poscolonial. Así, los procesos de la modernidad se revelan como una objetivación de las categorías de tradición, religión y comunidad mediante la “antropo-lógica”: la asidua absorción y la articulación inestable del conocimiento antropológico en concepciones e identifica-

ciones cotidianas. Lo que no es de sorprender, puesto que las formaciones de la modernidad no pueden sostenerse sin la presencia imaginaria —aunque tangible— de identidades “tradicionales” a la manera de un incesante contrapunto que consiste en el contraste y la contraposición. Si el siglo XIX fue, en efecto, una época en que la “historia” tomó conciencia de los mundos sociales —como Sudipta Kaviraj, entre otros, nos lo ha recordado—, ¿no se puede decir lo mismo —se pregunta Middleton— de la “antropología” de nuestra tiempo? Si hoy la cultura, la tradición y la identidad están al parecer en boca de todos, ¿no está entonces la antropología en todas las mentes?

ARTES INQUIETANTES

La modernidad y el modernismo, como ya se había señalado, no deberían colapsarse juntos a la ligera: la primera sugiere procesos más vastos, históricos e ideológicos, que incorporan las tendencias del segundo como uno de entre sus distintos componentes convincentes. Al mismo tiempo, agrupar la modernidad y el modernismo como partes de un campo común de exploración y de entendimiento puede tener graves consecuencias. Por un lado, el reconocimiento de que ambos se caracterizan por la contradicción, la controversia y la contingencia, si bien de órdenes distintos aunque traslapados, sugiere la necesidad de lecturas más fracturadas y menos impecables de estos fenómenos. Por otro lado, observar que la modernidad y el modernismo comparten también trayectorias sustanciales —que propician, por ejemplo, incentivos del mercado y la nación, afirmaciones del diseño abstracto-racional y su otro constitutivo-menoscabado, y formaciones de subjetividad y ambivalencia— destaca la importancia de plantear preguntas novedosas y perseguir pistas imprevistas en el análisis contemporáneo. En su conjunto, este cúmulo de consideraciones revela que la modernidad y el modernismo están constituidos, cada uno, por la intrigante interacción de la estética y la política, la identidad y la economía. Por otra parte, ambos siguen insinuándose en diseños para el desarrollo que se desbaratan, aunque los sostienen interrupciones improvisadas. Lo que está en juego es, por último, las reconsideraciones críticas de la subjetividad, el afecto, la forma y la cotidianeidad, que cuestionan la comprensión del modernismo y la modernidad, tanto en Europa como en el sur de Asia,

Occidente y no-Occidente. Algunas de estas preocupaciones cobran vida en los siguientes capítulos sobre la publicidad, el diseño y el arte en India.

En el primer capítulo de la Cuarta Parte, Arvind Rajagopal asienta en su contexto el desarrollo de la publicidad en la India del siglo XIX, poniendo en primer plano su lógica política y económica. En la economía protegida de la era de Nehru, las agencias publicitarias multinacionales atendían exclusivamente la capacidad de consumo de las clases urbanas. No tenían la necesidad de detectar las aspiraciones ni las necesidades del mercado indígena. De modo que el abismo que existió durante la era colonial entre la publicidad dirigida a la élite urbana y su equivalente en lengua vernácula se mantuvo hasta la década de 1980. Pero esto cambió de modo drástico por dos hechos ocurridos en esos años: primero, la propagación de la televisión, y segundo, la liberalización del mercado. La intensificación de la competencia en un mercado que ya no estaba protegido, aunada a un crecimiento geométrico del público destinatario de la publicidad en televisión, condujeron a la búsqueda de nuevas estrategias de mercadotecnia. Ésta fue también una época marcada por el ascenso de la derecha hindú, que desafió la hegemonía política del Partido del Congreso forjando un nuevo lenguaje de política popular que se sirvió de la religión y el ritual hindúes. Considerando su abrumadora dependencia de las tendencias políticas, la industria publicitaria apeló a esa incipiente versión de la retórica popular para forjar su propio repertorio de imágenes hindúes como parte de un régimen visual ampliado y unificado.

Rajagopal sostiene que en el contexto de la liberalización económica, la conversión de los súbditos en ciudadanos no sólo preocupa a la nación sino también al mercado, en particular en los medios publicitarios. Al mismo tiempo, el alcance de dicho proyecto debe delimitarse, pues la publicidad es, a fin de cuentas, un parásito de la política nacional. De ello se deriva que, aunque los anuncios son instrumentos para promover formas modernas de identidad y conciencia, al final es en el ámbito político donde, en última instancia, “la lógica que desencadenan puede hallar solución”.

Rastreado las complicadas imbricaciones de la industria publicitaria y la economía política, Jaideep Chaterjee dirige su atención al “diseño”, que se proyecta popularmente como un medio transparente y neutral. Con demasiada frecuencia el diseño aparece, en efecto, como el

dominio del científico-racional experto, que lo concibe en términos abstractos y lo realiza en concreto, a fin de cuentas, a través de un entorno mejorado, construido materialmente. El escrutinio de Chatterjee del diseño como concepto revela, sin embargo, su formidable acepción modernista, cargada de ideología y muy implicada en el proyecto de lo moderno nacional. Con una potente “mentalidad desarrollista” que animaba a todos los estados-nación modernos, incluyendo el hindú, el diseño conforma el núcleo de tales visiones evolucionistas. Así, lejos de ser inocentes y neutrales, los imperativos modernizadores del diseño lo asocian de cerca con otros “universales” modernos en que las sospechas se hacen más evidentes, como el desarrollo, el progreso, la racionalidad y el nacionalismo. Así, dadas sus declaraciones de progreso lineal y racionalidad científica, el diseño se contraponen sin cesar a imperativos ad hoc, a la extemporaneidad y a la improvisación, por considerarlos irracionales, arbitrarios e inútiles para el desarrollo de la nación. Estos términos de lo ad hoc, lo extemporáneo y lo improvisado —así denigrados por el discurso del diseño— se capturan con mayor eficiencia en la palabra hindi *jugar* y sus múltiples acepciones. Aquí, el discurso del diseño busca defender su inclinación connaturalmente neutral, científica y racional, poniendo en duda hasta minimizar por completo o incluso purgar el *jugar* en los procesos y las prácticas de la planificación.

A contrapelo del discurso legislativo del diseño, Jaideep Chatterjee encuentra otros propósitos y procedencia del *jugar* y sus diversas expresiones. Chatterjee fue miembro de un equipo de “desarrolladores” al que se confió la tarea de (re)diseñar “Khirki”, una aldea urbana en Delhi. El proyecto se basó en el siguiente supuesto: si Delhi había de entrar en la liga de las ciudades globales de Nueva York, Londres y Tokio, entonces vergüenzas bucólicas tales como “Khirki” tendrían que diseñarse y desarrollarse de nuevo. Ahora bien, en cuanto participante en este proyecto de desarrollo de diseño patrocinado por el Estado, Chatterjee descubrió que las pretensiones de neutralidad y racionalidad científicas se veían muy comprometidas en cada paso y cada nivel de la burocracia planificadora. En pocas palabras, una parte integral del mantenimiento de un entorno de trabajo era una serie de medidas para la adaptación y la negociación de los intereses creados de agentes de poder en “Khirki”, de presiones políticas diversas, y de la inmensa soberbia de prestigiados arquitectos. De modo que el edificio del diseño se vio vulnerado en su esencia por la improvisación y la necesidad de pensar sobre la marcha.

Así, en el corazón del proceso de la planificación y los imperativos del diseño del proyecto de “Khirki” yacían la poderosa fuerza y la densa gravedad de los protocolos del *jugar*.

Resulta significativo que Chatterjee no deseché el diseño como un *jugar* camuflado; en cambio, registra íntegramente la fuerza ideológica del diseño como concepto y como práctica. El capítulo hace un alegato distinto: “reconocer que a pesar de sus aspiraciones a la universalidad, la cientificidad, el rigor y la formalidad”, lo que asiste e informa “el diseño (ya como idea, como una forma de conocimiento, o como diseño en papel o diseño en construcción), es el *jugar*”. Es decir, el *jugar* es el “otro” del diseño. Al final, Chatterjee lleva aún más lejos las implicaciones de sus argumentos al proponer que no sólo el diseño, sino todo lo que reconocemos como posiblemente “moderno” —lineal, racional, progresista, científico y nacional—, está acribillado por una inoportuna improvisación. O bien, los procedimientos del *jugar* son en esencia constitutivos de los procesos de la modernidad.

Sanjukta Sunderasan aborda en su capítulo cuestiones del modernismo en el arte hindú. Defiende la importancia de reconocer la interacción implícita del arte y la política de la localidad y comprometerse con ella. Los dos postulados que definen el modernismo internacional —la subjetividad artística y la forma pura— se han mantenido embebidos en la experiencia vivida e histórica de los artistas hindúes. De donde se infiere que la dialéctica de la identidad, la memoria y la experiencia han marcado el modernismo del arte hindú, confiriéndole cierta ambivalencia. La autora postula que “para abordar esta ambivalencia del modernismo hindú” se requieren al menos dos medidas: “soltar la rigidez de “la forma pura” y la “subjetividad profunda”, y reconocer “la persistencia de lo político, si bien en mutaciones amorfas, para representar lo moderno en el arte hindú”.

Sobre la base de estas consideraciones, Sunderasan interpreta una narrativa imaginativa de lo moderno y el modernismo en el arte hindú. Enfocando la obra de artistas tales como Somenath Hore y Tyeb Mehta, desentraña la productiva superposición de lo público y lo privado, y lo formal y lo social. Su recuento entreteje con destreza la exploración de estos artistas individuales con un cercano compromiso con colectividades artísticas como el Calcutta Group of Artists y el Progressive Artists’ Group of Bombay. La autora vincula la génesis y el funcionamiento de estos grupos —y de allí, de los propios artistas— a contextos políticos

e históricos definidos por la Gran Hambruna de 1943, la Partición de India, la Guerra de Liberación de Bangladesh, el Movimiento Naxalbari y el Estado de Emergencia, revelando así las marcas y las cicatrices del cuerpo político del modernismo hindú. En efecto, sólo tomando las desviaciones necesarias a través de lo social, lo histórico y lo político, el modernismo y lo moderno del arte hindú se revelan, no sólo profundamente quebrantados, sino formados y transformados por las subjetividades encarnadas de los propios artistas.

En el último capítulo del volumen, Ishita Banerjee juega con la noción de lo moderno en el contexto de la música clásica india. Hace un recorrido de la historia de la música india tal como se ha inscrito en los últimos siglos; empieza con un pasado hindú y pasa por innovaciones islámicas que dan como resultado una rica fusión que genera una división entre la música indostaní, del norte, y la música *karnatic*, del sur. De acuerdo con investigaciones recientes, la música india deviene nacional y clásica en los siglos XIX y XX merced a los empeños de los musicólogos nacionalistas.

Banerjee propone que en esta historia donde se conjugan elementos prácticos y teóricos, hay una tensión permanente entre la innovación de los cantantes y los intentos de reglamentarla. De aquí que plantee la pregunta sobre cómo entender lo moderno en la música, puesto que la innovación y la ruptura que ésta implica han sido siempre parte de su historia. Por otro lado, la autora muestra cómo y por qué la voz es elemento clave en la expresión de la música clásica, lo que tiene mucho que ver con la importancia en la cultura india, desde los tiempos védicos, de la declamación, del escuchar y reproducir correctamente. Banerjee sostiene que la india era una cultura oral pero de literalidad extrema, lo que concedía una gran importancia a la voz. A finales del siglo XIX y principios del XX el peso que se le adjudica a la voz conlleva una transformación en su connotación. La autora propone, finalmente, hacer una nueva lectura de la historia de la música india para reflexionar críticamente sobre nuestras percepciones de lo moderno y lo secular.

PARA TERMINAR

Como lo muestra la exposición anterior, este volumen mapea las rutas previas y traza nuevos senderos para el debate en torno a la modernidad

en el sur de Asia. La obra también une las diferentes regiones del subcontinente. Y presta atención, al mismo tiempo, a las profundidades y las superficies constitutivas de la modernidad y sus representaciones, implicando reconstrucciones estructurales y renovaciones históricas, transformaciones cosméticas y apariencias transformadas, así como el entramado exacto de estos atributos, cada uno igualmente crucial para las afirmaciones y los procedimientos de la modernidad, el mapeo y la conformación de los mundos modernos. Todos los capítulos que figuran en el libro elaboran reconocimientos distintos y heterogéneos, e interpretaciones inesperadas de los hechos. Han de encontrarse, así, observaciones poco comunes y hechos perturbadores, que se expresan en el eco obsesivo de la duda persistente, desmintiendo las certezas absolutas del registro histórico.

PRIMERA PARTE

IMPLICACIONES IMPERIALES

2. LA EXTRAÑA MUERTE DE UN IDEAL IMPERIAL

El caso de *civis Britannicus*

Mrinalini Sinha

El 24 de agosto de 1924, Raka Singh Gherwal, rajput del Punjab, quien llevaba trece años viviendo en Linton, Oregon, en calidad de ciudadano estadounidense naturalizado y veterano del ejército de ese país en la Primera Guerra Mundial, escribió una carta singular al coronel Josiah Wedgewood. Éste era miembro liberal del Parlamento en Londres y tenía cierto prestigio como “amigo” británico de India y de su pueblo. La carta de Gherwal, escrita con errores gramaticales, contestaba a lo que él consideró la respuesta casi frívola de Wedgewood a su solicitud de ayuda ante los recientes trámites del procurador general de Estados Unidos para despojarlo, a él y a otras personas como él, de la ciudadanía estadounidense instaurando procesos de desnaturalización en su contra. Gherwal escribe a Wedgewood:

Ha indicado en su carta, señor, que la pérdida de ciudadanía no me afectará mucho; usted no puede entender, señor, lo que ciudadanía en Estados Unidos significa para mí. Como ciudadano de Estados Unidos puedo ir adonde sea si quiero, pero cuando pierda mi ciudadanía de Estados Unidos, después nadie me deja ir adonde ondea la Union Jack. Me refiero a Canadá o a Australia también, donde seré súbdito de su majestad. Estoy pensando que la ciudadanía de Estados Unidos significa para mí, más que nada, razón de que me dio derecho como hombre. Y si habrá justicia, entonces tengo derecho a la ciudadanía: he servido con el ejército americano y estado en este país más de trece años.¹

¹ Para ahondar en el caso véase Government of India, Foreign and Political Department, Proceedings G, 346-G-G/24, 1924 (citado en adelante como GIFF, G), y GIFF, G, 886 de 1923, National Archives of India (NAI).

¿Cómo debemos tomar esta petición, un tanto peculiar? ¿Qué posición podría tener Gherwal en cuanto ciudadano indoamericano, y por extensión *antiguo* súbdito de la Corona británica, para pedir ayuda al Parlamento *británico*? ¿Por qué cree Gherwal que la ciudadanía estadounidense, adquirida al renunciar a su condición de súbdito británico, le permitirá —paradójicamente— un mayor disfrute de su estatus en cuanto súbdito de su majestad, con el derecho a viajar con libertad a “donde ondea la Union Jack?” Este capítulo es una extensa meditación sobre estas interrogantes. Mi objetivo es trazar un esbozo de la trayectoria histórica del concepto de *civis Britannicus* (la condición de súbdito británico) que alguna vez animó a generaciones de indios como Gherwal, tanto dentro como fuera de India.

Es bien sabido que el anticolonialismo predominante en India convivió mucho tiempo con una fe inquebrantable en el Imperio británico, es decir, que el anticolonialismo no había implicado, hasta hacía poco tiempo, la demanda simultánea de separación del Imperio. Pero tomar esta anécdota en serio, es decir, en sus propios términos, conlleva consecuencias para nuestro convencional recuento desarrollista del anticolonialismo. Porque, en primer lugar, sugiere que nos negamos a entramar la consecuente demanda de total independencia en 1929 en una narrativa teleológica en la que aquélla aparece simplemente como el desarrollo lógico y natural del anticolonialismo, resultado de un punto culminante en que el nacionalismo indio anticolonial alcanza su plena madurez.

Mi objetivo —en un proyecto más amplio, del que el presente capítulo forma parte— es poner de cabeza esta narrativa evolucionista, es decir, plantear que la demanda de total independencia no fue natural sino, de hecho, un desarrollo *contingente*, y me atrevo a decir que no necesariamente benigno, en la historia del anticolonialismo indio, que debe ser explicado. Por un lado, mi explicación consiste en el análisis de la dinámica estructural mundial del periodo de entreguerras, al que Erez Manela llamó hace poco, de modo sugerente, “el momento wilsoniano”; y, por el otro, consiste en rastrear la trayectoria política y jurídica del concepto de *civis Britannicus*, en el que Gherwal funda su solicitud de ayuda a Wedgewood y al Parlamento británico.² Así, la pregunta más

² Manela Erez, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

amplía que motiva mi reconstrucción de la historia de Gherwal es ésta: ¿Por qué una concepción de *civis Britannicus* que alguna vez fue expansiva (y con frecuencia equiparada —en particular en su expresión más politizada— con la ciudadanía imperial), acabó por dar lugar a un concepto de ciudadanía acotado en términos territoriales, y vinculado a una entidad política más limitada e incluso limitante: el Estado-nación?

Volvamos al relato de Gherwal. El contexto inmediato de sus males es, por supuesto, la historia de las restricciones contra la inmigración india a Estados Unidos. En 1924, cuando Gherwal escribió su carta, ya había una experiencia de al menos dos décadas de constante inmigración india en Estados Unidos (aunque la presencia documentada de indios orientales —término común para referirse a los oriundos de India— se remonta por lo menos al siglo XVIII).³ Los indios en Estados Unidos —en su mayoría originarios del Punjab, estado natal del propio Gherwal— llegaron a la Costa Oeste por la Columbia Británica en Canadá. Muchos de estos primeros inmigrantes indios, a los que se alude genéricamente como “hindúes” —a pesar de que la mayoría de ellos eran sijs y un buen número eran musulmanes del Punjab—, llegaron desde otros puntos del imperio británico. Por ejemplo, muchos eran veteranos del Ejército Indio Británico y de la Policía India Británica desplegados en el extranjero, en lugares como China, en particular durante la rebelión de los bóxers, o en Hong Kong y en los asentamientos de los Estrechos.⁴ A principios de la década de 1900 —en respuesta tanto a los sentimientos antiasiáticos en general, como a la animosidad “antihindú” en los estados del oeste, en particular—, los comisionados de Inmigración de Estados Unidos adoptaron medidas administrativas, de las que el embajador británico en Washington, D.C., confesó que eran a todas luces “injustas”, para enviar de regreso a los recién llegados de India: al menos dos buques llenos de indios debieron dar marcha atrás con el argumento de que los pasajeros tenían deficiencias de salud; más de doce casos fueron rechazados con el argumento de que habían nacido en el seno de religiones —el hinduismo y el Islam— que toleraban la poliga-

³ Véanse H. Brett Melendy, “Asians in America”, Boston, 1971, en Joan Jensen, *Passage from India: Asian Indian Immigrants in North America*, New Haven, Conn, 1988, y Ronald Takaki, *Strangers from a Different Shore*, Boston, 1989.

⁴ Véase Melendy, “Asians in America”. Véase también Sharon M. Lee, “Racial classification in the U.S. Census 1890-1910”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, núm. 1, enero de 1993, pp. 74-94.

mia, y más o menos el mismo número, por miedo a que se convirtieran en una carga para el Estado.⁵ En 1914 estas medidas tuvieron tanto éxito que el número de recién llegados de India se redujo hasta casi desaparecer, habida cuenta de que la inmigración en Canadá también se había cerrado prácticamente a los indios.⁶ Sin embargo, las legislaciones de Inmigración de Estados Unidos, promulgadas en 1917 y de nuevo en 1924, por primera vez incluyeron a los indios como asiáticos para su exclusión, haciendo así ilegal toda la inmigración reciente a la Unión Americana procedente de India.

Sin embargo, la situación de los indios que residían en Estados Unidos fue una cuestión más complicada. En 1910 H.B. Balsara —parisi con una residencia prolongada— se convirtió en el primer indio en ser naturalizado como ciudadano de Estados Unidos.⁷ En 1924 más de cien indios recibieron papeles de naturalización como ciudadanos estadounidenses, conforme a la SECCIÓN S 21669 del Estatuto Revisado de la Ley de Naturalización de Estados Unidos promulgada en 1870, según la cual “las personas blancas libres” y aquellas de ascendencia “africana” eran elegibles para otorgarles la ciudadanía. El poder ejecutivo del gobierno estadounidense y los funcionarios de naturalización apelaron en repetidas ocasiones contra estos casos, pero los diversos tribunales judiciales fallaron todos en favor de los indios con base en que la frase “personas blancas libres” debía interpretarse como miembros de la raza caucásica, y que los hindúes de altas castas y otros indios de élite, como los arios, eran caucásicos, al igual que las razas semíticas de Asia occidental. No obstante, la ambigüedad que rodeaba la “raza” de los indios y, por tanto, su elegibilidad para la naturalización como ciudadanos estadounidenses, nunca se resolvió por completo y fue continuamente tema de debate en los casos de naturalización india en los tribunales de todo el país.⁸ En el primer caso que fue objeto de apelación ante la Suprema Corte de Estados Unidos, el 19 de febrero de 1923 este órgano decidió

⁵ Se GIFP, XA, diciembre de 1913, 3-6; véase: GIFP, GA, varios archivos de 1906 a 1909, y United States, Immigration and Naturalization Services, 50239/110 [en adelante USIN], National Archives, Washington, D.C.

⁶ Por ejemplo, según informes, en 1911 unos dos mil indios habían entrado en Estados Unidos; al año siguiente esa cifra había descendido a 256 y en 1913 a sólo 64. Véase USIN 50239/110B.

⁷ GIFP, XA, enero de 1911, 7-9.

⁸ GIFP, GA, julio de 1915, 12-13.

revertir la naturalización del año anterior, de Bhagat Singh Thind, quien también era veterano del ejército de Estados Unidos. Ante la pregunta “¿Un hindú de casta alta, de sangre india, nacido en Amritsar, Punjab, es una persona blanca conforme al significado de los Estatutos Revisados S 2169?”, la Corte decidió que no lo era. Esta decisión se basó en las razones extralegales de que, aunque Thind era caucásico, no era una “persona blanca” en el sentido ordinario o común del término como lo entiende el hombre común.⁹ Tras el caso de Thind el gobierno inició, por consiguiente, procesos de desnaturalización en contra de unas treinta o cincuenta personas procedentes de India quienes, como Gherwal, habían sido naturalizadas con anterioridad. La solicitud de Gherwal a Wedgewood fue motivada precisamente por la iniciativa del poder ejecutivo del gobierno estadounidense —tras la decisión respecto a Thind—, de despojarlo —a él y a otros como él— de la ciudadanía estadounidense.

¿Qué tiene que ver esta lucha por los derechos de los indios en cuanto ciudadanos estadounidenses con el ideal imperial de *civis Britannicus*, las reclamaciones de los súbditos británicos? Los Estados Unidos eran, después de todo, cuando mucho un ex miembro del Imperio británico. Como de costumbre, por supuesto, la historia de la inmigración india a Estados Unidos se ha estudiado en el marco de la historia asiático-americana o de los estudios de migración. Al situar esta historia en el marco del imperio británico, deseo apuntar en dirección a mi argumento más amplio sobre el papel fundamental de Estados Unidos —y de los asentamientos de colonos británicos—, en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial, en la promoción de la forma de Estado-nación como el tipo ideal de organización política moderna contra los estados-imperio tanto continentales como de ultramar. De igual modo, la lucha de los indios en Estados Unidos se convirtió, por muy diversas razones, en la gota que derramó el vaso del ideal imperial de *civis Britannicus*, en otro tiempo apreciado.

Volvamos a los problemas reales de pertenencia política planteados en la carta de Gherwal. Su petición al Parlamento británico se basó en los ideales de la “ciudadanía imperial” a la que alguna vez tuvo legítimo derecho como súbdito británico de nacimiento, condición de la que disfrutaban todos los nacidos en la India británica. Por supuesto que no

⁹ GIFP, XA, septiembre de 1923, 9-11, y GIFP, XA, enero de 1924, 18.

había, técnicamente, nada semejante a la ciudadanía imperial o, para el caso, a la ciudadanía *británica*. De hecho, como nos lo han recordado diversos intelectuales, para un país tan antiguo como el Reino Unido, la categoría jurídica del ciudadano llegó muy tarde.¹⁰ Ésta no ingresó al discurso jurídico británico sino hasta 1948, y lo hizo sólo en el contexto de la ciudadanía imperial y *no* nacional: la Ley de 1948, por ejemplo, convirtió por primera vez a británicos, keniatas, jamaíquinos, etc., en ciudadanos del Reino Unido y las colonias. No fue sino hasta la emisión de la Ley de 1981 cuando Gran Bretaña adquirió una ciudadanía nacional exclusiva para Inglaterra, Escocia y Gales. Aun así, tanto los discursos políticos como los populares en Gran Bretaña y el Imperio estaban plagados de referencias a los derechos y las obligaciones del ciudadano.¹¹ Técnicamente no había, sin embargo, tal cosa como la ciudadanía, ya británica o imperial; todas las personas nacidas en los dominios de su majestad, ya fuera en las Islas Británicas o en la India Británica, eran súbditos británicos, obligados por su lealtad común al monarca británico. Sin embargo, a pesar de esta laguna técnica, el léxico de la ciudadanía imperial tuvo gran resonancia en todo el espectro político al menos hasta el periodo de entreguerras.¹² Y este vocabulario, deliberadamente vago —como siempre lo había sido—, comenzó a adquirir parámetros formales y cierto poder político y jurídico en el curso de los primeros años

¹⁰ Para ahondar en el contexto general, véanse Mervyn Jones, *British Nationality Law and Practice*, Londres, 1947; Ann Dummett y Andrew Nicol, *Subjects, Citizens, Aliens and Others: Nationality and Immigration Law*, Londres, 1990, y Rieko Karatani, *Defining British Citizenship: Empire, Commonwealth and Modern Britain*, Londres, 2002. Sobre la ambigüedad del significado de los derechos de los súbditos británicos hasta la emisión de la ley de ciudadanía de 1948, véase India Office, Public and Judicial Department, L/P & J/8/4, British Library.

¹¹ Véase Keith McClelland y Sonya Rose, “Citizenship and Empire, 1867-1928”, en Catherine Hall y Sonya Rose (eds.), *At Home with the Empire: Metropolitan Culture and the Imperial World*, Cambridge, 2006, pp. 275-297.

¹² Véase Daniel Gorman, “Wider and wider still? Racial politics, intra-imperial migration and the absence of an imperial citizenship in the British empire”, *Journal of Colonialism and Colonial History*, vol. 3, núm. 3, invierno de 2002; Lionel Curtis, “Imperial citizenship, and the quest for unity”, *The Historian*, vol. 66, núm. 1, marzo de 2004, pp. 67-96; e *Imperial Citizenship: Empire and the Question of Belonging*, Manchester, 2007. En el otro extremo se encontraba la Asociación de Ciudadanía India Imperial en Bombay, que publicó *India Abroad Bulletins*, núms. 1-7, Bombay, 1923. Véase también Sukanaya Banerjea, “Political economy, Gothic, and the question of imperial citizenship”, en *Victorian Studies*, vol. 47, núm. 2, invierno de 2005, pp. 260-271.

del siglo XX, a partir de las luchas políticas de los indios en todo el imperio para reivindicar sus derechos como ciudadanos imperiales.

Todos los nacidos o naturalizados en los dominios de su majestad británica en cualquier parte del mundo eran súbditos británicos con derecho, en teoría, a la misma protección del Estado. Considérese al respecto la famosa invocación de lord Palmerston del “*Civis Britannicus Sum*” —evocando al apóstol Pablo— en 1850, ante el Parlamento británico, para defender su acción militar contra el gobierno griego en la supuesta defensa de Don Pacífico, un judío portugués nacido en el Gibraltar británico.¹³ Había, por supuesto, diferentes clases de súbditos británico; pero a pesar de su asombrosa variedad, éstas no se determinaban *enfáticamente* —al menos en teoría— por su raza o su credo.¹⁴ La Proclamación de la Reina del 1o. de noviembre de 1858, hecha a raíz de la Revuelta de 1857 —a la que los contemporáneos se referían como la Carta Magna de India—, reiteró este principio ostensible de no discriminación entre británicos e indios, en cuanto súbditos británicos por igual.¹⁵ Éste era el ideal político de “*Civis Britannicus*” —elaborado, sin duda, por autoridades imperiales para responder a las necesidades particulares del gobierno colonial, pero que después adquirió peso y sustancia por décadas de luchas políticas de los propios indios— en que Gherwal y organizaciones indoestadounidenses como la North American Indian Association (Asociación India Norteamericana) y la Khalsa Dewan Society (Sociedad

¹³ Citado en Gorman, “Wider and wider still?”

¹⁴ En la práctica, por supuesto, las leyes de inmigración —primero en las colonias de los Dominios y luego en Gran Bretaña— comprometieron la igualdad para diferentes clases de súbditos británicos. Sobre los Dominios, véase: Robert A. Huttenback, *Racism and Empire. White Settlers and Colored Immigrants in the British Self-Governing Colonies*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1976. Sobre Gran Bretaña véase Randall Hansen, “The politics of citizenship in 1940s Britain: The British Nationality Act”, *Twentieth Century British History*, vol. 10, núm. 1, 1999, pp. 70-73; Kathleen Paul, “‘British subjects’ and ‘British stock’: Labour’s postwar imperialism”, *Journal of British Studies*, núm. 34, abril de 1995, y *Whitewashing Britain: Race and Citizenship in the Postwar Era*, Ithaca, NY, Cornell University Press 1997.

¹⁵ Citado en A. Berriedale Keith (ed.), *Speeches and Documents on Indian Policy, 1750-1921*, vol. I, Londres, 1922, pp. 382-386. Fue por la fuerza de tal promesa por lo que los indios, aunque carecían de derechos políticos a la ciudadanía en India, pudieron votar y ser elegidos para el Parlamento británico. Dadabhai Naoroji fue el indio más famoso en ser elegido miembro del Parlamento; sobre su elección, véase Antoinette Burton, “Tongues untied: Lord Salisbury’s ‘Black Man’ and the boundaries of imperial democracy”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, núm. 2, 2000, pp. 632-659.

Khalsa Dewan) de Stockton, California, ampararon su solicitud ante el Parlamento británico.

¿Gherwal había abjurado ya, no obstante, de su calidad de súbdito británico, y por lo tanto de su derecho a apelar ante el gobierno británico, al naturalizarse como ciudadano estadounidense? Las implicaciones legales de esta pérdida fueron al principio poco claras. Ser británico se definía, en términos jurídicos, como deberle lealtad a la Corona; ser un súbdito *británico* era, entonces, estar vinculado de modo personal al monarca británico y no necesariamente al Estado, distinción que sugería que, en términos jurídicos, la lealtad, y por extensión la nacionalidad británica, se derivaba de la persona del monarca y era, por consiguiente, indeleble.¹⁶ Hasta la Ley de Naturalización de 1870, en efecto, la normativa de derecho consuetudinario que había regido las leyes de la nacionalidad británica desde 1608 no había previsto la pérdida de —o la renuncia a— la calidad de súbdito británico.¹⁷ De aquí que, curiosamente, mucho después de la Revolución de Estados Unidos, incluso los ciudadanos estadounidenses de origen británico siguieran siendo súbditos británicos. La disposición para la pérdida de la nacionalidad británica no se codificó sino hasta 1870, tras el juicio de los Feninans en 1866, quienes —aunque eran ciudadanos estadounidenses naturalizados— fueron declarados culpables en un tribunal canadiense, como súbditos británicos, de traición al monarca británico.¹⁸ De acuerdo con los términos de la Ley de 1870, al ser naturalizado como ciudadano estadounidense, Gherwal renunció a su condición de súbdito británico y a su derecho a la protección de la Corona.

Otro giro legal terminó por poner en el limbo el estatus de Gherwal y de otros indoamericanos en Estados Unidos. Al plantear el caso legal para desnaturalizar a los ciudadanos indoestadounidenses, el gobierno estadounidense partió de la base de que la decisión de Thind había invalidado *ab initio* todos los casos anteriores de naturalización de indios, con lo que revirtió su estatus al de súbditos británicos como si

¹⁶ Me debo, en este punto, a M. Page Baldwin, “Subject to empire: Married women and the British nationality and status of Aliens Act”, *Journal of British Studies*, vol. 40, núm. 4, octubre de 2001, pp. 522-556.

¹⁷ Véase Jones, *British Nationality*, y Dummett y Nicol, *Subjects, Citizens, Aliens and Others*.

¹⁸ Citado en Baldwin, “Subject to empire”. Sobre el caso, véase también Dummett y Nicol, *Subjects, Citizens, Aliens and Others*, p. 87.

nunca hubieran sido naturalizados.¹⁹ En este sentido, a pesar de haber sido naturalizados como ciudadanos estadounidenses, Gherwal y los demás indios en Estados Unidos seguían siendo responsabilidad del gobierno británico y, como tales, tenían derecho a los privilegios de la ciudadanía imperial, que les eran conferidos en cuanto súbditos británicos de nacimiento. En estas circunstancias, el gobierno británico metropolitano se vio seriamente confrontado con la espinosa cuestión de qué tan lejos estaba dispuesto a llegar para defender los derechos de sus súbditos británicos no europeos en comparación con los británico-europeos.

La curiosa explicación que da Gherwal de su deseo de conservar la ciudadanía estadounidense es en sí un recordatorio de hasta qué punto el concepto de *civis Britannicus* había sido socavado en la mente de los indios británicos en las primeras décadas del siglo XX. Recordemos en este contexto la explicación contradictoria de Gherwal sobre su intenso deseo de conservar dicha ciudadanía. Ésta le permitiría, según él, disfrutar de la condición de súbdito de su majestad británica en Canadá, Australia o cualquiera de las colonias autónomas del Imperio británico. En efecto, la situación de los indios en el Imperio, y en particular en las colonias de los dominios, ya había extendido hasta el límite los ideales de la ciudadanía imperial.

Si bien la historia de las restricciones contra otros súbditos británicos de India, en particular de las colonias de los dominios, es bien conocida, lo que quizás se sepa menos es que el gobierno de India —y en menor medida la Oficina de India y la Oficina Colonial en Londres— se encontraba con frecuencia entre los más tenaces defensores de la causa de los indios en el Imperio. El gobierno de India, en particular, apenas podía enfrentar el oprobio político de convertirse en *principes criminales* en las políticas “sólo para blancos” de los dominios. De hecho, fue al apoyar las luchas de los indios contra las restricciones migratorias impuestas por las colonias de los dominios, como los gobiernos colonial e imperial se volvieron por vez primera cómplices, ratificando así oficialmente una de las elaboraciones más populares del concepto de *civis Britannicus*: el derecho de los súbditos británicos a la libre movilidad, sin

¹⁹ No obstante, durante un lapso considerable tras la decisión de Thind, las autoridades británicas no estuvieron seguras de si los indios desnaturalizados serían revertidos a su condición anterior de súbditos británicos, GIFP, 5 (46)-X, 1926.

restricciones, dentro del Imperio.²⁰ Los reiterados pronunciamientos y las medidas adoptadas a lo largo del siglo XIX, tanto por el gobierno de India como por el gobierno británico, le dieron reconocimiento oficial a este derecho particular de los súbditos británicos.

En 1911, sin embargo, el gobierno de India se vio forzado a dar marcha atrás en su política oficial: reconoció el derecho de los dominios autónomos a determinar la composición de su propia población, un giro crucial que más adelante sería ratificado por la Resolución de Reciprocidad de la Conferencia Imperial de 1918,²¹ aunque incluso este giro en la política se hizo con el declarado propósito de asegurar, a cambio, el compromiso del gobierno de los dominios de dar un trato equitativo a los súbditos indios británicos que ya residían en dichos territorios. De ahí en adelante, sin embargo, la política imperial comenzó a distinguir entre las diversas formas de pertenencia política dentro del Imperio británico: por una parte, una nacionalidad británica panimperial que —a partir de la promulgación de la Ley de Nacionalidad Británica y el Estatus de los Extranjeros de 1914— fue uniforme en todo el imperio y, por la otra, formas de pertenencia política nacional locales, que habrían de ser reguladas por los dominios de gobierno autónomo y, desde 1918 —al menos en principio—, también por India.²² Como tal, el giro en la comprensión oficial del significado de *civis Britannicus* siguió generando un considerable apoyo político en India.

Sin duda, el abandono del principio de movilidad irrestricta de los súbditos británicos dentro del imperio fue una pérdida significativa para el concepto de *civis Britannicus*, tal como se había llegado a entender en las luchas políticas de los indios y en las políticas oficiales del gobierno de India. Pero el sacrificio de este principio se vio compensado, al menos en parte, por el compromiso oficial de dar un trato igualitario a los súbditos británicos residentes en las regiones constituyentes del Imperio, tema que se convirtió en la base de una nueva comprensión popular de la noción de *civis Britannicus* en India.

Para cuando Gherwal le pidió ayuda a Wedgewood para conservar su ciudadanía estadounidense, uno de los pilares fundamentales de *civis Bri-*

²⁰ Sobre este hecho histórico, véase Mrinalini Sinha, “Hindus, Aryans, and Caucasians: How Indians became Black”, manuscrito inédito.

²¹ *Idem.*

²² La distinción es de Baldwin, “Subject to empire”. Véase también Mss Eur. D 545/2, British Library.

tannicus —la movilidad irrestricta dentro del imperio—, ya se había abandonado; pero el concepto mantuvo su atractivo en la nueva comprensión del trato igualitario para todos los súbditos británicos. De ahí la intrincada lógica de la carta de Gherwal: en Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica —pero no en Estados Unidos— aún podía invocar la nacionalidad británica, su condición de súbdito británico, para plantear un caso contra la insidiosa discriminación racial. El gobierno de India estaba todavía muy a la vanguardia en la defensa de los derechos de los indios como súbditos británicos ya radicados en los dominios. Por ejemplo, la complacencia del virrey lord Hardinge ante la lucha de Gandhi contra el gobierno de la Unión de Sudáfrica en 1914 fue tan enfática que quienes en Londres estaban en favor de este último, hablaban de retirar al virrey.²³ Pero la única vía abierta para que Gherwal entrara en cualquiera de las colonias de los dominios del Imperio británico —donde aún podía contar con que el gobierno de India tomara su caso en relación con el trato igualitario— era, paradójicamente, la renuncia a la nacionalidad británica y a su lealtad, para entonces obtener la ciudadanía estadounidense. En breve, en cuanto ciudadano de Estados Unidos, Gherwal tenía pocas expectativas de recibir un trato igualitario en ese país, pero la condición de súbdito británico —que le prometía dicho trato— no era suficiente para garantizar su ingreso en determinadas regiones del Imperio británico, a las que sólo podría entrar siendo ciudadano de Estados Unidos.

Otro factor que complicaba los infortunios de Gherwal —y que él mismo ignoraba— era que en el momento en que las autoridades de Estados Unidos estaban instituyendo procedimientos de desnaturalización contra los indostadounidenses, Whitehall estuvo a punto de acotar aún más el estatus del súbdito británico, lo que habría puesto en duda la razón misma que dio para conservar su ciudadanía estadounidense: la capacidad de ir adonde ondeara la Union Jack y se le pudiera asegurar, al menos en teoría, la igualdad como súbdito británico,

Poco antes de la carta de Gherwal a Wedgewood, empero, el concepto de *civis Britannicus* recibió un segundo golpe, casi mortal: la última retirada, tras la prolongada lucha por la cuestión del estatus de los indios británicos en Kenia, colonia de la Corona administrada por Whitehall, y no por los gobiernos autónomos de los dominios.²⁴ En el

²³ *Idem*.

²⁴ Para mayor información, véase Mrinalini Sinha, “Why did Churchill blink? India, Africa and the Third British Empire”, manuscrito inédito.

transcurso de esta lucha, el virrey lord Chelmsford se vio obligado a dar, ante la Asamblea Legislativa de India, una explicación oficial más clara del significado de la condición de súbdito británico para los indios: declaró sin rodeos que los indios, en cuanto súbditos británicos, tenían el innegable derecho a “un trato ni mejor ni peor que sus conciudadanos blancos” en cualquier parte del Imperio.²⁵ Si bien ni el gobierno de India ni Whitehall podían garantizar el cumplimiento de este principio por parte de los gobiernos autónomos de los dominios, ambos gobiernos se comprometieron con este principio dondequiera que su mandato tuviera efecto. Esta perspectiva fue confirmada poco después en la Conferencia Imperial de 1921, donde la resolución de V.S. Sastri, en nombre del gobierno de India, obtuvo la aceptación de la mayoría de los asistentes, pues sólo el general Smuts, de Sudáfrica, disintió.²⁶ Con esta resolución, las autoridades imperiales se vieron forzadas a dar un contenido real a la declaración de la reina Victoria y a confrontar oficialmente por primera vez sus implicaciones para el estatus del súbdito británico en todo el Imperio.

En 1922 el repudio de este principio formal en todo el imperio por parte de Winston Churchill, entonces secretario colonial y signatario de la Resolución de la Conferencia Imperial de 1921, fue sin lugar a dudas uno de los mayores reveses que recibiera el ideal imperial de *civis Britannicus*. El cambio en la actitud de Churchill, ya evidente en la Conferencia Imperial de 1921, donde su simpatía ante la postura del general Smuts fue inequívoca, tuvo que ver con el precedente sentado por la declaración de igualdad de derechos para los súbditos británicos indios, para la situación de los africanos en los territorios del Imperio en África.²⁷ Los primeros indicios de este efecto ya empezaban a sentirse en la colonia de Kenia, donde los nativos africanos habían comenzado a movilizarse en torno a la cuestión india.²⁸ Los informes de Kenia sobre el apoyo de los indios a los africanos, en especial la alianza entre indios del este de África y Harry Thuku, de la Asociación Young Kikuyu, fueron alarmantes. El gobierno sudafricano fue el primero en advertir sobre este

²⁵ Citado en *ibid.*

²⁶ Sobre las maniobras tras bambalinas relativas a la resolución, véase Mss. Eur F 112/307; 308; 309, y Mss. Eur E 267/1.

²⁷ Sinha, “Why did Churchill blink?”

²⁸ *Idem.* Véase también Robert G. Gregory, *India and East Africa: A History of Race Relations within the British Empire, 1890-1939*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

peligro. Este gobierno había sostenido siempre que si bien la “cuestión india” en Sudáfrica no era en sí un problema relevante, adquiriría gravedad en la medida en que era inseparable de la “cuestión de los nativos”; “no se puede dar a los indios derechos políticos —argumentaba Smuts— que se nieguen al resto de los ciudadanos de color en Sudáfrica”.²⁹ Como tal, el gobierno sudafricano se solidarizó con los colonos blancos de Kenia para impresionar a la Oficina Colonial y al primer ministro de Gran Bretaña sobre el peligroso precedente que había sentado la Resolución de 1921 para los cimientos del Estado sudafricano, con implicaciones para su anhelo de seguir perteneciendo al imperio británico.³⁰ Claro está que la ignominia de la retirada de Churchill en Kenia fue redactada por su sucesor en la Oficina Colonial en términos más nobles. La Declaración de Devonshire, así denominada en honor del sucesor de Churchill, lord Devonshire, anunció que a partir de entonces la política imperial en África se guiaría por el desarrollo de los africanos. La declaración apenas disfraza el hecho de que no iba a haber igualdad para las dos clases diferentes de pobladores en África: los indios y los europeos. Si bien inauguraba una fase significativa en la política de Gran Bretaña para África, no podía disimular sus orígenes en el intento de desviar la atención de la importante capitulación imperial sobre la cuestión de la igualdad de derechos de los súbditos británicos.³¹ Se dijo a los africanos, no menos que a los indios, que a partir de entonces podrían esperar un trato humanitario, pero no igualdad en cuanto súbditos británicos.

De hecho, para 1923 el principio de igualdad de derechos para los súbditos británicos había expirado. La Conferencia Imperial de 1923 confirmó esta última contracción en la elaboración del concepto de *civis Britannicus*. Smuts envió a la conferencia un importante memorando que malinterpreta deliberadamente la Resolución de 1921, diciendo que implicaba una ciudadanía imperial común para todo el imperio, a fin de propiciar su reversión.³² Vale la pena citar un extenso fragmento de su argumento:

²⁹ Citado en Mss. Eur F 112/311.

³⁰ *Idem*. Véase IOL/PO/1/6 (i).

³¹ Véase Gregory, *India and East Africa*, y Sinha, “Why did Churchill blink?”.

³² Obtuve esta idea de Marilyn Lake y Henry Reynolds, *Drawing the Global Color Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

La reivindicación india de derechos de ciudadanía iguales en el imperio fuera de India surge, en mi opinión, de una concepción errónea de la naturaleza de la ciudadanía británica. Este error no se limita a India sino que es bastante general, y la Conferencia haría un gran servicio, no sólo a India sino a todo el Imperio, al eliminarlo. El malentendido surge, no de la realidad sino de la suposición de que todos los súbditos del Rey son iguales; de que en un Imperio donde hay un Rey en común, debería haber una ciudadanía común e igual y de que todas las diferencias y distinciones en los derechos de los ciudadanos son, en principio, equivocaciones. [...] No hay una ciudadanía británica común e igual en el Imperio, y está mal que un súbdito británico demande una igualdad de derechos en cualquier parte del Imperio adonde haya emigrado o donde resida. No hay humillación o afrenta alguna en la negación de dicha igualdad. [...] La más reciente concepción del Imperio Británico como una Liga de Naciones más pequeña, como una asociación de naciones libres e iguales en virtud de un soberano hereditario común, implica un distanciamiento aún mayor de la simple concepción de ciudadanía unitaria. La ciudadanía británica ha sido variable en el pasado y está destinada a serlo aún más en el futuro. Cada parte constituyente del Imperio habrá de establecer por sí misma la naturaleza y las circunstancias de su ciudadanía. La composición y el carácter de los derechos de su pueblo serán asunto de cada uno de los Estados libres e iguales del Imperio. Éstos no sólo van a regular la inmigración desde otras partes del Imperio y el resto del mundo, sino que van a establecer también los derechos de sus ciudadanos como un asunto de interés nacional. La realeza común es el vínculo entre las partes del Imperio, no una fuente de la que los ciudadanos particulares deriven sus derechos. Éstos habrán de derivarlos única y exclusivamente de la autoridad del Estado en el que viven. [...] Desde esta perspectiva, la resolución india que se aprobó en la última Conferencia fue un gran error. No sólo es inviable, sino que se opone a la nueva concepción del Imperio, no como un Estado unitario, sino como una asociación de Estados iguales. Nos condujo, tanto en teoría como en la práctica, a una posición falsa, y cuanto antes salgamos de ella mejor será para las futuras buenas relaciones de los diferentes Estados del Imperio.³³

En una astuta maniobra, Smuts consiguió convertir el tema de la igualdad para los súbditos británicos en la cuestión de igualdad para los estados constituyentes del Imperio, un giro con importantes consecuencias para el estatus del súbdito británico y para el futuro del sistema de gobierno supranacional modificado que tanto los partidarios como los críticos del Imperio aún creían factible.

³³ Mss Eur F 112/311.

Pero cuando Gherwal le plantea su caso a Wedgwood, no tenía manera de saber que la base de su argumento había cambiado: después de la última media vuelta imperial sobre la situación del súbdito británico, no habría diferencia entre la expectativa de igualdad y trato justo en cuanto ciudadano estadounidense residente en Estados Unidos, o en cuanto súbdito británico en Sudáfrica, Canadá, Australia, e incluso en cualquiera de las colonias de la Corona del imperio británico. El estatus del súbdito británico, como había dejado claro la Conferencia Imperial, no confería a una persona derechos iguales a los de otros súbditos británicos; sólo le otorgaba protección del gobierno de su majestad contra las acciones de un gobierno extranjero. Incluso esta nueva versión acotada del significado de la condición de súbdito británico —el derecho a igual protección en el extranjero—, pronto caería a la orilla del camino en cuanto la Gran Bretaña de la posguerra enfrentara su propia posición acotada, ante algunos gobiernos extranjeros, en particular el de Estados Unidos.

Antes de la guerra, el Ministerio Británico de Asuntos Exteriores había logrado obtener, a instancias del gobierno de India y de la Oficina de India, concesiones limitadas para los indios en Estados Unidos por medio de sus representantes consulares. Por ejemplo, en 1913, y de nuevo en 1914, el embajador británico en Washington, D.C., logró maniobrar tras bambalinas con la oficina del secretario de Estado de Estados Unidos para conseguir que dos iniciativas de ley “de exclusión de hindúes”, que señalarían a los indios por su nombre, se abandonaran en el Congreso.³⁴ La siguiente Ley de Inmigración, de 1917, incluyó a India sólo en una lista más general de países de la “Zona Prohibida del Pacífico” desde los que se prohibiría la inmigración. Los funcionarios consulares británicos también fueron proactivos en Estados Unidos antes de la guerra, cuando respondieron a los disturbios antihindúes en los estados del oeste.³⁵ En el momento de la decisión de Thind, en 1923, y de la Legislación de Inmigración de Estados Unidos de 1924, sin embargo, la influencia británica sobre los funcionarios de Estados Unidos había disminuido considerablemente. Durante la crisis de desnaturalización, por ejemplo, el embajador británico, sir Esme Howard, se quejó de que su carta al Departamento de Estado —fecha el 22 de

³⁴ Sinha, “Hindus, Aryans, and Caucasians”.

³⁵ *Idem.*

septiembre de 1923— no hubiera recibido respuesta de esa oficina sino hasta un año después, el 2 de abril de 1924.³⁶ El secretario de Estado de Estados Unidos hizo caso omiso de la solicitud del embajador británico de ser consultado de manera informal sobre el proyecto que más adelante se convertiría en la Ley de Inmigración de Estados Unidos de 1924, con restricciones aún mayores para los indios británicos que, conforme al caso Thind, se consideraban inelegibles para otorgarles la ciudadanía.³⁷

Sin duda, el Ministerio Británico de Asuntos Exteriores, por medio de sus representantes consulares en Estados Unidos, continuó cabildeando ante el Departamento de Estado en favor de los indios. De especial preocupación para las autoridades imperiales fue la dificultad real de los indios residentes, derivada de las consecuencias que tuvo la desnaturalización de los indoamericanos en su capacidad para poseer tierras en California y en otros estados que habían aprobado leyes antiextranjeros de propiedad de suelo. Les preocupaba, asimismo, el hecho de que los empresarios y comerciantes indios residentes en Estados Unidos no pudieran viajar por motivos de trabajo sin correr el riesgo de que se les prohibiera reingresar al país.³⁸ Éstas fueron algunas concesiones menores que el Ministerio de Asuntos Exteriores pudo obtener para los terratenientes y empresarios indios residentes en Estados Unidos, pero las autoridades de dicho país permanecieron en gran medida indiferentes ante las propuestas británicas en favor de los indios súbditos de la Corona. Y el gobierno metropolitano británico, ansioso por no dejar que la “cuestión asiática” enturbiara las relaciones con su aliado más poderoso, se negó a agotar las opciones disponibles en favor de los súbditos británicos indios en Estados Unidos.³⁹

En cambio, el gobierno de India, presionado por la opinión pública india, estaba ansioso de que el gobierno central hiciera pública su correspondencia en favor de los indios en Estados Unidos. Los funcionarios de India no querían dar la impresión de que el Imperio hubiera podido ser indiferente ante la difícil situación de los indoestadounidenses, sobre todo después de la traición imperial a Kenia, cuando casi se despidió al

³⁶ GIFP, GA, diciembre de 1924, pp. 12-14.

³⁷ Sinha, “Hindus, Aryans, and Caucasians”.

³⁸ GIFPE, 40-X, 1928; GIFP, G, 346-G/24; GIFP, 5(46)-X, 1926; GIFP, E, 278-X, 1935, y IOL/E/7/1332, archivo 676.

³⁹ Sinha, “Hindus, Aryans and Caucasians”.

virrey lord Reading por ponerse del lado de la decepción india.⁴⁰ Sin embargo, Whitehall objetó de inmediato. El embajador japonés en Estados Unidos, el barón Hanihara, expresó una formal protesta ante el Departamento de Estado en nombre de los súbditos japoneses, pero su iniciativa tuvo el efecto contrario al deseado: el Departamento de Estado filtró la solicitud de Japón justo antes del debate en el Congreso, lo que enfureció a los legisladores estadounidenses, quienes rechazaron la injerencia externa y sometieron a los japoneses a un trato aún más severo que el estipulado en el proyecto de ley original. Semejante evidencia de la debilidad de Gran Bretaña en relación con Estados Unidos parecía un precio demasiado alto por sosegar las sospechas de los indios,⁴¹ de aquí que las negociaciones imperiales con el gobierno de Estados Unidos nunca se hicieran públicas.

En India, el silencio del gobierno se percibió cada vez más como apatía. En algunos círculos, la enérgica defensa del caso de India —en el clímax de la crisis de Kenia— logró atenuar, al menos en cierta medida, los sentimientos antiimperialistas. No sólo casi se retira de su cargo a lord Reading por su postura pro india, sino que hubo rumores de que incluso el secretario de Estado de India, E.S. Montague, había amenazado con dimitir ante la decisión del gabinete sobre Kenia. Montague renunció pocos meses después por un asunto diferente, pero la debacle de Kenia seguía siendo una herida abierta.⁴² El silencio oficial —y en ocasiones una parálisis total en el trato con Estados Unidos, socio político y económico vital de Gran Bretaña—, permitió que se generara la creciente sospecha de los motivos imperiales en India, y, aún más, a mediados de la década de 1920 puso en primer plano la deficiencia del concepto de súbdito británico. La reticencia imperial, aunada a su impotencia para hacer frente a la situación de los indios británicos en Estados Unidos, implicó que incluso el concepto anodino prevaleciente de súbdito británico, el derecho a buscar protección del Estado británico contra un gobierno extranjero, se desechara. Cómo había caído el poderoso; en efecto, para 1925 *civis Britannicus sum* era sólo una frase hueca.

El caso de Gherwal no tuvo mejor suerte que el de sus compatriotas. Wedgewood transmitió la carta de Gherwal al Ministerio Británico de

⁴⁰ Véase Gregory, *India and East Africa*.

⁴¹ GIFP, XA, octubre de 1924, pp. 22-26.

⁴² Gregory, *India and East Africa*.

Asuntos Exteriores, el cual, al investigar el caso, concluyó que éste no era el que más convenía al gobierno de su majestad tratar individualmente con las autoridades de Estados Unidos. La decisión se basó, en parte, en el informe del funcionario consular británico en Portland, Oregon, a quien se suponía que el abogado de Gherwal le había confiado que su cliente había sido despedido del Ejército estadounidense por haber contraído una enfermedad de transmisión sexual; acusación que el propio abogado negó y que también contradijo la notificación oficial de despido del Ejército.⁴³ La acusación fabricada de haber contraído una enfermedad venérea era un elemento común entre las organizaciones antiinmigrantes en Estados Unidos, como la Liga de Exclusión Asiática y las diversas ligas antihindúes que habían surgido a lo largo de la costa del Pacífico. El espectro de la seducción a las inocentes mujeres blancas seguía siendo poderoso. De hecho, los temas sexuales estuvieron hondamente implicados en las luchas indias por la ciudadanía imperial y en sus resultados en las primeras décadas del siglo XX.

Quisiera concluir apuntando a las preocupaciones que motivaron mi interés en la historia de la ciudadanía imperial. Veo este trabajo en diálogo con un creciente número de intelectuales de diversas disciplinas que están repensando la tiranía de la forma del Estado-nación que domina la investigación histórica de la época moderna. Lo que estos intelectuales nos obligan a reconsiderar es precisamente la historia lineal e ininterrumpida de la forma del Estado-nación a partir del Tratado de Westphalia en 1648, y hasta que la Organización de las Naciones Unidas —posterior a la Segunda Guerra Mundial— sanciona el orden mundial de los estados-nación. Durante gran parte de este periodo florecieron, en efecto, diversas organizaciones políticas multinacionales y supranacionales como rivales de los estados-nación; estas otras formas de organizaciones políticas también rivalizaron con el Estado-nación como objeto de las aspiraciones políticas de la gente. La obra de John Kelly y Martha Kaplan sobre Fiji y la descolonización mundial ha hecho quizás la mayor parte de la labor de recordarnos la novedad radical (después de la Segunda Guerra Mundial, en su opinión) de la propagación de la idea del Estado-nación como la forma óptima y única de pertenencia política en el mundo moderno.⁴⁴

⁴³ GIFP, G, 346-G-G/24; GIFP, G, 886 de 1923.

⁴⁴ John Kelly y Martha Kaplan, *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Si bien mi argumento anterior parece objetar el de Kelly y Kaplan en un punto de la cronología, considero muy sugerente su vinculación de la universalidad de la forma del Estado-nación con el momento de la descolonización. Reparemos aquí en las implicaciones de la historia de la ciudadanía imperial: fue la renuencia y la dificultad para satisfacer las aspiraciones crecientes a los derechos de ciudadanía de los pueblos colonizados lo que provocó un movimiento imperial para contener los derechos de ciudadanía con estados-nación claramente demarcados; un preludio, quizás, de una estrategia que ahora asociamos con los bantustanes. Ténganse en cuenta también las historias alternativas de la descolonización que tal historia sugiere: la independencia nacional en el mundo colonizado puede tener tanto que ver con las demandas de las propias luchas anticoloniales, como con una desviación imperial de dichas demandas hacia los confines más seguros del espacio nacional-territorial. El nuevo libro de Paul Kramer sobre Estados Unidos y las Filipinas ya apunta en esta dirección: el apoyo a la independencia de Filipinas en Estados Unidos se dio a cambio de restringir la entrada de los filipinos y su acceso a los derechos como ciudadanos estadounidenses (aunque no del todo como ciudadanos de ese país).⁴⁵ En este texto planteo estas ideas más como provocaciones que como argumentos enteramente elaborados, esperando que susciten el diálogo sobre un proyecto que sigue siendo, me temo, en gran medida un trabajo en proceso.

⁴⁵ Para ahondar en el caso véase Government of India, Foreign and Political Department, Proceedings G, 346-G-G/24, 1924 (citado en adelante como GIFP, G), y GIFP, G, 886 de 1923, National Archives of India (NAI).

3. ¿PUEDE COMENZAR LA POSCOLONIA?

La desprovincialización de Assam

Bodhisattva Kar

BĀNGĀL, bāngāl. Cabrones, me confunden. ¿Por qué me siguen llamando bāngāl [pueblerino de los distritos orientales de Bengala]? He roto con todos los tabúes sobre la comida, ¿y todavía no soy como los habitantes de Calcuta? ¿Qué es lo que no he hecho para volverme como cualquier persona de Calcuta? He visitado prostíbulos, he hecho que mi mujer vista ropa fina, me he tragado el pan de los hombres blancos, me he hartado de alcohol, y después de todo esto, ¿aún no puedo convertirme en uno más de Calcuta! ¿Qué caso tiene entonces conservar este cuerpo disoluto? Permítaseme lanzarme al agua, que los tiburones y los cocodrilos devoren mi cuerpo...¹

Así habló Rammanikya, con un claro acento de Dacca, y cayó inconsciente ante las risas del público de Calcuta. Demasiado ebrio para ser deshonesto, Ram resumía las frustraciones de la primera generación de inmigrantes provincianos de clase media a Calcuta, un sentimiento bien conocido por Dinabandhu Mitra, autor de la farsa bengalí *Sadhabār Ekādaśī*. En su famoso epílogo a *El pensamiento nacionalista y el mundo colonial (Nationalist Thought and the Colonial World)*, Partha Chatterjee nos recomienda leer este fascinante relato de la decadencia urbana del siglo XIX como “la historia de la Ilustración en las colonias”, donde Nim-

¹ Dinabandhu Mitra, *Sadhabār Ekādaśī*, 1866, Calcuta, Bangiya Sahitya Parishat, 1970, p. 30.

chand, un borrachín letrado de Calcuta, declama: “Yo te saludo, luz sagrada” al ver la luz de la lámpara de un sargento de la policía. Para Chatterjee, este relato se vuelve profundamente sintomático de la trágica disolución de la promesa liberatoria de la Ilustración en la cruel certidumbre del gobierno colonial.² Para nosotros, sin embargo, la tragedia se ahonda con Rammanikya, el fallido imitador *mofussil* de Nimchand. ¿Qué puede hacer falta, decidimos preguntar junto con —y por medio de— este personaje *mofussil*, para “volverse como cualquier persona de Calcuta”? ¿Para disolver lo provinciano en el teatro metropolitano de lo moderno colonial?

LO QUE BENGALA PIENSA HOY

“... lo que Bengala piense mañana, India lo estará pensando la próxima semana”³

Poca gente recuerda hoy que la famosa frase concisa y directa del líder del Congreso Marathi Gopal Krishna Gokhale —“Lo que Bengala piensa hoy, India lo pensará mañana”— era en realidad una versión mejorada de la citada declaración de Aurobindo Ghosh, el revolucionario bengalí-vuelto-yogui. Al parecer no es necesario recordarlo. Para el alma *bhadralok* herida, se ha mantenido como un eslogan reconfortante, un axioma de felicitación que agita suavemente los gratos recuerdos de los primeros tiempos del nacionalismo. El eslogan —popularizado entre la clase media bengalí durante la llamada revuelta antipartición de 1905— sigue teniendo el poder de un proverbio y el potencial de un programa. No importa quién lo haya acuñado; ya es parte integral del sentido común nacionalista, un elemento constitutivo de los círculos educados *bhadralok*. Pero ¿qué significa?

Quizás sea necesario ver más de cerca el movimiento en que este eslogan adquirió valor. Descrita en términos generales como el primer

² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 167-168.

³ Aurobindo Ghosh, *Bankim Chandra Chatterji, 1894*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1964, p. 38. En 1909 Ghosh afirmó de nuevo que “... lo que Bengala haga hoy, el resto de India lo hará mañana”. Aurobindo Ghosh, *Speeches, 1909*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1974, p. 104.

intento organizado de la clase media india de llevar la campaña nacionalista de los salones a las calles y los recintos públicos de Calcuta y otras ciudades de Bengala, la llamada revuelta antipartición ha llegado a celebrarse como “nada menos que una revolución de la estructura política de la sociedad bengalí” que, a su vez, repercutió profundamente en el naciente nacionalismo indio, en todas sus modalidades constitucionales y extraconstitucionales.⁴ “Su meta no fue ya la mera abolición de la partición —afirma un libro de texto común—, sino la independencia completa o *swaraj* y, en este sentido, el movimiento no podía considerarse en modo alguno como la expresión de un reducido subnacionalismo bengalí.”⁵ La narrativa pormenorizada de la revuelta de los *bhadralok* en contra del Esquema de Redistribución Territorial de Curzon rebasaría el alcance de este artículo. El magistral informe de Sumit Sarkar provee una descripción casi día por día.⁶ No obstante, al llamar la atención hacia un determinado patrón retórico del discurso nacionalista producido dentro de este movimiento, que continúa siendo rutinariamente subestimado en la historiografía estándar del sur de Asia, la primera sección de este artículo busca localizar una dinámica estructural de lo provincial en la problemática nacional.

Los agitadores bengalíes *bhadralok* de principios del siglo XX describieron la reorganización del espacio administrativo del Estado en la región oriental del Imperio británico indio como “una partición de Bengala”. Cuando las historias convencionales optan por conservar esta denominación, se alinean conforme al eslogan de Gokhale. Si bien todos los libros de historia mencionan, de hecho, que el esquema suponía un reacomodo espacial de las unidades administrativas de Madrás, las Provincias Centrales y Assam,⁷ ninguno se ocupa de describir sus actuales

⁴ Rajat K. Ray, *Social Conflict and Political Unrest in Bengal, 1875-1927*, Delhi, Oxford University Press, 1984, 150 p.

⁵ Sekhar Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, Hyderabad, Orient Longman, 2004, p. 256.

⁶ Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal: 1903-1908*, Nueva Delhi, People's Publishing House, 1973.

⁷ Los pormenores están disponibles en Sarkar, *Swadeshi Movement in Bengal*. Por su parte, Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition*, p. 252, ofrece un resumen útil: “Curzon elaboró un esquema en su Minuta sobre la Redistribución Territorial en India (19 de mayo/1o. de junio de 1903), en que [...] propuso la transferencia de la División de Chittagong y los distritos de Dacca y Mymensingh, a Assam, y Chota Nagpur a las Provincias Centrales; Bengala recibiría a cambio Sambalpur y los estados feudales de las

trayectorias interconectadas, dispersas y complejas. Yo planteo que este descuido dista de ser fortuito o inocente, puesto que al forzar narrativas irreconciliables de la reorganización espacial a desvanecerse en una explicación lineal de la “Partición de Bengala”, las historias convencionales confirman la reclamación del nacionalismo metropolitano como el auténtico otro del colonialismo.

Para dar cuenta de los acontecimientos fundamentales, el 19 de julio de 1905 se anunció formalmente, entre intensas protestas, una nueva provincia de Bengala oriental y Assam, que consistía en la Comisaría Central de Assam, las divisiones de Chittagong, Dhaka y Rajshahi, y los distritos de Hill Tripura y Malda. Según los cálculos de los *bhadralok* en ese tiempo, “los hindúes bengalíes” debían de ser una minoría religiosa en la nueva provincia (a la que los “musulmanes” superaban por más de seis millones) y una minoría lingüística en la antigua (como resultado de la incorporación de una numerosa población de “hablantes de hindi y de oriya”). Cuando decidieron hablar en nombre de la indivisible nación bengalí, los agitadores *bhadralok* tuvieron una fuerte reacción ante lo que reconocieron como una conspiración colonial. En la famosa reunión del ayuntamiento (el 18 de marzo de 1904) en Calcuta se preguntó directamente: “¿Por qué Dacca, Mymensingh y la División Chittagong tendrían que ponerse de acuerdo para enriquecer —a costa suya y de sus familiares y amigos— a Assam?”⁸ Es importante subrayar al respecto —a contrapelo de las historias autorizadas— que el resentimiento de la prensa nacionalista bengalí solía ser más rencoroso hacia sus salvajes vecinos asameses que respecto de los civilizados señores británicos. En la edición del *Dhākā Prakāsh* del 27 de diciembre de 1903 se escribió, como era costumbre: “Lo pone a uno a temblar y a estremecerse el solo pensar que se vaya a arrojar a la muy educada gente de cinco distritos del este de Bengala a una mezcla social con los bárbaros desharrapados de Assam, y a someterla a la autoridad de déspotas funcio-

Provincias Centrales y el distrito de Ganjam, así como los sectores de Vizagapatnam de Madrás. En los meses subsiguientes el esquema se expandió gradualmente, aunque en secreto, mediante adiciones a la lista de distritos transferidos. El esquema final se plasmó en el despacho de Cruzon del 2 de febrero de 1905 al secretario de Estado Broderick, quien lo aceptó de mala gana, sin siquiera un debate parlamentario adecuado”.

⁸ “The Humble Memorial of the Residents of Calcutta, its Suburbs and the Various District of Bengal to His Excellency the Governor General in Council”, en *Papers Relating to the Reconstitution of the Provinces of Bengal and Assam*, Simla, Government Central Printing Office, 1906, 264 p.

narios asameses. ¡Qué degradación! ¡Qué tragedia!⁹ Desde Mymensingh, *Chāru Mihir* se quejaba sarcásticamente, con total aversión: “Los subeducados asameses van a seguir siendo amos y señores de la administración del país y nosotros vamos a ser juzgados y sojuzgados por ellos. ¡Qué desafortunado!”¹⁰

Con una lógica más incisiva, *Tripurā Hitaishi* advirtió en 1904 que “los funcionarios de Assam tienen que administrar justicia entre los culíes, los garos, los nagas, los akas y otros salvajes, de modo que sus facultades más elevadas se van a deteriorar y se van a volver entonces incapaces de tratar con gente superior y más civilizada”.¹¹ El influyente *Sanjivanī* rezó con toda seriedad, “¡Oh lord Curzon! ¡Oh sir Andrew Fraser! [...] No nos lleven de la luminosa y resplandeciente tierra de Bengala a la oscura y horrenda cueva de Assam”.¹² Como explicaron en su petición las Cámaras Nacionales Bengalíes de Comercio, pilar de este nacionalismo antiimperial:

[...] la perspectiva de ser transferidos de una provincia culta y progresista, como la de Bengala, a una provincia atrasada y primitiva, como la de Assam; de desligarse de antiguas asociaciones; del forzoso rompimiento de vínculos inmemoriales; de ser apartado de sus familiares y amigos y, finalmente, la perspectiva de descender en la estima de sus hermanos y compañeros en otras partes de India por haberse fusionado con gente situada en un plano de la civilización mucho más bajo, con el que no tenían nada en común, no puede sino producir un gran dolor, aflicción y descontento entre varios millones de súbditos de Su Majestad que viven en Bengala Oriental [...]¹³

La mera posibilidad de ser ubicados en un sitio fuera de lugar en la época nacional de la modernidad y de la historia reveló un perfil inten-

⁹ *Dhākā Prakāsh*, 27 de diciembre de 1903 (traducción de *Report on Native Newspapers* del año relevante).

¹⁰ *Chāru Mihir*, 22 de diciembre de 1903 (traducción de *Report on Native Newspapers* del año relevante).

¹¹ *Tripurā Hitaishi*, 26 de enero de 1904 (traducción de *Report on Native Newspapers* del año relevante).

¹² *Sanjivanī*, 28 de enero de 1904 (traducción de *Report on Native Newspapers* del año relevante).

¹³ Sita Nath Roy, Honorary Secretary, Bengal National Chambers of Commerce, to the Chief Secretary to the Government of Bengal, dated Calcutta, the 3rd February 1904, en *Papers Relating to the Reconstitution*, 85 p.

samente excluyente del nacionalismo metropolitano, incluso cuando estuvo en una de sus cúspides “anticoloniales”. El “Humilde memorial de los habitantes del distrito de Dacca” (“The Humble Memorial of the Inhabitants of the District of Dacca”) insistió, de manera semejante, en que “la tierra que se extiende más allá del río Meghna ha sido siempre menospreciada como la tierra de los aborígenes”. La inclusión de Dacca

en la administración de Assam y su permanente asociación administrativa con territorios que han sido siempre menospreciados desde un punto de vista social, va a ser considerada, a los ojos de la sociedad hindú, como degradante, y con el tiempo van a perder todo contacto con sus familiares y amigos en otros distritos de Bengala. La región en donde una persona reside tiene siempre, a ojos de la sociedad hindú, un efecto determinante en cuanto a su estatus social.¹⁴

Casi todos los nacionalistas aseguraron que el espacio anacrónico de Assam —“la cueva oscura y horrenda”— era completamente incompatible con “la luminosa y resplandeciente tierra de Bengala”, la primera posesión británica en Asia. Como expresaron los terratenientes de Sylhet en su petición:

Investir a la máxima autoridad ejecutiva de la Provincia [es decir, al jefe comisionado] de un poder discrecional respecto de asuntos que hasta ahora habían sido materia de ley escrita sería situarlos más allá de los linderos de toda ley. *Estas condiciones serían quizás muy adecuadas para una provincia habitada por salvajes rebeldes.* Según sus cronistas, Sylhet siempre fue considerado uno de los distritos avanzados de Bengala. La gente —al menos en su mayoría— es tan culta, lúcida y refinada como la de cualquier otro distrito de Bengala. Privarlos de leyes es colocarlos en la categoría de salvajes a semiinstruidos.¹⁵

¹⁴ “The Humble Memorial of the Inhabitants of the District of Dacca to Sir Andrew Fraser, Lieutenant-Governor of Bengal, 4 March 1904”, en *Reconstruction of the Province of Bengal and Constitution of a New Province To Be Called the North Eastern Provinces*, Home Department, Public-A, February 1905, Proceeding No. 157, Enclosures to Letter from Government of Bengal, No. 2556-J, dated 6 April, 1904, to the Address of the Government of India, Home Department [OIOC].

¹⁵ “The Humble Memorial of the Zemindars, Talukdars, and Other Proprietors of Land in the District of Sylhet to His Excellency the Viceroy and Governor General of India in Council”, en *Papers Relating to the Reconstitution*, 112 p. Las cursivas son mías.

Como habrá dejado claro esta pequeña muestra de la extensa literatura nacionalista que se produjo durante el movimiento, la defensa de la integridad de una unidad administrativa se codificaba como la defensa de lo social, y la integridad temporal de lo social podía asegurarse sólo mediante la producción incesante de espacios anacrónicos. Surgieron argumento tras argumento en el archivo nacionalista para señalar el carácter primitivo y atrasado de Assam: era un pueblo incivilizado de lenguas bárbaras y un laxo régimen de castas; no tenía una historia respetable; era una región palúdica de “clima malsano y deprimente”;¹⁶ tierra de magia negra y embrujos perversos; zona libre para salvajes cazadores de cabezas e inmorales consumidores de opio. Como expresó un líder en una asamblea pública: “Les digo que no es asunto desdeñable el que once millones de personas sean llevados a una *tierra extraña*, de clima cálido, a la tierra de la *kala-joar* o fiebre negra, y sean obligados a establecer una alianza con *un pueblo extraño con el que no tenemos nada en común*”.¹⁷ El término “desnacionalización” se popularizó durante el movimiento. Cabe citar de nuevo a *Chāru Mihir*:

En cultura y educación, el pueblo Mymensingh no es inferior a ningún otro en Bengala, así como tampoco en asuntos sociales, nacionales y políticos; por siglos han mantenido vínculos indisolubles con los habitantes de los demás distritos de la provincia. Pero el Sr. Risley (secretario del Interior y principal promotor del Esquema) los va a romper. De dos hermanos, uno va a ser bengalí y el otro asamés, el infortunio de uno va a ser diferente de los intereses del otro, y uno va a crecer bajo el gobierno superior de Bengala, y el otro va a decaer bajo la administración inferior de Assam. La sola idea de que después de 20 o 25 años la gente de Mymensingh va a ser diferente de los bengalíes es agobiante. En cuanto a nuestros orígenes, raza y lengua, somos diferentes de los asameses. Nuestra lengua nacional va a sufrir un gran deterioro al entrar en contacto con la asamesa. Nos estremece-mos sólo de pensarlo.¹⁸

No puedo entenderlo, y nadie ha logrado explicármelo —respondió el virrey en su discurso público en Mymensingh— por qué un bengalí dejaría de hablar su lengua por el hecho de que un comisionado jefe o un teniente gobernador venga a residir a Dacca (la capital propuesta para Bengala

¹⁶ *Amrita Bazar Patrika*, 20 de enero de 1904.

¹⁷ Sitanath Raybahadur, citado en Sarkar, *Swadeshi Movement in Bengal*, 41 p. Las cursivas son mías.

¹⁸ *Chāru Mihir*, 22 de diciembre de 1903 (traducción de *Report on Native Newspapers* del año relevante).

oriental y Assam), o por qué, como dije en Dacca, catorce millones y medio de bengalíes deban abandonar su lengua por entrar en asociación con un millón y medio de asameses.

En un intento de conciliar a los nacionalistas bengalíes, Curzon dijo: “[...]la probabilidad parecería apuntar en dirección opuesta y sugerir que el asamés, ya como dialecto del bengalí o como otra lengua —respecto a lo cual los expertos parecen diferir—, va a ser el que desaparezca”.¹⁹ En su minuta de 1903, Curzon admitió que la nueva provincia “adquiriría un carácter compuesto, pero éste no sería más complejo que el de muchas otras administraciones indias”. Con la fantasía de tener una “conexión ferroviaria continua entre los pozos petroleros de Digboi y Margherita, las minas de carbón de Makum y las plantaciones de té del Alto Brahmaputra, y la bahía de Bengala”, Curzon estaba decidido a romper con “el provincialismo de Assam”.²⁰

El binomio Estado-sociedad mediante el cual la historiografía convencional sobre la “Partición de Bengala” nos invita a abordar el diseño del Imperio sirve con frecuencia para alejarnos de una cuestión más amplia: la geografía móvil del capitalismo.²¹ Al despreocuparse de las recla-

¹⁹ “Addresses at Mymensingh, 20 February, 1904”, en documentos privados de George Nathaniel Curzon, IOR/ Mss Eur F111/247a [OIOC]. Un autor anónimo de un tracto nacionalista bengalí rebatió esta declaración diciendo que “el asamés puede desaparecer como lengua independiente, pero no antes de mezclar algo de su dialecto con la lengua de Bengala oriental [contribuyendo a su deterioro]”, “One of the people”, en *The Partition of Bengal: An Open Letter to Lord Curzon*, Dacca, B. Chakravarty, 1904, 16 p.

²⁰ “Lo que podría describirse como la actitud pueblerina de Assam se debe a su área reducida, a sus restringidas oportunidades, a su falta de establecimientos comerciales, a sus servicios del exterior y al insano predominio en la vida y la administración de un interés industrial único que depende en su mayor parte de mano de obra importada, que se debe a lo que puede describirse como la estrechez de miras de Assam”. “Minute by His Excellency the Viceroy on territorial Redistribution in India, Part II (June 1, 1903)”, en documentos privados de George Nathaniel Curzon, IOR/ Mss Eur F111/247a [OIOC].

²¹ Al planear erigir “Assam en una administración vigorosa y autocontenida, capaz de desempeñar en la frontera noreste de India el mismo papel que han tenido las Provincias Centrales en el centro, y que tuvo antes el Punjab en el noroeste”, Curzon propuso, en efecto, llamar a la nueva provincia Provincias del Noreste. Se le dijo de inmediato que “los importantes intereses comerciales representados por la industria del té se quejarían si el nombre de Assam, ahora tan ampliamente conocido en los mercados del mundo como la principal fuente de té indio, desapareciera de la lista de provincias de India”. Brodrick to the Governor General in Council, Public, No. 75, India Office London, dated 9 June 1905, en *ibid.*

maciones de lo social, estas historias no logran, por desgracia, abordar determinadas complejidades fundamentales del discurso nacionalista.

Mientras viajaba ayer en el tren —le dijo Curzon a su público en Dacca el 18 de febrero de 1904—, vi grupos de escolares bien organizados con pancartas que decían: “No nos hagan asameses”.

Seguramente no necesito indicarle a un público inteligente que ninguna reorganización administrativa puede de ninguna manera convertir a un pueblo en otro, o hacer que cuatro millones y medio de personas hablen una lengua que no es la suya, y las preocupaciones que estoy describiendo parecen realmente demasiado infantiles para merecer la atención, de no ser porque me pareció que se plantearon con seriedad y fueron bien pensadas.²²

El principal secretario de Gobierno de Bengala resumió la justificación oficial en un renglón: “La mera división administrativa no produce división social en mayor medida que la unidad administrativa genera unión social”.²³ Al destacar la brecha entre la profundidad de lo social y la superficialidad de lo administrativo (una “*mera* división administrativa”), el gobierno imperial estaba tratando, en efecto, de devolverles la pelota a los agitadores nacionalistas. Después de todo, como Chatterjee lo demuestra exitosamente, la priorización estratégica de un “dominio interno” al margen de los estragos de la “occidentalización” y el colonialismo era condición necesaria de este mismo nacionalismo.²⁴ ¿Quién podía comprender la precariedad de lo social mejor que quienes hicieron la mayor inversión afectiva en el espacio del Estado británico indio?

Como lo señaló el *babus* de Chittagong, el suyo fue “de hecho, el primer distrito británico en la provincia”. De “amalgamarse con el atrasado distrito de Assam, el distrito de Chittagong —adelantado y progresista— y los demás distritos van a gravitar naturalmente hacia el nivel inferior como resultado inevitable de una combinación tan desigual”.²⁵

²² “Addresses at Dacca, 18 February, 1904”, en *ibid.*

²³ From the Officiating Chief Secretary to the Government of Bengal to the Secretary to the Government of India, Home Department, Calcutta, 6 April 1904 [Confidential], párrafo 42, en *ibid.*

²⁴ Partha Chatterjee, *Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

²⁵ “The Humble Memorial of the Residents of Chittagong assembled at a public meeting held on the 17th day of January 1904” [to G.N. Curzon, George Nathaniel

No cabe aquí relatar la prolongada historia de constante desaprobación, condena y sátira con que la cultura *bhadralok*, dominante en Calcuta, se dirigió a las diversas culturas *mofussil* de Chittagong, Sylhet, Dacca y otros distritos “*bāngāl*” a lo largo del siglo XIX, cuyas huellas aún continúan animando la cultura urbana en la Bengala occidental poscolonial; pero en el repentino compromiso de *fin-de-siècle* de unidad y hermandad, hecho durante el movimiento “antipartición”, los signos de esta ansiosa economía eran inequívocos. Como lo señalaron los *bhadraloks* de Mymensingh, “ante cualquier división de Bengala como tal, la porción que se desprenda de la metrópolis debe perder el beneficio de la energía, la cultura y el progresismo de sus residentes.”

Esta práctica suspensión de las relaciones entre Bengala oriental y Bengala occidental lleva necesariamente a un deterioro de la lengua de la primera, una lengua que está mejorando y se está asimilando gradualmente a la de Bengala occidental. Al respecto, Su Excelencia parece estar trabajando con una impresión equivocada. Lo que preocupa a sus memorialistas no es que su lengua deje de existir sino que su mejora gradual se retrase y termine por adoptar la forma de un dialecto inferior. Es esta inferioridad del dialecto lo que ocasionó antes que el pueblo de Bengala occidental viera con desprecio a Bengala oriental. Sus memorialistas temen naturalmente que la separación de este distrito de la Metrópolis o, mejor dicho, del gobierno de Bengala con sede en la metrópolis, elimine uno de los factores más importantes del progreso de ese pueblo.²⁶

Curzon, Viceroy of India, in “Reconstruction of the Province of Bengal and constitution of a new Province to be called the North Eastern Provinces”, Home Department, Public-A, February 1905, Proceeding No. 157 (Enclosures to Letter from Government of Bengal, No. 2556-J, Dated 6 April, 1904, to the Address of the Government of India, Home Department) [OIOC].

²⁶ “The Humble Memorial of the Inhabitants of the District of Mymensingh” [a Andrew H.L. Fraser, Lieutenant-Governor of Bengala, sin fecha], en *Papers Relating to the Reconstitution*, 117 p. De manera similar, “One of the people”, *Partition of Bengal*, p. 10, comenta que la cultura de los distritos desprendidos “decaería debido a una comunicación menos frecuente con la metrópolis de India, centro de la educación y la cultura.” De nuevo, en la página 16, el autor resiente “el distanciamiento de la perspectiva literaria de Bengala oriental de los hombres sabios y los líderes de la metrópolis”. Como lo señalan las Cámaras Nacionales de Comercio de Bengala, “A partir de una lengua común, una metrópolis común, una administración común, una Universidad común, vínculos sociales comunes, y un comercio y una religión y otras muchas cosas en común entre Bengala oriental y Bengala occidental, los habitantes de ambas partes, hombres cultos, hombres sabios y líderes, se mezclan libremente en una plataforma común en la metrópolis, absor-

No es mera casualidad que hayamos comenzado este ensayo con Rammanikya. “La gran Calcuta —señaló el gobierno de India en 1905— está entre las doce ciudades más grandes del mundo, mientras que la población de Calcuta es, en sí, más numerosa que la de cualquier otra ciudad del Imperio británico, excepto Londres.”²⁷ Pero la cuestión, repetámoslo, no está tanto en Calcuta y Mymensingh o Bengala y Assam, como en el infinito encanto de la metrópolis. La reproducibilidad del modelo de progreso es, insistimos, potencialmente infinita. El punto se aclara con la respuesta de los *śrījuts* asameses a sus detractores bengalíes.²⁸ “¿A qué se refieren nuestros amigos bengalíes cuando dicen que Assam es una provincia atrasada, que su gente no es instruida y que, por consiguiente, no les gusta que los mezclen con salvajes?”, preguntó dolido Manik Chandra Barua.

Es imposible, en efecto, concebir un argumento más egoísta, más intolerante, más deshonesto o más deshonesto. [...] ¿No recuerdan que hace unos 30 años Assam era parte integrante de Bengala y tenía el mismo Teniente Gobernador? ¿Tampoco recuerdan que cuando aquel magnánimo gobernante, sir George Campbell, introdujo en Assam el “asamés” —la lengua del pueblo de Assam—, los bengalíes armaron gran alboroto diciendo que el “asamés” no era una lengua sino una vil jerga del bengalí, y ahora, acto seguido, dicen que el “asamés” es una lengua aparte?

¿No es esto decir, prácticamente —preguntó Barua— “que porque los asameses están atrasados, hay que dejar que así se queden, y dejar que sean pisoteados por sus vecinos más avanzados?”²⁹ Su amigo, Jagan-

ben e imparten pensamientos y recopilan ideas e informaciones [*sic*]. En consecuencia, sería nada menos que una calamidad desmembrar Bengala, interrumpir por la fuerza lazos inmortales y dividir a la raza hablante de bengalí en dos secciones, absorbiendo y fusionando una sección en un Assam habitado por una raza atrasada”. Sita Nath Roy, Honorary Secretary, Bengal National Chambers of Commerce, to the Chief Secretary to the Government of Bengal, dated Calcutta, the 3rd February 1904, en *Papers Relating to the Reconstitution*, 80.

²⁷ Letter from the Government of India, to the Right Hon'ble St. John Brodrick, His Majesty's Secretary of State for India, dated 2 February 1905, en *Papers Relating to the Reconstitution*, 3 p.

²⁸ Podría mencionarse aquí que, en protesta contra la retórica racista de los activistas bengalíes “antiparticionistas”, Tarun Ram Phukan renunció a su trabajo en el Tribunal Superior de Calcuta y regresó a Assam. Chaudhuri, *Desbbakta tarunrām phukan*, 4 p.

²⁹ “Note by *Srījut* Manik Chandra Barua, Dated Gauhati, February 27, 1904” [to

nath Barua, presidente de Jorhat Sarbajanik Sabha, comentó, de manera similar:

Cuando estuvo en consideración el reconocimiento de la lengua asamesa, y cuando los bengalíes reclaman [¿reclamaron?] los nombramientos en los servicios de Assam, se insistió todo el tiempo en que las dos lenguas eran una sola y los dos pueblos eran uno solo; pero ahora que surge la cuestión de unir una porción de Bengala con Assam, se declara que la lengua asamesa es completamente diferente y el pueblo asamés está relegado al nivel de los lushais y otras tribus del monte.³⁰

El dolor de los *bhadraloks* al ser clasificados junto con los salvajes asameses, y el dolor de los *śrījuts* al ser “relegados al nivel de los lushais y otras tribus del monte”, no son tan diferentes. La aceptación de la categoría de “atraso” para autodescribirse era la aceptación del tiempo lineal de la capital, la modernidad y la nación. Incluso el más entusiasta defensor de la gloria de Kāmarūpa, Kanak Lal Baruah, reconoció la fuerza de este esquema temporal.

Los asameses, quienes se incorporaron al régimen británico hace ochenta años, están naturalmente menos avanzados que sus hermanos más afortunados, los bengalíes, quienes han disfrutado las bendiciones del régimen británico en una localidad central durante cerca de siglo y medio. Ellos [es decir, los asameses] están, por consiguiente, alarmados ante la posibilidad de tener que correr la carrera de la vida atados a una comunidad más avanzada.³¹

La frase concisa y directa de Gokhale señala este momento de lo nacional inevitablemente jerarquizado. El primero en ingresar en el orden imperial es lógicamente más moderno que el que lo hizo más tardíamente. Es sólo aceptando su época autobiográfica de capital —que le permite describirse a sí misma como un proyecto coherente, autosuficiente y universal— como la nación puede insertarse en el ámbito mo-

Chief Commissioner], Annexure to “Proposed redistribution of territory between Bengal and Assam”, From F.J. Monahan, the Secretary to the Chief Commissioner of Assam to the Secretary to the Government of India, Home Department, 6 April, 1904 (Home Department, Public —A, February 1905, Proceeding No. 156) [OIOC].

³⁰ “Letter Dated Jorhat, February 10, 1904 from Rai Jagannath Barua, *Bahadur*, President, Jorhat Sarbajanik Sabha” [to Chief Commissioner], en *ibid*.

³¹ “Note by *Srijut* Kanak Lal Barua, Extra Assistant Commissioner, Dated February 12, 1904 [to Chief Commissioner]”, en *ibid*.

derno, y en la medida en que siga comprometida con los esquemas de mejoramiento de la capital, los espacios anacrónicos seguirán siendo su condición vital de posibilidad. Sin la tragedia de Rammanikya, hay pocos motivos de farsa en la metrópolis.

LOS DÍAS DESPUÉS DE LOS DÍAS DE AYER

“Las fuerzas siempre vienen de afuera,
de un afuera más lejano
que cualquier otra forma
de exterioridad”³²

“En cierto sentido Assam es afortunada —declaró Jawaharlal Nehru en 1937— por el hecho mismo de haber sido un tanto descuidada y haber tenido un desarrollo lento, despliega perspectivas prometedoras de un rápido desarrollo sobre bases planificadas, una mayor generación de riqueza y una elevación del nivel de vida de su gente.” El presidente del Congreso Nacional Indio visitó Assam en una breve gira propagandística de ocho días, y en su discurso público hizo hincapié, como de costumbre, en la importancia primordial de los dos principales “problemas nacionales” que India enfrentaba: conseguir la independencia y erradicar la pobreza. Sostuvo que todo verdadero nacionalista en Assam debía dar mayor prioridad a estos dos asuntos que a los “problemas provincianos” particulares como “el opio, el futuro de Sylhet, la inmigración y el sistema de líneas, las plantaciones de té y, más precisamente, la mano de obra que ahí se emplea y las áreas excluidas y parcialmente excluidas de las diversas poblaciones tribales que las habitan”. Estas cuestiones eran “problemas particulares que afectaban a Assam y ejercitaban la mente de la gente de la provincia y, no obstante, eran todos derivados del problema fundamental de India”. Idealmente —dijo Nehru—, los problemas de pobreza y libertad nacional debían “opacar todos los problemas locales”: “debemos recordar esto siempre si queremos mantener una perspectiva adecuada y trabajar con eficiencia”.³³

³² Gilles Deleuze, *Foucault*, traducción y edición de Seán Hand, Londres, Continuum, 2007, 100 p.

³³ Jawaharlal Nehru, “In the Valley of the Brahmaputra”, en *The Unity of India: Collected Writings, 1937-1940*, Londres, Lindsay Drummond, 1941, 190 p.

Jnananath Bora, activista y comentarista político de Assam, publicó en el periódico popular *Āvāhan* una apasionada respuesta al discurso de Nehru. Esta respuesta era, en cierto modo, continuación de una obra anterior y más extensa publicada en el mismo periódico, “Kāmarūpa e India”. En dicha obra, Bora había entrado en una pormenorizada discusión sobre la relación entre un *deś* (país/nación) y una *pradeś* (región/provincia). Fue sólo después de la llegada de los británicos —dijo Bora— cuando “nuestro país, que siempre había sido libre, se convirtió en una provincia”.

Desde entonces, Kāmarūpa o Assam ya no es *deś*, sino tan sólo *pradeś*. Al principio nuestra gente no podía entenderlo. Durante mucho tiempo nuestra gente siguió considerando a Assam como un *deś* diferente de India [Bhāratvarsha], y no participó en ninguno de sus programas. Esto era natural. Durante dos mil años nuestra gente consideró su *deś* como un *deś* independiente en el mundo. [...] Durante los últimos treinta años más o menos ha habido signos de cambio. Algunos han comenzado a pensar en nuestro *deś* como un *pradeś* de India; aunque éste no es un sentimiento generalizado. Nuestra gente todavía no puede considerar a la gente de Punjab o de Madrás como nuestros propios ciudadanos. Son tan distantes como la gente de China o de Afganistán.

Poniendo de cabeza la prolongada historia de distanciamiento del siglo XIX, Bora comentó que lo que se había condenado en las declaraciones oficiales como aislamiento y alejamiento de la provincia eran en realidad indicios de la negativa de Assam a aceptar el estatus de provincia. Según él, la provincialización de Assam tuvo los efectos más perjudiciales en su gente.

Ha pasado sólo un siglo de régimen británico en Assam. Desde que Assam ha sido administrada como parte de India a lo largo de este siglo, nuestra clase educada ha llegado a ver su propio *deś* como una *pradeś* de India. No cabe duda de que este cambio ha limitado las ideas de nuestra gente. Nuestros antepasados, aun habiendo estado establecidos en Kāmarūpa, podían ver el mundo entero y adoptar diferentes modelos de otros *deśes* para mejorar las condiciones de sus *deśes*. Pero ahora nuestro hundimiento es tan total que sólo podemos ver dentro de los confines de India, y ni siquiera los *deśes* adyacentes. Hoy las *pradeśes* de India son nuestros únicos modelos. Nuestra gente está siguiendo en todos aspectos a las demás *pradeśes* de India. Olvidando nuestra individualidad, nuestra particularidad, nuestra ori-

ginalidad, está imitando ciegamente a las *pradeses* de Bengala o de Punjab. Ésta es la condición actual del *des* de Kāmarūpa siempre libre.³⁴

Los propios modelos de Bora vinieron, por lo tanto, de Europa. En un mapa geográfico pormenorizado, comparó las cifras de la población y las medidas territoriales respectivas de Albania, Austria, Bélgica, Bulgaria, Checoslovaquia, Dinamarca, Grecia, el Estado Libre Irlandés y Suiza con las de su propuesta “Kāmarūpa” (la provincia británica de Assam en 1936 sin el distrito de Sylhet pero con la división de Jalpauri) y concluyó que Assam cumplía con casi todos los criterios de un moderno Estado-nación, un *des*.³⁵ En su respuesta a Nehru unos meses después, Bora lo acometió por no haber reconocido la verdadera naturaleza o intensidad de los problemas de Assam. Si los problemas de Assam eran secundarios en importancia por ser “problemas de provincia” y no nacionales, entonces —según Bora—, la mejor manera de ponerlos al principio de la lista de prioridades era haciendo de Assam una nación independiente, un *des* —más que una *prades*: “Si no podemos lograr nuestro objetivo de permanecer como *prades* en India, entonces no deberíamos dudar de separarnos de India y formar un *des* independiente”.³⁶

No es nuestro propósito ocuparnos aquí de los pormenores de los “objetivos” de Bora o de su compleja y poderosa retórica antiinmigración; queremos más bien llamar la atención del lector a su lógica de los *des* y las *prades*, que sigue siendo hoy en día del interés de muchos activistas políticos en el noreste de India.³⁷ Como Bora lo entiende, el *des* era la cancelación de la *prades*: la dignidad de lo nacional era el mejor antídoto contra la deshonra de lo provinciano. En un artículo titulado “Por qué el *des* de Assam se va a quedar en India” (“Why Will the Assam Des Stay within India”), Bora vincula más explícitamente la noción de espacio vivido como un espacio de la provincia, a la realidad de la ocupación colonial. El Congreso Nacional Indio —nos dice— prolongó y

³⁴ Jnananath Bora, “Kāmrūp āru bhāratvarsha”, *Āvāhan*, vol. 8, núm. 3, 1936, p. 255.

³⁵ *Ibid.*, pp. 260-261.

³⁶ Bora, *Kāmrūp āru bhāratvarsha*, 120 p.

³⁷ En su controvertido *Swādhinatār Prastāb* [“Proposición de Independencia”], el activista independentista Parag Kumar Das reclamó categóricamente el legado de Jnananath Bora, mientras defendía la secesión de Assam de India. Véase Das, *Swādhinatār prastāb*, pp. 36-40.

fortaleció, en efecto, la política imperial de la provincialización cuando entró en Assam en la década de 1920.

Se inculcó en el público asamés que Assam no era un *des* diferente sino una *prades* de India. [...] [Se enseñó que] somos indios primero y asameses después. Todos los asuntos de Assam, cada uno de sus problemas es de provincia [*pradesik*], y, por lo tanto, de ninguna manera se le puede dar atención prioritaria. [...] Como resultado de estas lecciones, los problemas de Assam se expulsaron del panorama. No importa qué tan profundos sean nuestros problemas, se consideran de provincia y, por consiguiente, poco dignos de atención. Ahora la situación se ha vuelto tal que nuestra gente se siente consternada y avergonzada si se mencionan los intereses de la nación asamesa. Las personas educadas están siempre temerosas de que se les pueda llamar insulares y de criterio estrecho.³⁸

Para Bora, sólo el nacionalismo, como política de pura sangre de legitimación y autenticación, podía ofrecer la promesa de una presencia plena, una respuesta a la autodenigración y la ignominia de lo provinciano. El Estado-nación independiente de Assam no tendría que concebirse a sí mismo como una mala copia de otras provincias de India; en cuanto *des*, conservaría “nuestra individualidad, nuestra particularidad, nuestra originalidad”. Huelga decir que Bora no deseaba ver en Assam la continua reproducción de lo provinciano: la dominación y la denigración de los montes, la deslegitimación y la reprimenda de *Bhāti*, la desautenticación y la denigración de los “colonos”. Tampoco estaba abierto a la posibilidad de que el deseo mismo de individualidad, particularidad y originalidad fuera el gemelo desaparecido de lo que él criticaba como vergüenza, deshonra y falta de confianza en sí mismos entre la clase media de la provincia.³⁹ Pero hay también un punto menos evidente. Este punto se refiere a la autonomía putativa y la autopresencia de un *des*.

La provincialización es, a los ojos de Bora, el efecto de una fuerza exógena, una invasión, un asalto que proviene de un exterior siempre presente. Esta fuerza confisca un *des* y lo convierte en *prades*. De aquí que el proyecto de convertir una *prades* de nuevo en *des* consista necesariamente en un gesto de retorno: al lugar original, a un comienzo etimológico, a

³⁸ Jnananath Bora, “Asam des bharatvarshar bhitarat thakiba kiya (asamiyā jāti āru congress)”, *Āvāhan*, vol. 10, núm. 3, 1938, pp. 261-274.

³⁹ Cf. Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, traducción de Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 3-4. Por supuesto, estamos en total desacuerdo con la valoración que hace Kristeva de “la idea nacional francesa”.

Kāmarūpa. Las repetidas invocaciones de Bora de la historia de “dos mil años” de un “*deś* de Kāmarūpa siempre libre” no son fortuitas. El nacionalismo debe vincular “indisociablemente —como lo señala Derrida—, el valor ontológico del ser-presente a su situación, a la determinación estable y presentable de una localidad (el topos del territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general)”. Derrida lo llama la axiomática de la ontotopología.⁴⁰ En el corazón de la ontotopología del nacionalismo político de Bora está activa, no obstante, la heterotopía de la pedagogía historicista. El lugar original está siempre en otra parte, otro espacio, “fuera del tiempo e inaccesible a sus estragos”.⁴¹ El espacio-nación (*deś*) se vuelve concebible sólo como un espacio fuera de lugar; la nación (*jāti*), como un pueblo fuera de lugar. Un sentido de pérdida y la lógica de propiedad se refuerzan mutuamente en la forma de una circularidad inclemente. Sin esta centralidad espectral de *la otra parte*, no hay un “aquí y ahora” de la nación.

Cuando regresaba de la sanguinaria expedición contra los abors en 1911, un joven soldado británico lamentó en su diario que “el miembro de una tribu de la frontera... siempre nos ve cuando estamos más débiles”. Menciona las “enormes dificultades para abrir caminos, el transporte y el abasto”, que debían superarse necesariamente “antes de que podamos arrojar el más mínimo sensor en su territorio, y nuestra subsecuente victoria no es siempre, por lo tanto, de lo más destacada”.

Mientras que algo de lo que podría llamarse “andanzas punitivas de trotamundos” —impuestas como uno de los términos de paz—, podría tener un gran efecto sobre nuestras relaciones futuras. Imaginemos que nos entregara un grupo de rehenes al suspender un par de años las hostilidades, y la oportunidad que esto supondría de ampliar su perspectiva política. Una docena de *Abor gāms* serían, de hecho, excelentes sujetos para esas “punitivas andanzas de trotamundos”. Empezaríamos con un poco de educación general de tipo elemental. Una vez que los hubiéramos vuelto, así, receptivos de nociones más amplias, procederíamos a llevarlos a “trotar” por todo el Imperio británico, les expondríamos los grandes hechos físicos en los que se basa nuestro imperio, y los mandaríamos entonces de regreso a su rincón en las montañas para que le hicieran un provechoso relato de lo aprendido a su tribu.⁴²

⁴⁰ Derrida, *Specters of Marx*, 82 p.

⁴¹ Foucault, *Of Other Spaces*, p. 26. Véase el capítulo 4.

⁴² Powell Millington, *On the Track of the Abor*, Londres, Smith, Elder & Co, 1912, pp. 67-68.

Las fantasías de Millington son notables por muy diversas razones. Pero lo que más nos importa aquí es su alusión al enorme poder de *alguna otra parte*. Incluso la conquista más acotada de un lugar queda inconclusa hasta que el conquistado sea expuesto a otros lugares y obligado a trotar por el mundo pisándole los talones al conquistador.⁴³ Es a partir de su propio lugar —en una secuencia— como uno debe conocer el significado de su propio lugar, y no hay secuencia sin otros lugares. El orgullo obsceno del imperio ante la extensión y la diversidad de su secuencia territorial contrasta formalmente con los modestos “deseos y diseños” de la nación para conseguir su homogeneidad espacial.⁴⁴ Pero, como Benedict Anderson lo señala, sólo en la “nueva doble-conciencia infatigable” de la comparación yace “el origen del nacionalismo”.⁴⁵ ¿Qué sería de la “Kāmarūpa” de Bora en un mundo sin los modelos europeos correspondientes? En una brillante glosa sobre Anderson, Pheng Cheah escribe que “la comparación es un espectro precisamente porque es una forma de automatismo inhumano evocado por el eterno desasosiego del capitalismo”.⁴⁶ En otras palabras, el momento comparativo sólo puede ocurrir en la serie del tiempo autobiográfico del capital.

En cuanto condición de la comparación, la *otra parte* es intrínseca al discurso de la nación. La postergación de lo auténtico es la única manera en que el poder de la autenticación puede seguir predominando. Lo que importa de este laberinto no es que la nación nunca alcance lo auténtico, sino que dicha noción de lo auténtico no puede dejar de gobernar el imaginario nacional.⁴⁷ Esta condición de lo provinciano —de

⁴³ Véase Reid, *History of the Frontier Areas*, 230, para una breve descripción de la quema de cosechas y la quema de aldeas, “fuego rápido” y el desplazamiento forzoso de la población objetivo durante la expedición de 1911.

⁴⁴ Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, traducción de Lydia G. Cochrane, Cambridge, Polity Press, 1988, 195 p.

⁴⁵ Benedict Anderson, *The Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, Londres y Nueva York, Verso, 1998, 229 p.

⁴⁶ Pheng Cheah, “Grounds of Comparison”, *Diacritics*, vol. 29, núm. 4, 1999, p. 12. En dicha descripción hay, sin embargo, una sombra inconfundible de la propia defensa neovitalista de Pheng Cheah, de la forma de la nación como “el último portador efectivo de la idea de la libertad trascendental para la mayor parte de las masas del mundo”, que nos parece difícil de aceptar. Cf. Pheng Cheah, *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, 197 p.

⁴⁷ Cf. Timothy Mitchell, “The World as Exhibition”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, núm. 2, 1989, 236 p.

no poderse erradicar— no hace, sin embargo, utópica la tarea de desprovincializar. La libra, en cambio, de verse reducida a un mero exorcismo. La tarea de desprovincializar, nos explican Mbembe y Nuttall, implica leer el lugar más mínimo de la provincia “en los mismos términos en que leemos cualquier otra parte”.⁴⁸ Esto activa, a nuestro parecer, un desplazamiento brillante: la alegre promesa de familiarizarse —“en los mismos términos que... en cualquier otra parte”— se desarrolla hasta volverse un temible proyecto de desfamiliarizarse. La nación empieza a parecerse al imperio y la provincia confirma, a su vez, la capacidad de infinita reproducción de la forma de la nación, con posibilidades avasalladoras de una ulterior provincialización. La tesis de desarrollo “en serie” de Anderson da un giro perverso.⁴⁹ La novela de la comparación se convierte en historias infinitas de co-constitución.

Es en este punto de la discusión donde la especificidad de lo colonial vuelve a aparecer como pregunta. Amalendu Guha nos dice que en la década de 1930 no hubo muchos partidarios de las ideas “secesionistas” de Jnananath Bora, y que ni siquiera el modelo de ciudadanía dual de Ambikagiri Raychaudhury tuvo “una aceptación general entre la gente asamés”.⁵⁰ Medio siglo después, el pensamiento de Bora se volvió para muchos, no obstante, cuestión de sentido común. “La lucha por la liberación nacional de Assam no es nunca un movimiento separatista o secesionista”, declara el sitio web del Frente de Liberación de Asom (United Liberation Front of Asom, ULFA), la particular organización insurgente en torno a la cual se ha consolidado el discurso contemporáneo del “Assam independiente” desde su concepción en 1979. Según el ULFA, la cuestión de la “secesión” no surge porque Assam nunca haya sido “históricamente” parte de la nación india, y su ubicación en el mapa político de India debe explicarse simplemente como un hecho de la “ocupación colonial”.⁵¹

⁴⁸ Mbembe y Nuttall, *Writing the World*, 351 p.

⁴⁹ Cf. Anderson, *Imagined Communities*, pp. 184-185.

⁵⁰ Guha, *Planter-Raj to Swaraj*, 316 p.

⁵¹ <http://www.geocities.com/CapitolHill/Congress/7434/ulfa.htm> [consultado el 15 de junio de 2004]. Véase también la declaración del presidente del ULFA, Arvind Rajkhowa, de que “la historia no sostiene el argumento de que Asom y la identidad de Asom son parte de India y de la identidad india... Asom nunca fue parte de India. La historia india no brinda ejemplo alguno de un gobernante indio que haya dominado Asom”. Citado en Frontline, 12 de mayo de 1990.

Mientras el Estado indio está demasiado ansioso por asegurar a sus ciudadanos metropolitanos que el llamado del ULFA a la independencia (“secesión”) es la voz de unos cuantos jóvenes aislados en la provincia, apoyados por los vecinos malos, la mayoría de los comentaristas perceptivos señalan la simplista ingenuidad de tales descripciones. Sanjib Baruah considera que “las ideas que inspiran al ULFA se ubican en la tendencia prevaleciente en la vida social, política y cultural de Assam”, y ofrece descripciones informadas de complicidades críticas entre instituciones “representativas de la mayoría” y mecanismos “marginales”.⁵² La descripción del ULFA del Estado-nación indio como un imperio colonial no es, por supuesto, ni original ni poco usual. Numerosas evaluaciones de otras organizaciones guerrilleras en la frontera noreste (y en otras partes) continúan desafiando las credenciales poscoloniales del Estado indio, mientras que las declaraciones del gobierno se refieren de manera rutinaria a las dificultades de las “desigualdades regionales” del noreste como un impedimento para “construir la nación”. No es nuestro objetivo juzgar la veracidad de estas elaboradas interpretaciones en conflicto. Pero lo que la continua carrera de las expresiones *des* y *prades* indica es una paradoja más grande: consignado a la implacable reproducción de lo provinciano bajo el signo de la modernización, el nacionalismo territorial no puede abolir su orden mítico —el colonialismo—, que siempre amenaza con alojarse en las reivindicaciones mismas del nacionalismo.⁵³

Preguntar si lo poscolonial puede comenzar es, por consiguiente, empezar a cuestionar la propia idea del comienzo, por lo menos el privilegio epistémico-ontológico que se le confiere de manera convencional. En la delirante recurrencia de la modernidad capitalista, en las interminables repeticiones de la diferencia que ciframos como colonial, el tropo de un comienzo de época tiene tan poco sentido como la plenitud de lo

⁵² Baruah, *Durable Disorder*, p. 168. Véase también Misra, *Periphery Strikes Back*, 143 p.

⁵³ No hay mucho que ganar saneando esta paradoja como “colonialismo interno”, porque el habla del interior y el habla del exterior son cómplices en el proyecto y no pueden usarse para entenderlo. Cf. Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975. Véase también Tilottama Misra, “Assam: A colonial hinterland”, *Economic and Political Weekly*, 9 de agosto de 1980, pp. 1357-1365, y Apurba Kumar Baruah, *Social Tensions in Assam: Middle Class Politics*, Guwahati, Purbanchal Prakash, 1991.

futuro.⁵⁴ “Eternamente prometido en una inminencia siempre más próxima y, no obstante, nunca cumplida”, advierte Foucault, el comienzo retrocede necesariamente en el futuro. Es esta esquizofrenia de lo poscolonial, garantizado por la dinámica estructural de lo provinciano en los regímenes de la modernización, lo que hace posible su gesto inaugural. El reto puede ser un poco diferente: si la capacidad que llamamos lo poscolonial es un nuevo dominio de su negación, ¿podemos seguir afeerrándonos a “nuestro momento histórico [como] el de la preparación para el otro comienzo?”⁵⁵ Uno de los retos distintivos de la modernidad es, después de todo, la producción de lo nuevo en un orden consolidado que tiene, él mismo, como condición la inexorable demanda y fabricación de novedades.

⁵⁴ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York, Pantheon Books, 1971, p. 332.

⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected “Problems” of “Logic”*, traducción de Richard Rojcewicz y André Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 172.

4. LOS MALES DE LA MODERNIDAD

El brote de la fiebre de Burdwan

Rohan Deb Roy

Es curioso advertir cómo la humanidad se deja llevar por consignas. Ya se trate de la religión, la política o la ciencia popular, el oficial en turno da la contraseña y la secta, el partido o la sociedad la pone al día, y ésta se repite, resuena y sigue resonando hasta que el sonido se desvanece, o la voz es amortiguada por el tono más alto de un nuevo lema. Es una extraña fase de la vida humana, este sistema de consignas...

“Draining Bengal”, editorial de la *Indian Medical Gazette*, septiembre de 1872, p. 209

En ciertos sentidos, la fiebre de Assam, la fiebre de Malta, la fiebre de Nagpur, la fiebre de Hong Kong, la fiebre de Amritsar, la fiebre romana, la fiebre de Peshawar, la fiebre del Níger, la fiebre de Mauricio, la fiebre de Bulam y la fiebre de Burdwan constituyeron diferentes episodios de una historia médica epistolar. En diferentes momentos del siglo XIX, los médicos burócratas las distinguieron como epidemias atribuibles sobre todo al “paludismo”. Éstas dieron lugar a un patrón particular de informe oficial en que se denominó a determinadas enfermedades, asociando el topónimo con el término “fiebre”. Esta red epistolar hizo circular impresiones perdurables de la tierra, el paisaje y la gente.

Este ensayo revisa la historia de la fiebre de Burdwan. Tanto en fuentes contemporáneas de la década de 1870 como en historias posteriores, la fiebre de Burdwan y la “epidemia de paludismo de Bengala” figuraron indistintamente como categorías casi idénticas. Yo sostengo

que la fiebre de Burdwan y la “epidemia de paludismo” aludían a etiquetas producidas históricamente: expresiones taquigráficas que ofrecían puntos de referencia convenientes a un grupo disperso de funcionarios. En los múltiples actos de presentación de informes médicos en la segunda mitad del siglo XIX en Bengala, “una epidemia de paludismo” se presentaba, de suyo, como una metáfora médica flexible. Los profesionales de la medicina se servían con frecuencia del término “paludismo” para explicar una incontable variedad de malestares físicos en un cuerpo. Este artículo pretende analizar cómo se entendieron las “epidemias de paludismo” conforme viajaron en el tiempo y el espacio.

Algunos estudios han tendido a concebir la “epidemia de paludismo” como un acontecimiento que consistió en la réplica simultánea en un millón de cuerpos, de un único padecimiento homogéneo y monolítico. Una noción anacrónica del paludismo inspira semejantes historias. Comprometidos con la tarea de escribir “historias sociales fidedignas de una epidemia de paludismo”, ciertos autores redujeron en el pasado el propio paludismo a una categoría dada, casi definitiva e inflexible.¹ Este ensayo se abstiene de examinar a fondo *por qué* hubo una epidemia de paludismo en Bengala en el siglo XIX. No se trata tampoco de un estudio de las inadecuadas respuestas del gobierno colonial o de las reacciones de los terratenientes locales. Pregunta, en cambio, *cómo* una serie de flaquezas dispersas y disímiles pudo representarse como una sola epidemia continua de paludismo en Bengala —y más allá de Bengala— durante gran parte del siglo XIX.²

LOS SUJETOS PALÚDICOS³

Las fuentes contemporáneas solían representar la epidemia como un quebranto espectacular de las formas de vida imperantes, quebranto que

¹ Véase por ejemplo Arabinda Samanta, *Paludismo fever in Colonial Bengal, 1820-1939: Social History of an Epidemic*, Calcuta, 2002.

² Para consultar un estudio de los diferentes significados que se asociaron al “paludismo” en la India británica y en otras partes en el siglo XIX, véase Rohan Deb Roy, “Mal-areas of health: Dispersed histories of a diagnostic category”, *Economic and Political Weekly*, vol. XLII, núm. 2, 13 de enero de 2007.

³ Esta expresión se encuentra en sir Joseph Fayrer, “First Croonian Lecture on Climate and the Fevers of India”, *Lancet*, 25 de marzo de 1882, pp. 423-426.

brindaba la oportunidad de expresar un lamento sobrecogedor por un mundo que se había perdido:

“Sus estragos aún no se han reparado; los pueblos en ruinas aún no se han reconstruido; la jungla sigue floreciendo donde alguna vez hubo comunidades sobrepobladas, y muchos de los que huyeron antes de la fiebre no han regresado...”⁴ “La escuela del Reverendo Neale, que contaba con 130 niños, ahora está desierta...”⁵ “... ricos y pobres de todas edades y castas han sufrido por igual; por lo tanto, pueden verse viviendas de todos los tipos en igual proporción, en diferentes etapas de decadencia y ruina... muchas grandes ‘barees’ [casas] que antes alojaron a treinta o cuarenta residentes, se han quedado quizás con un solitario ocupante; *mohullahs* y calles enteras han quedado desiertas, y grandes poblados que contaban a sus habitantes por miles, ahora casi pueden enumerarlos por cientos...”⁶

El lenguaje empleado para informar acerca de los diferentes aspectos de la epidemia reveló también, irónicamente, un vocabulario que pretendía describir las molestias corporales de todos los días. Estos informes solían formularse en un lenguaje avalado por la ciencia institucional; de ahí que parecieran convincentes, respetables y legítimos. En ellos, dichas expresiones de malestar físico aparecían como condiciones, síntomas, secuelas o simulaciones necesarias en una enfermedad que se padecía de manera colectiva. El doctor Yadunath Mukhopadhyaya, por ejemplo, narró en detalle algunos casos de pacientes a quienes se diagnosticó paludismo, en documentos médicos bengalíes consecutivos publicados en la década de 1870.⁷ Mukhopadhyaya plantea que el paludismo no se expresaba necesariamente como fiebres fluctuantes legibles en la escala termométrica, ni era de un carácter contagioso tal que causara muertes incontables. En cambio, a su parecer, el efecto del paludismo en el cuerpo podía hacer

⁴ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, p. 401.

⁵ West Bengal State Archives (WBSA de aquí en adelante), *Origin or Cause of the Fever*, General Department; Medical Branch, archivo 6; Prog-34-36, julio de 1873.

⁶ National Archives of India (NAI de aquí en adelante), Home Department, Public Branch, 7 de mayo de 1870, archivos 65-71A.

⁷ Yadunath Mukhopadhyay era médico practicante del Servicio Médico Subordinado. Entre 1872 y 1880 publicó al menos unos ocho manuales médicos en Bengala. El doctor Mukhopadhyay y su obra están en espera de ser revisados más intensa y minuciosamente por los historiadores.

que uno se sintiera “no enfermo, sino indispuerto”. El paludismo no causaba necesariamente enfermedad sino sólo “una ligera desviación de la salud”.⁸

El paludismo figuraba, por ende, como un agente oneroso al que se podía atribuir la explicación de una amplia gama de malestares. Éstos podían ser episodios frecuentes de diarrea, náuseas, dolor de cabeza o infección ocular; casos de absceso en las mamas de la mujer o en el oído, secreción de pus o un malestar general sin un motivo identificable⁹. El paludismo figuraba también como una causa subyacente en casos de paro cardiovascular, del que se creía que ponía en riesgo la vida. La serie de casos que aparecen en la narrativa de Mukhopadhyaya incluye su experiencia atendiendo mujeres embarazadas y niñas de hasta un año de edad. Incluye también su propia vivencia con un padecimiento que él tomó por “paludismo”. Mukhopadhyaya identificó experiencias de malestar tales como una fatiga general, bostezos reiterados, deseo de estirarse, dolor en el tobillo, formación de gases, pereza permanente, intensa irritación y dolor alrededor del oído, como condiciones inevitables en un cuerpo que debía esperar otro ataque de fiebre palúdica.¹⁰ De este modo, la epidemia ofrecía una oportunidad más para que los médicos practicantes pudieran clasificar estas sensaciones como objeto de conocimiento médico. En cuanto tal, éstas eran presentadas como categorías predecibles, tratables y curables, lo que puede comprobarse en la multitudada descripción de la “epidemia” hecha por el doctor Gopal Chander Roy. Éste relacionó síntomas tales como: frecuente deshidratación de la lengua, acumulación de manchas cafés en los dientes y en los labios, cara abotagada, edema en las extremidades, úlceras bucales, inflamación de la

⁸Yadunath Mukhopadhyay, *Saral Jvara chitiksa, prothom bhag (Curing fevers, Part I)*, Calcuta, 1878. Sería engañoso plantear que dichas tendencias fueran exclusivas de Bengala o de la fiebre de Burdwan. Las nociones de Mukhopadhyay se compartían y expresaban en diversos contextos. Véase la carta del doctor Arthur Christie sobre la enfermedad malarial latente dirigida al editor de *Medical Times and Gazette London*, con fecha 11 de mayo de 1872, p. 550; Papers by Dr. Ewart in Medical Charge Mewar Bheel Corps on the prophylactic powers of Quinine, Home department, Medical Board, 21st; véanse las definiciones de las categorías enmascarada y malaria perniciosa y “caquexia malarial” en sir Joseph Fayer, “Second Croonian lecture on Climate and the fevers of India”, *Lancet*, 25 de marzo de 1882, pp. 426 y 467-470.

⁹Dr. Yadunath Mukhopadhyay, *Saral Jvara chitiksa, prothom bhag (Curing fevers, Part I)*, Calcuta, 1878; Yadunath Mukhopadhyaya, *Quinin*, Calcuta, 1893.

¹⁰*Ibid.*, pp. 39, 49, 50 y 67.

mucosa de la estructura dental, dientes flojos, encías inflamadas y sangrantes, como probables expresiones de “paludismo” en el cuerpo.¹¹

¿A quiénes se podía determinar entonces como “sujetos palúdicos” en Bengala, en la década de 1870? G.C. Roy sostiene que los ataques ordinarios contra el paludismo rara vez impedían que sus víctimas comieran, bebieran y se bañaran como de costumbre.¹² Los efectos desagradables del “paludismo” se convirtieron en un “fenómeno natural, en parte inherente de los componentes necesarios de su cuerpo”. En su mayoría se mantenían sin fiebre durante meses o años y, sin embargo, la causa más leve podía alterar el equilibrio de la salud. Así, el sujeto palúdico, el individuo al que se había descrito como subsumido en “el vórtice del desastre”, podía ser alguien que padecía pigmentación de la piel, sangrado nasal o rectal, discapacidad mental, reumatismo, ceguera nocturna o impotencia, o podía ser una mujer embarazada debilitada por una embolia cardíaca, o una mujer aquejada por el flujo menstrual.¹³

LA ENFERMEDAD DE CINCHONA

El mayor y cirujano Albert M. Vercherie dejó una bitácora en la que narra sus visitas para revisar casos que habían sido reportados como de paludismo en diferentes partes del distrito de Burdwan, en septiembre de 1873. Ahí hace referencia al caso de la hija de un *dhobi* a quien había confrontado en la región del bazar. Ella resultó ser paciente de un tal Dina Bondhu Dutt, un médico local. Estaba inscrita en los registros oficiales como un caso de “paludismo”. En los 14 días en que Vercherie llevó control de su caso, se supo que le habían diagnosticado una a una, sucesivamente, las siguientes enfermedades: tifo, fiebre tifoidea, cólera y

¹¹ Gopaul Chandra Roy, *The Causes, Symptoms and Treatment of Burdwan Fever: Or the Epidemic Fever of Lower Bengal*, Calcuta, 1876, pp. 84 y 98-100. La obra de G.C. Roy fue ampliamente difundida y reseñada. Para tener una breve visión general de la forma en que fue recibida, véanse *Lancet*, *Medical Times and Gazette*, *Medical Press and Circular y The Doctor*; véase también *Application from Dr. Roy, Civil Surgeon of Beerbhoom*; para consultar sobre el patrocinio de la Secretaría de Estado a su trabajo sobre la fiebre de Burdwan, publicado en 1876, véase el archivo 1-5A Home Department, Medical Branch, NAI.

¹² Gopaul Chandra Roy, *The Causes, Symptoms and Treatment of Burdwan Fever*, p. 75.

¹³ *Ibid.*, pp. 84 y 94-105.

fiebre recurrente. “Oí del doctor French que el caso se complicó unos trece o catorce días por una pleuroneumonía.”¹⁴ Así, las historias clínicas pormenorizadas de casos individuales revelan que quienes habían sido etiquetados como pacientes de paludismo podían tener diagnósticos de distintas enfermedades en diferentes fases, en un mismo curso continuo de enfermedad. El ejemplo anterior también precisa algunos de los demás términos, aparte del de “paludismo”, que podrían emplearse para explicar un conjunto de síntomas similares.

¿Cómo podía resolverse semejante confusión debida a una sobrecarga de tropos diagnósticos muy semejantes? Yadunath Mukhopadhyay narró una experiencia similar al atender a una niña de entre ocho y diez años de edad. Primero se le diagnosticó cólera en “fase de colapso”. Cuando las principales mezclas para controlar la fiebre y los estimulantes fallaron y el médico estuvo a punto de abandonar el “caso”, decidió jugársela con quinina. Poco después la niña se recuperó gradualmente. Mukhopadhyay narra esta experiencia para plantear cómo la identidad palúdica de una forma particular de malestar físico podía determinarse por la reacción del cuerpo a la quinina.¹⁵ Un estudio cuidadoso de las historias clínicas individuales registradas durante la “epidemia” revela que ejemplos como éste podían multiplicarse. La figura de la quinina se invocaba con frecuencia como herramienta de diagnóstico. Los casos etiquetados como “paludismo” —ya bien entrado el tercer cuarto del siglo XIX— no debían su identidad a pruebas de laboratorio sino a la experiencia y la pericia de cada médico. Cuando ambas fallaban, soluciones farmacológicas rápidas como ésta determinaban el destino del paciente.

De muchas otras maneras, la “epidemia de paludismo” se debió a la quinina. Décadas antes de que expresiones dispersas de pequeñas flaquezas en varias partes de Bengala comenzaran a describirse como articulaciones diversas de una misma epidemia continua de paludismo, la quinina ya se había anunciado de modo convincente como el remedio por excelencia de cualquier forma de la enfermedad palúdica. Estos anuncios se reiteraron enfáticamente en los registros oficiales en diversos mo-

¹⁴ Albert M. Vercherie, Extractos de un diario que mantuvo durante una visita a Burdwan en septiembre de 1873, *Indian Medical Gazette November 1, 1873*, pp. 287-289.

¹⁵ Dr. Yadunath Mukhopadhyay, *Saral Jvara chitiksa, prothom bhag (Curing fevers, Part I)*, Calcuta, 1878, pp. 103-106.

mentos de la década de 1850.¹⁶ La quinina fue reconocida no sólo como un febrífugo confiable, sino también como profiláctico. Esto aparece bien asentado en los archivos militares del gobierno. En ciertos regimientos, en la India británica, consumir determinadas dosis de quinina formaba parte del desayuno obligatorio.¹⁷ Incluso oficiales viajeros, como el teniente G.S. Hills, que dudaban de que la epidemia fuera palúdica, tomaban, no obstante, dosis preventivas diarias de quinina.

Cuanto más veía en el distrito, menos competente me sentía para determinar cualquier causa en particular de este terrible azote [...] En las aldeas recién atacadas noté que una atmósfera caliente y vaporosa parecía invadir el lugar, y sus efectos nauseabundos y deprimentes eran casi intolerables. También tuve la sensación de que un frío penetrante se apoderaba de mí a pesar de la atmósfera caliente y sofocante de la aldea [...] En mi caso, esta sensación nunca alcanzó los efectos perniciosos que pueden atribuirse a la ingestión diaria de quinina...¹⁸

En una fecha tan tardía como 1874, una serie considerable de oficiales coloniales parecían estar inseguros respecto del carácter palúdico de la enfermedad. El doctor Albert Vercherie, miembro del Servicio Médico Hindú, por ejemplo, estaba convencido de que se trataba de tifo.¹⁹ A diez años de los escritos del teniente G.S. Hills, el teniente gobernador

¹⁶ Por ejemplo, A. Bryson, "Navy medical report number xv on the prophylactic influence of Quinine", *Medical Times and Gazette*, Londres, 1854, VIII; "The practice of giving Quinine or Quinine wine on distant expeditions on the west coast of Africa", *Statistical Report*, Health Navy 1857, Londres, 1859, pp. 82-85; D. Blair, "On the employment of quinine on West India fevers", *Lancet*, Londres, 1848, II, p. 344; S. Rogers, "The protective or prophylactic preventive, and some points in the curative uses of Quinine, applicable to miasmatic localities and in miasmatic diseases", en *Transaction of the Medical Society*, Nueva York, Albany, 1862, pp. 181-202.

¹⁷ Artículos del doctor Ewart, médico de cargo en Mewar Bheel Corps, sobre el poder profiláctico de la quinina, Home Department, Medical Board, 21 de octubre, p. 14; 28 de octubre, p. 52; 2 de diciembre, p. 58, 1858, NAI.

¹⁸ Del teniente G.S. Hills, ingeniero ejecutivo de la División Shillong en misión especial, a H.L. Dampier, comisionado Esq, de la División Nuddea, fechada el 31 de diciembre de 1864. Home Department, Public branch, 7 de marzo de 1868, archivo núm. 140-143A, NAI.

¹⁹ Albert M. Vercherie, "Extracts from a diary kept during a visit to Burdwan in September 1873", *Indian Medical Gazette November 1*, 1873, 1o. de enero de 1874, pp. 8-12.

sir Richard Temple parece igualmente dudar al atribuir una serie de dolencias en la Bengala contemporánea a “una causa en particular”.²⁰

No obstante, parecía haber consenso acerca de que la quinina podía ser su remedio incuestionable. Años antes de que las dudas sobre el carácter “palúdico” de la epidemia pudieran resolverse de manera concluyente, la quinina ya se había abierto paso en el interior de Bengala.²¹ Su uso indiscriminado se había incluso condenado en cierta correspondencia gubernamental.²² Los archivos del gobierno en Bengala revelan acciones organizadas para obtener quinina adicional de las presidencias de Madrás y de Bombay —a lo largo de gran parte de la década de 1860 y los primeros años de la década de 1870— para combatir la “epidemia”.²³ Revelan también intentos obsesivos de sangrar quinina de Inglaterra²⁴ —para lo que se rastreaban los pormenores de su recorrido desde allá—;²⁵ de hacer inventarios frecuentes de las tiendas médicas en que se agotaba rápidamente;²⁶ de solicitar al departamento militar que reservara algo de quinina para los departamentos civiles.²⁷ Es muy difícil no darse cuenta del enorme volumen de correspondencia entre oficiales situados en diferentes niveles —la subdivisión, los distritos y las divisiones—, para supervisar y ordenar la distribución de quinina en la población mediante la agencia de los *panchayats*, y en los círculos por medio de los dispensarios. Semejante correspondencia muestra cómo las unidades de extracción de ingresos comenzaron a proyectarse como unidades de suministro de alivio.

²⁰ Richard Temple, *The Causes of, and Remedies for the Burdwan Fever, Minute by the Lieutenant Governor of Bengal, Dated 25th August 1875*, Home Department, Medical Branch, noviembre de 1875, archivo núm. 53-55A, NAI.

²¹ *Result of the Experiment for the Sale of European Medicines in the Mufussil*, Home Department, Public Branch, abril de 1872, archivo núm. 508A, NAI.

²² *Free Use of Quinine in the Burdwan District*, General Department, Medical Branch, mayo de 1872, archivo núm. 92-93B, NAI.

²³ *Supply of Quinine for the Relief of the Fever Stricken Localities in the Burdwan District*, Home Department, Public Branch, septiembre de 1872, archivo núm. 441-444A, NAI.

²⁴ *Supply of Quinine from England for Burdwan Fever*, Home Department, Public Branch, diciembre de 1872, archivo núm. 344-353A, NAI.

²⁵ Home Department, Public Branch, septiembre de 1872, archivo núm. 441-444A, NAI.

²⁶ *Immediate Demand for Quinine for Burdwan Fever*, Home Department, Public Branch, agosto de 1872, archivo núm. 574-577A, NAI.

²⁷ Home Department, Public Branch, diciembre de 1872, archivo núm. 344-353A, NAI.

Desde la década de 1850, se escribió en repetidas ocasiones sobre el trayecto de las enfermedades palúdicas y la quinina como partes inseparables de una misma historia compartida. Publicaciones en revistas médicas de gran difusión,²⁸ historias que narraban las glorias pasadas de la corteza de los jesuitas,²⁹ informes de aventuras en las entrañas de los bosques peruanos,³⁰ las declaraciones programáticas fundacionales de los primeros administradores de plantaciones de cinchona en India,³¹ informaron de las nociones oficiales. Esto dio lugar a la impresión de que la quinina y las enfermedades palúdicas estaban invariablemente asociadas. La presencia de una parecía implicar la presencia de la otra. En una época en que la caracterización oficial de las flaquezas y las muertes dispersas en Bengala era imprecisa, la prontitud del gobierno para distribuir quinina contribuyó a reforzar la identidad palúdica de la epidemia.

La noción de que la introducción del fármaco en Bengala fue inmediatamente anterior al brote de la epidemia se reflejó en ciertas publicaciones de finales del siglo XIX. En un artículo de la revista homeopática titulada *The Calcutta Journal of Medicine*, la epidemia figura como consecuencia de la introducción de la quinina en Bengala. El artículo caracteriza la epidemia como una *enfermedad cinchona* debida a los efectos secundarios del consumo de dosis frecuentes de quinina para evitar la fiebre intermitente. Sostiene que si bien la quinina alivia el cuerpo de formas más leves y temporales de fiebre intermitente, lo infesta con una

²⁸ A. Bryson, "Navy medical report number xv on the prophylactic influence of Quinine", *Medical Times and Gazette*, Londres, 1854, VIII; "The practice of giving Quinine or Quinine wine on distant expeditions on the west coast of Africa", *Statistical Report*, Health Navy 1857, Londres, 1859, pp. 82-85; D. Blair, "On the employment of Quinine on West India fevers", *Lancet*, Londres, 1848, II, p. 344; S. Rogers, "The protective or prophylactic preventive, and some points in the curative uses of Quinine, applicable to miasmatic localities and in miasmatic diseases", en *Transaction of the Medical Society*, NuevaYork, Albany, 1862, pp. 181-202.

²⁹ Véase, por ejemplo, C.R. Markham, *A Memoir of the Lady Ana de Osorio, Countess of Cinchon and Vice Queen of Peru (a.d. 1629-1639), with a Plea for the Correct Spelling of the Cinchona Genus*, Londres, 1874.

³⁰ Clements R. Markham, *Travels in Peru and India while Superintending the Collection of Cinchona Plants and Seeds in South America and their introduction to India*, Londres, 1862.

³¹ Por ejemplo, el amplio rango de correspondencia oficial (Departamento del Interior, delegación médica), que comprendió la presentación de las plantaciones de cinchona en India desde principios de la década de 1860, conservado en los NAI.

enfermedad más grave y duradera: la *enfermedad cinchona*.³² Dichas impresiones sobrevivieron hasta bien entrada la última década del siglo XIX. Azuzada por llamas revitalizadoras, la revista médica bengalí *Chikitsa Sammilani* acribilló la política gubernamental, acusándola de haber causado enfermedad y fiebre generalizadas en la Bengala rural por haber distribuido quinina a precios bajos en las oficinas postales desde 1893.³³

OPORTUNIDADES DE LA EPIDEMIA

Las trayectorias de la epidemia de paludismo y la quinina en la Bengala del siglo XIX se vieron atrapadas en una relación simbiótica. Ya se ha indicado cómo se invocó la figura de la quinina para precisar la identidad palúdica de la epidemia. La epidemia demostró ser una oportunidad para poner una vez más a prueba la utilidad de la quinina. En ese momento, los registros contemporáneos en el redil de la medicina estatal —y más allá de éste— habían comenzado a poner en duda su capacidad ya como antipirético o como profiláctico.³⁴

La distribución de quinina, según se dijo, cayó en manos de “curanderos incompetentes” y “bribones charlatanes” que solían trastocar su pureza para producir versiones adulteradas. La quinina les dio acceso a dinero fácil y rápido a pesar de sus escasas funciones curativas. En una carta escrita en junio de 1869, el propio comisionado sanitario de Bengala expresa su preocupación por “el rápido menoscabo de la confianza en la quinina en un contexto en que diferentes versiones adulteradas circulan en el mercado con el mismo nombre”.³⁵

³² *Calcutta Journal of Medicine*, vol. V/VI, junio de 1873, p. 198.

³³ *Quinine i malaria* (Quinina es malaria), *Chikitsa Sammilani*, año 9, vol. 9, núm. 1, 1893. Dichas tendencias a atribuir la fiebre palúdica para fomentar la ingestión de Quinina han sido atestiguadas en otros contextos. Véase, por ejemplo, W.B. Cohen, “Malaria and French imperialism”, *Journal of African History*, núm. 25, 1983, p. 29; Aran S. Mackinnon, *Of Oxford Bags and Twirling Canes: The State, Popular Responses, y “Zulu antimalaria assistants in the Early-Twentieth Century Zululand Malaria Campaigns”*, *Radical History Review*, núm. 80, 2001, pp. 76-100.

³⁴ Véase, por ejemplo, J. Elliot, “Report on epidemic remittent and intermittent fever occurring in parts of Burdwan and Nuddea divisions”, Calcuta, 1863. Se desarrollaron posteriormente impresiones similares en textos médicos bengalíes; véase, por ejemplo, el artículo titulado Bhati, *Anubikkhan*, Calcuta, 1873.

³⁵ De D.B. Smith, M.D., Comisionado de la Salud de Bengala, a A. Mackenzie,

¿Cómo podía garantizarse la distribución de “quinina pura”? Se planteó que el gobierno podría depender de “agentes de confianza” en las aldeas como, por ejemplo, los maestros de escuela y los gurúes “*path-sala*”.³⁶ ¿Qué era esta “quinina” que el Estado en India quería comercializar como “pura”? Hasta entonces, las fábricas del gobierno en India habían fracasado una y otra vez en la producción de “quinina pura”. Pero lograron producir varios sustitutos: *quinovium*, quinidina, cinchonidina, cinchonina, etc. El gobierno quería respaldar estos “sucedáneos” como variantes aceptables de la “quinina pura”. Estos sustitutos solían verse como “quinina adulterada”, cosa que el Estado objetaba. La quinina siguió anunciándose como un fármaco de origen remoto, muy difícil de producir y que no podía conseguirse fácilmente, pero cuya virtud podía sentirse en las cualidades curativas de sus sustitutos.

[...]Se me ha dicho con frecuencia que el sulfato de quinina que venden los farmacéuticos nativos en Calcuta y *mofussil* se adulteraba en gran medida con harina, magnesia, arrurruz y otros productos. Me llevé, por consiguiente, una grata sorpresa al descubrir, en los análisis, que [...] no estaban adulteradas por ninguna sustancia extraña, sino que eran cinchonidina pura o contenían cinchonina, que son alcaloides que se encuentran en la corteza de la cinchona y que no pueden distinguirse a simple vista de la quinina, ni por ningún otro método además del análisis...³⁷

La epidemia aseguró el suministro de cuerpos afectados por el paludismo. La epidemia representó una “oportunidad” de comprobar la “pureza” de los diferentes fármacos que circulaban como quinina en el mer-

Esq, secretario oficial junior del gobierno de Bengala, fechada en Darjeeling el 5 de junio de 1869. Home Department, Public Branch, enero de 1870, archivo núm. 15-29A, NAI.

³⁶ Asignación de un *panchayat* para supervisar la distribución de quinina en el distrito de Midnapore. General Department, Medical Branch, 192, del 1o. al 4 de julio de 1873, WBSA.

³⁷ Núm. 1238, fechada en Calcuta el 16 de octubre de 1872, de S. Wauchope, Esq, CB, comisionado en funciones de la policía en Calcutta, al secretario en funciones para el gobierno de Bengala, Judicial Department, “Venta de quinina adulterada en el bazar por farmacéuticos nativos”, General Department, Medical Branch, procedimientos 6-8, octubre de 1872, WBSA. Hubo una cantidad considerable de publicaciones en las revistas médicas sobre las versiones adulteradas de quinina y otros abusos de este fármaco. Véanse, por ejemplo, “Adulterated sulphate of Quinine”, *Indian Medical Gazette*, Calcuta, 1872, VII, p. 187; T Skinner, “Toxic action of Quinine”, *British Medical Journal*, Londres, 1870, I, p. 103.

cado médico. Estas pruebas también buscaban investigar si la corteza de cinchona cruda y sin procesar, o los “sustitutos”, podían curar a los pacientes palúdicos. De confirmarse esto, el gobierno podría desistir de sus intentos de producir “quinina pura” en India. En una carta fechada en julio de 1872, el teniente gobernador le da al inspector general de Hospitales Civiles instrucciones de aprovechar la “*oportunidad de la epidemia*” para probar las cualidades de la corteza de cinchona:

El Teniente Gobernador desea que se aproveche la oportunidad de la fiebre epidémica en Burdwan para probar ahí el uso de la corteza de cinchona, cuyo envío ya se ordenó, a fin de determinar las cualidades de la corteza al ser utilizada en una infusión simple con agua hirviendo. Su Señoría quisiera averiguar si una infusión simple de la corteza es un febrífugo realmente confiable...”³⁸

ASUNTOS LOCALES

En cierta epidemia en Bengala en el siglo XIX, la configuración y el orden de cientos de miles de sensaciones de malestar físico se vieron condicionados por la presencia previa de la burocracia médica colonial y la intrincada red epistolar que ésta mantenía. Esta red convergió en diferentes momentos con juegos de inculpaciones avivados por la prensa nacionalista, publicaciones al respecto en revistas médicas, deliberaciones solicitadas a los agentes sobre el conocimiento local/subdivisional detectado, obras literarias retrospectivas e historias poscoloniales, que le dieron un contorno creíble a la historia proyectada de la epidemia palúdica tal como se había relatado.

La correspondencia burocrática reveló un compromiso íntimo y meticuloso con la geografía de las localidades del interior. Casi en coincidencia con el primer informe del censo presentado en 1871, la solicitud de una etiología coherente de la epidemia convergió con un anhelo intensificado de conocimiento en la localidad. Las causas de la epidemia

³⁸ Fechada en Calcuta el 6 de julio de 1872, de J. Ware Edgage, Esq, secretario junior en funciones para el gobierno de Bengala al inspector general de hospitales, Provincias Bajas. Inspector general de hospitales civiles para aprovechar la oportunidad de la epidemia para probar los beneficios de la corteza de cinchona. **General Department, Industry and Science Branch**, el 5 de julio de 1872, WBSA.

eran —se dijo— inherentes “al número y las clases de habitantes, a las propiedades y las rentas, a los índices salariales y el precio de los alimentos”. Una serie de 12 preguntas se puso en circulación desde la Oficina del Gobernador General en Concejo y se solicitó especialmente a “los oficiales locales” que “expresen en sus informes periódicos todo lo que sepan...”.³⁹ El conocimiento de la localidad pronto rebasó las condiciones de vida de la “gente”, y se extendió al paisaje y su vegetación. Una carta oficial escrita desde Cantalpara —que Baboo Sunjeeb Chunder Chatterjee dirige al honorable A. Eden, secretario de Gobierno de Bengala— señala las dificultades detectadas para hacer una auténtica recopilación de conocimiento en las localidades. Se esperaba que el magistrado hiciera personalmente una “inspección minuciosa y cuidadosa de cada una de las poblaciones infectadas”. Puesto que ello era imposible, se vio con frecuencia dividiendo la carga entre los policías *darogahs* a su mando. Pero éstos tenían, a su vez, tal sobrecarga de comisiones, que terminaban por delegar a sus subordinados —es decir, a los *fareedars* y a los *barkundauzes*— la ejecución de las órdenes de los magistrados.

Por un lado, las masas desconocen la influencia palúdica de la selva y, por el otro, consideran que la selva es especialmente útil para ocultar sus *zenanas* de la mirada pública y, sobre todo, para abastecer sus cocinas de fruta, verdura y combustible. De modo que no perderían la oportunidad de inducir a los *Fareedars* para que pasen por alto los tramos de la selva que están detrás de sus casas, y puedan tener así pocas probabilidades de ser descubiertos desde la calle principal del poblado, si acaso el magistrado llegara a pasar por ahí.⁴⁰

Para prevenir estos inconvenientes, Chatterjee recomendó nombrar a tres oficiales especiales —con autoridad penal suficiente—, cuya “presencia local” podría mantener “bajo control” a los *fareedars* y a la población. No queda claro en los registros si tales recomendaciones se pusieron en práctica. Puede verse, sin embargo, que desde mediados de la década de 1860 se delegó a ingenieros especiales a los “distritos afectados”. Se les confió la tarea de “examinar y recopilar información” sobre

³⁹ Richard Temple, *The Causes of, and Remedies for the Burdwan Fever, Minute by the Lieutenant Governor of Bengal*, con fecha del 25 de agosto de 1875. Home Department, Medical Branch, noviembre de 1875, archivo núm. 53-55A, NAI.

⁴⁰ De Baboo Sunjeeb Chandra Chatterjee, Cantalpara, al honorable A. Eden, secretario del gobierno de Bengala, fechada el 1o. de mayo de 1863. Home Department, Public Branch, 7 de mayo de 1870, archivo núm. 65-71A, NAI.

cualesquiera “trabajos locales” específicos que pudieran considerarse para la “mejora sanitaria” de determinados poblados.⁴¹ El señor C. Ducas fue uno de estos ingenieros especiales a quienes se confió, en septiembre de 1864, la tarea de localizar las causas y los remedios de la “epidemia” en la división de Burdwan. Después de haber visitado los poblados de Balagore, Kanchrapara, Gooptepara, Jerat, Tribeni y Magrah, informó lo siguiente:

El *kutchoo* y el *ole*, ambas plantas bulbosas, cubren densamente el suelo de la población, de tal manera que los caminos se han desdibujado y las zanjas están rebasadas. Las pendientes de los tanques están igualmente cubiertas de *kutchoo*. Los bulbos de estas plantas son muy usados por los nativos en su alimentación diaria. El *kutchoo* se emplea en vez de papas, y el *ole* es la base de una buena salsa (*chutney*) que se prepara con aceite de mostaza, de la misma manera en que se prepara la salsa de mango de las Provincias Unidas [...] No hay un solo camino trazado en el pueblo, excepto por las huellas de los pies;⁴² [...] no se puede hacer nada para ayudar [...] a estas localidades, puesto que la superficie del lugar es escasamente visible bajo la cubierta de la maleza, y porque los caminos de la población han desaparecido bajo la misma espesura en casi todas partes...⁴³

¿Cómo podía garantizarse una “mejora”? La solución de Ducas era sencilla: construir caminos y denudar las tierras de la exuberante vegetación y cultivarlas. Sanjeeb Chunder Chatterjee proporcionó una lista de 33 arbustos, enredaderas y plantas, de las que 27 debían quemarse y destruirse por completo como medida preventiva contra el paludismo; 6 de ellas debían extirparse. Entre estas especies, plantas como: *kuchoo*, *mankuchoo*, *laoo*, *shim*, *koomra*, podrían salvarse si se cultivaran metódicamente en los campos, mientras que la *monsba* debía conservarse para el culto.⁴⁴ Así, un meticuloso compromiso con determinados aspectos

⁴¹ De H.L. Dampier, Esq, comisionado de la División Nuddea, al teniente G.S. Hills en misión especial, núm. 127, fechada el 1o. de septiembre de 1864. Home Department, Public Branch, 7 de marzo de 1868, archivo núm. 140-143A, NAI.

⁴² Diario de las tareas y deberes del señor C. Ducas, ingeniero especial para el distrito con fiebre, en la división Burdwan, para el mes de septiembre de 1864. Home Department, Public Branch, 7 de marzo de 1868, archivo núm. 140-143A, NAI.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ De Baboo Sunjeeb Chandra Chatterjee, Cantalpara, a Hon'ble A. Eden, secretario del gobierno de Bengala, fechada el 1o. de mayo de 1863. Home Department, Public Branch, 7 de mayo de 1870, archivo núm. 65-71A, NAI.

de la vegetación local adquirió una relevancia fundamental en la narración de Ducas sobre las causas subyacentes de la epidemia. Tales pormenores, por lo demás cotidianos y mundanos, afloraron como aportaciones fidedignas que informaban el análisis del ingeniero de la “localidad”.

De manera similar, relatos locales dispersos de cambios percibidos en aspectos sutiles de un elaborado paisaje —la sequía de muchos ríos, la excesiva sedimentación de limo en algunos de ellos, los niveles cambiantes del subsuelo adyacente, la inconsistencia pluvial, iniciativas contraproducentes en el nivel subdivisional,⁴⁵ rumores que circulaban en las reuniones rurales— convergieron en los informes gubernamentales como causas fidedignas subyacentes en otro brote de paludismo.⁴⁶ Estas diversas explicaciones podían relacionarse entre sí con un vocabulario compartido, ya que los autores de estos informes reacomodaban las historias invocando alguna rama de la ciencia. Estos relatos locales se reescribieron como cambios físicos en el paisaje,⁴⁷ debacles de ingeniería,⁴⁸ inconsistencias climáticas,⁴⁹ debates sobre el contagio,⁵⁰ etc. La “verdad” de la epidemia se puso de relieve de esta manera fidedigna y confiable.⁵¹

¿Convergeron entonces, inevitablemente, estas narraciones en otra declaración colonial condescendiente contra los bajos niveles de sanidad

⁴⁵ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, pp. 401-408.

⁴⁶ De Baboo Romeshchunder Mookherjee, magistrado delegado de Kishaghur, a E. Grey, Esq, magistrado de Nuddea, fechada el 20 de noviembre de 1863, Home Department, Public Branch, 7 de mayo, archivo núm. 1870, 65-71A, XVI, NAI.

⁴⁷ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, p. 407.

⁴⁸ Diario de las tareas y deberes del señor C. Ducas, ingeniero especial para el distrito con fiebre, en la división Burdwan, para el mes de septiembre de 1864. Home Department, Public Branch, 7 de marzo de 1868, archivo núm. 140-143A, NAI.

⁴⁹ De Baboo Romeshchunder Mookherjee, magistrado delegado de Kishaghur, a E. Grey, Esq, magistrado de Nuddea, fechada el 20 de noviembre de 1863, Home Department, Public Branch, 7 de mayo, archivo núm. 1870, 65-71A, XVI, NAI.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ Las ya mencionadas tendencias en informes médicos se observan profusamente en el Mauricio contemporáneo. Véase al respecto Charles Meldrum, *Weather, Health, and Forests: A Report on the Inequalities of the Mortality from the Malarial Fever and Other Diseases in Mauritius*, preparado para la Comisión Sanitaria de Mauritius, 1881.

“nativa”? George Campbell concluye su *Minute on the Hooghly Fever* —escrita en agosto de 1873— citando al coronel Haig. Éste describió la baja Bengala como un “cuenca donde el agua se estanca y ahí se pudre una masa de vegetación en descomposición; donde exhalan vapores nocivos en un clima caliente, mientras la humedad del clima frío lo hace todavía más insalubre”.⁵² En las fuentes contemporáneas, el paludismo era imaginado como un agente móvil y andariego. De ahí que no pueda sorprender que ni el coronel Haig ni George Campbell atribuyeran las fiebres palúdicas sólo a las localidades insalubres. Sigamos un momento más con Campbell: “a pesar de toda la ciencia sanitaria... el coronel Haig observa verdaderamente que hasta este momento ha habido mucha menos fiebre en estos hediondos pantanos que en las partes altas de Burdwan y Hooghly, donde hay un considerable drenaje natural...”.⁵³

LA EPIDEMIA VIAJERA

Algunas de las historias prevalecientes han tendido a implicar diferentes explicaciones en conflicto —adelantadas en fuentes contemporáneas sobre la epidemia—, en un debate entre dos posiciones binarias opuestas. Se ha planteado que la prensa nacionalista emergente, encantada de oponerse a las políticas de “mejoría” concebidas por el Estado colonial, solía explicar la epidemia en relación con los nuevos canales de comunicación, la construcción de vías de ferrocarril y represas, y la renovación de caminos. En contraste, se demuestra que los oficiales coloniales atribuyeron la epidemia a las prácticas sanitarias “indígenas”.⁵⁴ La naturaleza fragmentada de la explicación oficial de la epidemia se revela, no obstante, en declaraciones como las siguientes, extraídas del interior de los archivos de la burocracia médica colonial:

La historia de la propia epidemia es igual de extraña. Está demostrado que ha sido inexplicablemente caprichosa e inconsistente en su incidencia, pues se ha apoderado en forma indiscriminada de pueblos cuyas condiciones

⁵² G. Campbell, *Minute on the Hooghly Fever and Condition of the Ryots*, Home Department, Medical Branch, archivo núm. 53-55A, noviembre de 1875, NAI.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Arabinda Samanta, *Malarial Fever in Colonial Bengal, 1820-1939, Social History of an Epidemic*, Calcuta, 2002.

sanitarias eran las mejores, y de otros en los que la sanidad estaba bastante descuidada, y evadió por completo trechos en los que había todos los motivos para suponer que estaban más expuestos a sus ataques.⁵⁵

... avanza de manera constante aunque lenta; ha seguido —como una ola arrolladora— los principales caminos o vías de comunicación, y no hay evidencias de que las condiciones sanitarias hubieran cambiado de manera alguna en el transcurso de la epidemia o poco antes de la epidemia.⁵⁶

En estos informes oficiales la palabra “comunicación” adquirió una serie de significados diferentes de los que tenía en los textos nacionalistas. En la imaginación médica burocrática, el paludismo podía viajar incluso cuando los agentes de “mejoría” detectados —es decir, las vías férreas o los caminos renovados— no lo estuvieran “comunicando”. Lo que comunicaba el “paludismo” estaba en discusión, pero parecía haber el acuerdo entre las diferentes secciones de la burocracia médica de que el “paludismo” estaba viajando efectivamente y llevando consigo la epidemia. Estos oficiales médicos se estaban basando de manera implícita en extensas fantasías del paludismo como una categoría móvil, fantasías que se reflejaban en las revistas médicas publicadas y puestas en circulación más allá de los contextos locales. En la correspondencia, el propio “paludismo” era imaginado como una entidad onerosa sustancialmente móvil que podía trasladarse como olas invisibles por distritos y provincias; que podía permanecer latente en el cuerpo y viajar en él a lo largo y ancho de los continentes;⁵⁷ que “podía andar a la deriva por los desfiladeros”;⁵⁸ o “se mueve como bruma y sube por las laderas de las

⁵⁵ De E.C. Bayley, Esq, secretario del gobierno de India, a H.L. Dampier, Esq, secretario en funciones del gobierno de Bengala, núm. 867, fechada el 21 de febrero de 1868. Home Department, Public Branch, 7 de marzo de 1868, archivo núm. 140-143A, ANI; Observaciones del teniente general de que la fiebre no está en el suelo ni en el agua, sino que se traslada de una manera desconocida de un lugar a otro, sin excluir aquellas localidades menos susceptibles de recibir objeciones sanitarias. General Department, Miscellaneous Branch, procedimientos 1-2, agosto de 1872, WBSA.

⁵⁶ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, p. 404.

⁵⁷ Carta escrita por el Dr. Arthur Christie sobre la enfermedad palúdica latente al editor de *Medical Times and Gazette*, Londres, 11 de mayo de 1872, p. 550.

⁵⁸ Reseña anónima de *What is Malaria? And Why is it Most Intense in Hot Climates?* de C.F. Oldham, publicada en *Indian Medical Gazette* el 1o. de mayo de 1871, p. 102.

colinas, y puede viajar millas con el viento...”⁵⁹ El doctor Massy, miembro del Departamento Médico Militar de Jaffna, creía que el tránsito de las partículas del paludismo era obstruido por ciertos árboles cuyas hojas terminaban manchadas de óxido negro.⁶⁰ A la luz de estas figuraciones debe leerse la caracterización de la “epidemia de fiebre palúdica” como una “epidemia viajera”.

De que la fiebre viajaba no hay duda. Como las olas de una marea fluctuante, tocaba un lugar un año y retrocedía; lo alcanzaba de nuevo al año siguiente, con mayor fuerza, y otra vez retrocedía. Repitió este proceso hasta que el país quedó enteramente sumergido, y la marea siguió avanzando...⁶¹

...Su principal característica es, como lo acabamos de demostrar, que viaja: lentamente, es cierto, pero viaja, como algunos ya lo han comentado.⁶²

Semejantes historias sobre el viaje, con tan vasta circulación, nutrieron la idea del paludismo como principio rector. Estas figuraciones circunscribieron diversos síntomas de malestar físico dispersos en el tiempo y el espacio, en el radar de una única epidemia palúdica coherente y continua. Lo que explica que —tan tardíamente como en 1899— Leonard Rogers haya podido proponer una biografía de la “fiebre de Burdwan”, cuyo lapso de vida abarcó medio siglo. Rogers alargó la duración de la fiebre de Burdwan de atrás para adelante y entretejió “brotos” en Jessore, en 1824; en Nuddea, en 1862; en Mauricio, en 1869; en Burdwan, alrededor de la década de 1870, y en Assam y Rangpur, a finales de la década de 1890, como diferentes expresiones de la misma epidemia interminable.⁶³

⁵⁹ Sir Joseph Fayrer, *First Croonian Lecture on Climate and the Fevers of India*, *Lancet*, 25 de marzo de 1882, pp. 423-426.

⁶⁰ E.A. Parkes, “Report on Hygiene for 1867”, *Army Medical Department Report for the Year 1866*, apéndice XXXVI, vol. VIII, impreso por Harrison and Sons para la Oficina de Correspondencia de su majestad, 1868. pp. 316-317.

⁶¹ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, p. 402.

⁶² Albert M. Vercherie, “Extracts from a diary kept during a visit to Burdwan in September 1873”, *Indian Medical Gazette*, 1o. de noviembre de 1873, p. 287.

⁶³ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, pp. 401-408.

Una lectura atenta de la correspondencia burocrática contemporánea revela cómo las distancias cubiertas por la epidemia se representaron en términos cuantificables. “Hemos descubierto que en nuestra época viajó, en trece años, de Nuddea a Hughly.”⁶⁴ “Desde Jessore se dispersó lentamente (de cinco a diez millas al año) de un distrito a otro durante un periodo de más de veinte años.”⁶⁵ Leonard Rogers menciona que el comisionado de Salud de Burdwan planteó que la epidemia había seguido este patrón repetitivo hasta dejar una localidad por otra: “Durante el cuarto, el quinto y el sexto años —habiendo sido en todas partes de seis años en promedio la duración de la fiebre—, hubo una lenta recuperación general; cada año sucesivo la fiebre atacó a menos personas, fue de un tipo menos mortífero y duró un periodo más breve, para desaparecer por completo, finalmente, el séptimo año”.⁶⁶

CONCLUSIÓN

Es difícil imputar la creación de la epidemia de fiebre de Burdwan a intenciones convenientemente ubicables, o a una serie de causas simples y llanas. La historia del despliegue de la epidemia hace alusión a “un juego de relaciones”: entre la medicina y la gestión pública; entre la ciencia médica y las ciencias naturales; de las técnicas de información burocrática, de diagnóstico y de negocios farmacéuticos entre sí; de los predicamentos sobre la “mejoría” que abrigaba el gobierno británico en India y las reacciones de los “propietarios locales”, así como entre las tensiones de los diferentes estratos de propietarios locales.⁶⁷

Una paciente recopilación de anuncios y manuales médicos contemporáneos en bengalí nos permite localizar, de modo bastante convenientemente

⁶⁴ Gopaul Chandra Roy, *The Causes, Symptoms and Treatment of Burdwan Fever: Or the Epidemic Fever of Lower Bengal*, Calcuta, 1876, pp. 57-58.

⁶⁵ Leonard Rogers, “The lower Bengal (Burdwan) epidemic fever reviewed and compared with the present Assam epidemic malarial fever (Kala-Azar)”, *Indian Medical Gazette*, núm. 32, noviembre de 1897, p. 404.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 402.

⁶⁷ Para tener un panorama pormenorizado de las cláusulas de la Ley de Avenamiento de Hooghly y Burdwan, así como de las reacciones de diversos estratos de terratenientes, véase *Reports on the Results of the Investigations Made by Mr. Adley in Certain Fever Stricken Districts in the Lower Provinces*, Home Department, Public Branch, 12 de marzo de 1870, archivo núm. 167-170A, ANI.

te, a los “demás” que operaban en la plaza de mercado médico, aparte de quienes fueron configurando diversas expresiones de malestar físico en una epidemia continua. Este “otro” archivo alternativo revela cómo pudieron emplearse principios ordenadores disímiles para enmarcar flaquezas cotidianas leves que de otro modo se explicaban y expresaban como manifestaciones de paludismo. Karal Chandra Chattopadhyaya, por ejemplo, atribuyó sus aptitudes curativas a la benevolencia divina, y su colección de recetas médicas a sus extensos viajes a lo largo de un espacio geográfico que él identificaba como Bharatvarsha. En un cuadernillo titulado *Vividha Mahaushadh*⁶⁸ no reconoce su deuda con ninguna otra tradición médica o individual. Apenas si veía en persona a sus pacientes; más bien se comunicaba con ellos por correo y rara vez encontró el ámbito de cobertura necesario para diagnosticarlos. Sus pacientes le escribían precisando sus dolencias: dolor, malestar —que podía ir desde un sangrado rectal a impotencia, trastornos físicos, gonorrea, úlceras, incontables manifestaciones de fiebre, alteraciones mercuriales, etc—. Dichos “padecimientos” eran retomados, de otro modo —como ya se comentó—, dentro del “torbellino” de la epidemia: como condiciones, secuelas o simulaciones de una sola enfermedad palúdica. Chattopadhyaya les respondía a sus pacientes por escrito, enviándoles las medicinas necesarias en un sobre, sin olvidar mencionar la dosis exacta y, por supuesto, los gastos de envío, que variaban con cada enfermedad. Por medio de la agencia que lo anunciaba en los periódicos de Calcuta y Bombay, sus pacientes llegaron a saber de él y escribieron testimonios de sus aptitudes en periódicos locales de lugares tan remotos como Dinajpur, Benaras y Lahore. Un meticuloso estudio de los anuncios publicados en periódicos bengalés hacia fines de la década de 1870 revela que en el mercado médico Chattopadhyaya no estaba solo en su silencio respecto de la “epidemia palúdica”, ni era tampoco el único curandero autoproclamado de Bengala que recetara medicamentos genéricos distintos de la quinina o que explotara las redes incipientes de comunicación postal para la proliferación de su comercio.⁶⁹

Uno puede permitirse, no obstante, ser cuidadoso antes de leer estas fuentes aparentemente “exóticas” como un “contradiscursio” del de la

⁶⁸ K.C. Chattopadhyaya, *Vividha Mobaushodh (Specifics Discovered and Experimented by K.C. Chatterjee)*, Calcuta, 1876.

⁶⁹ Véase por ejemplo la publicidad del tónico Morrison, *Sambad Purnochandrodoy*, 30 de agosto de 1862, pp. 1-2, o “New Apothecaries’ Hall”, *Somprakash*, 15 de abril de 1867.

epidemia. Al estudiar la epidemia como una construcción epistemológica, es predecible —si no obvio— encontrar “otros” modos de enmarcar las enfermedades, cosmologías alternativas y patrones de curación dirigidos a mercados traslapados. Es igualmente obvio, por consiguiente, que estas configuraciones alternativas iban a estar encerradas en una relación de mutua desaprobación y condescendencia.

Semejante indiferencia ante —y desinterés por— el lenguaje de la epidemia palúdica: su etiología y su manejo, fueron igualadas por críticas contemporáneas bien sustentadas de la idea de la epidemia desde dentro de la propia “ciencia médica”. La *Indian Medical Gazette* publicó una serie de artículos por entregas en varios volúmenes en el transcurso de 1873, con un tema común, “falacias sobresalientes en la epidemiología”, que desafiaron la idea de una epidemia “generalizada”. Estos artículos describían la epidemia como una falacia en la concepción médica.

Otro uso de los epidemiólogos que conduce a la más infundada de las concepciones y promueve una especulación descabellada e infructuosa consiste en la combinación del término “generalizado” como se aplica a la epidemia [...] La mente humana aspira en forma incesante a encontrar causas, y el error de pronunciar la insinuación de que alguna enfermedad epidémica sea un fenómeno general lleva, naturalmente, a que es una conclusión fácil pero absurda [...] Un término abstracto como “clima” o “influencia epidémica” es inventado o utilizado, y forzado a hacer las veces de una “teoría” sustantiva de una descripción más oculta o cuasiaprendida [...] Tenemos todo el derecho a pensar que cada ejemplo se debe a una causa o un grupo de causas idénticas, pero no tenemos derecho a concluir que se debe a la misma causa o al mismo conjunto de circunstancias. El proceso íntegro es una triste muestra de falsa generalización.⁷⁰

Este cuestionamiento de la proyección de la epidemia como un fenómeno general, homogéneo y ampliamente diseminado convergió con un escepticismo considerable articulado en algunos textos médicos contemporáneos sobre la existencia misma del “paludismo”.

...Es quizás la incertidumbre y la dificultad para aceptar hechos aparentemente opuestos lo que ha provocado que una minoría de eminentes obser-

⁷⁰ “Editorial: prominent fallacies in Epidemiology”, *Indian Medical Gazette*, 1873, p. 217.

vadores médicos —tanto en este país como en otras partes del mundo— duden o nieguen del todo la existencia de agente alguno tan venenoso como el paludismo. En Francia y en Argelia, el doctor Burdel supone que el veneno de la ciénaga es “un mito”; Armam lo rechaza por completo como una ficción del cerebro. Entre los oficiales anglo-hindúes, Renine escribe de China: “Dejen en paz el fango y el paludismo, a nadie le va a dar fiebre palúdica” [...] Hutchinson cree que el paludismo va a ser “tan sólo un viejo amigo: ácido carbónico”; el doctor Knapp, presidente de la Universidad de Iowa, considera que el paludismo es una “causa hipotética” nunca comprobada empíricamente, que algunos médicos utilizaron como “camuflajes para la ignorancia” que con el tiempo “entorpecerían el progreso de la ciencia médica”.⁷¹

⁷¹ “Dr. Moore’s proposed inquiry on malaria”, Home Department, Medical Branch, enero de 1877, archivo núm. 47-48, NAI. En otro artículo, el doctor Moore amplió sus puntos de vista en los que abrigaba dudas sobre la existencia del paludismo. W.J. Moore, “An enquiry into the truth of the opinions generally entertained regarding malaria”, *Indian Annals of Medical Science*, núm. XX, Calcuta, 1866, pp. 375-404.

5. EL *MOFUSSIL* Y LO MODERNO

Los indiscretos encantos de Kangal Harinath

Atig Ghosh

En la Bengala del siglo XIX, Harinath Majumdar (1833-1896) fue un hombre multifacético que se convirtió en una figura legendaria. En el vasto escenario de la historia encarna, como pronto lo vamos a ver, una doble tragedia. Por esta razón, precisamente, el personaje y su fama póstuma ponen de relieve la importancia de analizar con detenimiento los diferentes aspectos de los problemas de la metrópolis y sus márgenes, así como diversos temas relativos a los *mofussils* y la modernidad. Éstas son las tareas que me propongo emprender en este capítulo, comenzando, por supuesto, con la doble tragedia que Harinath personifica.

Por una parte, Harinath es la forja de una figura literaria más bien oscura en el formidable panteón de los gigantes del “Renacimiento” de la Bengala del siglo XIX. Esto tiene mucho que ver con su estilo de vida no urbano. No es sólo que Harinath fuera una figura del *mofussil*, con frecuencia muy consciente de ello. Está también que junto a este no-ser-metropolitano, no-ser-renacentista, estaba su crítica mordaz de las muy veneradas luminarias de su época establecidas en Calcuta, incluyendo a (Maharshi) Debendranath Tagore. Estos hechos explican, sin duda, su opacidad en los anales de la historia y en las crónicas de la cultura.

Por otra parte, los últimos años han presenciado un resurgimiento del interés en este personaje marginal, en especial por parte de Abul Ahsan Chowdhury. Una serie de libros sobre Harinath —además de diversas compilaciones de sus escritos— han aparecido repentinamente en la prensa.¹ Ahora bien, desde mi perspectiva, la mayoría de estos em-

¹Una muestra de dichas publicaciones incluiría: Ashok Chattopadhyay, *Unish Shataker Shamajik Andolon o Kangal Harinath*, Kolkata, Ubudash, 1995; Abul Ahsan Chowdhury,

peños (aunque no todos) conllevan una intención de rescate. No es que me oponga a dicha orientación: confieso, en realidad, cierto anhelo de reivindicación. Pero estos textos laudatorios instituyen, al mismo tiempo, la segunda tragedia a la que he hecho alusión. En manos amorosas, la figura de Harinath casi se escinde, por así decirlo, en dos personas: Harinath, el osado periodista, y Harinath, el místico. Para Sudhir Chakrabarti, por poner un ejemplo de gran proyección, el Harinath cantor “*baul*” era “el extremo opuesto” del Harinath periodista.² Voy a demostrar que semejante escisión genera dificultades analíticas para darle sentido a la vida y a la carrera de Harinath. Permítaseme también precipitarme y plantear que, una vez rehabilitada, la bifurcación provee una manera diferente —si no nueva— de considerar la muy asediada idea de la “modernidad colonial”.

Esta bifurcación no es algo que los intelectuales hayan concebido. La vida (y la carrera) de Harinath evolucionó de tal manera que permite, en efecto, semejante división. La primera parte de su vida se dedicó al periodismo y a la publicación de su *Grambartaprokashika*. Luego vino la *volta* —por emplear un término literario significativo—, y Harinath dedicó su vida al misticismo ‘*baul*’ y a la composición de canciones. Estas dos fases se informaron una a la otra. Pero ésta va a ser, claro está, la respuesta académica refleja. El punto por establecer aquí es que tan pronto como su complicidad se revela, se arrojan mutuamente una luz diferente, por así decirlo, y abren nuevos rumbos para la comprensión y el análisis que, en su significación, reemplazan las mezquinas consideraciones de la figura de Harinath y se vinculan a otras de criterio (¿teórico?) más amplio. Para empezar, y en aras de la claridad, voy a seguir la línea convencional y a comentar estas dos fases una después de la otra. Hay un motivo más, oculto, tras dicha sucesión ordenada, que aclararé en su momento.

Kangal Harinath Majumdar, 1833-1896, Dacca, **Bangla Academy**, 1996; Abul Ahsan Chowdhury (ed.), *Kangal Harinath Majumdar: Nirbachito Rachona*, Dacca, Bangla Academy, 1998; Abul Ahsan Chowdhury (ed.), *Kangal Harinath Majumdar: Smarok Grantho*, Dacca, Bangla Academy, 1998; Parijat Majumdar (ed.), *Kangal Harinath Smarok Grantho*, Calcuta, Jagari, 1999; Dhananjay Ghoshal (ed.), “Kangal Harinath Majumdar Sankhya”, *Balaka*, núm. 25, enero de 2007.

² Sudhir Chakrabarti, *Bratyo Lokayato Lalon*, Calcuta, Pustak Bipani, 1992. p. 20.

VITA ACTIVA

Harinath Majumdar nació y creció en el *mofussil*. La pobreza lo acosó desde la infancia. La suya fue la típica vida del autodidacta que lucha por abrirse camino, que se encierra en su pueblo natal —Kumarkhali, en Nadia, un distrito de Bengala—, y termina por conseguir un empleo como reportero para el *Sangbad Probhakar* de Ishwar Gupta. Satish Chandra Majumdar escribe sobre la motivación de Harinath: “[Harinath] comenzó a escribir artículos en el *Sangbad Probhakar* para hacer consciente a los lectores del sufrimiento y la pobreza de la gente de su pueblo”.³

Harinath pronto sintió la necesidad de emprender su propio camino, y en 1863 comenzó a editar su periódico, el *Grambartaprokashika* (El difusor de la verdad del pueblo). Quizás haya detectado la necesidad de tener un periódico completamente dedicado a promover la causa de los pobres del pueblo, necesidad que sólo podría ser atendida con un periódico que se publicara desde el pueblo mismo. El *Grambarta* debió imprimirse, sin embargo, toda una década en una prensa ubicada en Calcuta hasta que, en 1873, Harinath pudo fundar su propia casa editora —la *Mathuranath Jantro*— en Kumarkhali.

Harinath ha sido descrito en múltiples ocasiones como un osado periodista, amigo de los pobres y santo; su principal intención era, no obstante, denunciar las atrocidades de los *zamindars* (los terratenientes) en el *mofussil*. Si bien su periódico se llamaba *El difusor de la verdad del pueblo*, los largos textos expositivos que Harinath redactó y publicó se titulaban con frecuencia *mufassaley prajadiger durdasha* (es decir, la miseria de la gente del *mofussil*), etc. Harinath tenía una confianza total en la bondad innata del gobierno y la administración coloniales; sus enemigos eran, a todas luces, los *zamindar* locales que estaban ausentes, entre los que se contaba la casa de los Tagore: los Corleone de la cultura de Calcuta.⁴ Cuando Harinath fundó, finalmente, su propia imprenta en Kumarkhali, siguió escribiendo en contra de los *zamindar*. Maharshi Debendranath Tagore, fundador del Movimiento Brahma y padre de

³ Satishchandra Majumdar, “Kangal Harinather Jibani”, en *Harinath Gronthaboli*, primera parte, Calcuta, 1901 (1308 del calendario bengalí; de aquí en adelante Ben.), p. 5.

⁴ Harinath “escribió una serie de artículos contra Babu Debendranath Tagore, quien es propietario de una gran *zemindary* [extensión de tierra] en Pubna y los distritos vecinos”; citado en Alok Roy en *Nineteenth Century Studies-7*, The National Magazine, abril de 1896, Calcuta, Biographical Research Center, 1974, p. 311.

Rabindranath Tagore, intentó en primer lugar sobornarlo para que se callara. Al ver que eso no funcionó, envió fornidos *punjabis* (*gunda*) para que le dieran una lección. Fue sólo gracias a la intervención de Lalon Fakir como pudo salvar su vida. Bueno, no hubo ninguna intervención espiritual del santo; Lalon tenía, al parecer, hombres aún más fuertes para combatir el ejército de los Tagore.⁵ En opinión de Biswanath Majumdar, éste no fue un incidente fortuito; los discípulos de Lalon estaban en realidad siempre al acecho para proteger la vida de Harinath.⁶

Imprimir un periódico era una empresa que conllevaba ciertos gastos. En Calcuta, las imprentas marchaban sobre ruedas porque tenían el sólido apoyo económico de la clase terrateniente, lo que está bien documentado.⁷ Harinath no podía, claro está, esperar semejante apoyo. La publicidad tenía que llegar a ser una fuente de fondos suficiente para los periódicos vernáculos en general, y con mayor razón para los del *mofussil*.⁸ Además, Harinath estaba aún más desvalido por el hecho de que la mayoría de sus suscriptores no pagaban a tiempo, o no lo hacían en absoluto. Dejó constancia de su desaliento ante la actitud de “sólo toma, nunca des” (*nebo debo na*) de sus suscriptores.⁹ La determinación de seguir con la publicación era, a pesar de todo, sólida. Trató un tiempo de mantener su periódico poniendo una librería, pero esta empresa fracasó miserablemente. Puesto que las amenazas de muerte aumentaban, Harinath tuvo que abandonar finalmente la publicación, y se dedicó a escribir canciones y al canto ambulante. Empezó a llamarse a sí mismo Kagal-Harinath o Baul-Phikirchand.

⁵ Hemanga Biswas, *Loksangeet samikkha: Bangla o Assam*, Calcuta, A. Mukherjee & Co. (1385 Ben.), pp. 67-68. Véase también Jaladhar Sen, “Kagal Harinath”, *Bharatbarsho*, 1931 (1338 Ben.), p. 783.

⁶ Biswanath Majumdar, “Kagal Harinath”, en *Kagal Harinath 74 tamo Barshik Smriti-Utsab Smarokpatro*, Calcuta, 1969 (6 de Baishakh, 1376 Ben.), p. 1.

⁷ Véase, por ejemplo, Muntashir Mamun, “Unish-shatokey Sangbad-Shamoyikpotrer Kathamo, Sthayitto, Prochar o Bipanon”, en Swapan Basu y Muntashir Mamun (eds.), *Dui Shatoker Bangla Sangbad-Shamoyikpatro*, Calcuta, Pustak Bipani, 2005, pp. 13-25.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹ *Grambartaprokashika*, 1873.

VITA CONTEMPLATIVA

La religiosidad no fue algo que naciera en Harinath de la noche a la mañana. Su intimidad con Lalon Shah ya se ha comentado. Además, Harinath también fue durante muchos años un estrecho colaborador del Brahmo Samaj en Kumarkhali. Hacia el final de su vida, empero, Harinath se volteó contra el brahmoísmo (quizás debido a su desencanto con los Tagore), publicó panfletos titulados “*markat brahmo*” (literalmente, el “chango brahmo”) y optó por seguir la vida ejemplar de Lalon Shah. Al llamarse él mismo “*baul*”, Harinath hacía algo más que tan sólo alejarse del brahmoísmo, que era percibido popularmente como una orientación religiosa urbana.¹⁰ Estaba marginándose simultáneamente —y con mayor fuerza— de aquella percepción urbana “hindú” que consideraba a los *bauls* de clase baja y deliberadamente sucios, integrantes de las “sectas chaitanyite de mala reputación de Bengala”, de “condición moral deplorable” y desenfrenadas licencias sexuales. Para J.N. Bhattacharya, *bhadralok* y presidente del Brahmin Sabha de Bengala, éstas eran razones suficientes para justificar que el brahmanismo excluyera a los *bauls* del seno de la humanidad. ¡La sensibilidad *bhadralok* de Bhattacharya estaba asqueada ante el hecho de que los *bauls* se dieran a la bebida de soluciones hechas a base de excreciones y exudaciones corporales como parte de un ejercicio religioso (la práctica de las “Cuatro Lunas” o *Chari-chandra bhed*).¹¹ Llega incluso a objetar la validez de otorgar a los *bauls* el estatus de secta vaishnavita (lo que ya suponía, en su opinión, ser una desgracia), por ser una “secta impía”.¹² Y debemos tener en cuenta que el de Bhattacharya es sólo un ejemplo

¹⁰ En 1872 se había intentado encontrar una semejanza entre Brahmos y Lalon en el *Grambarta* de Harinath sobre la base del argumento de que ambos se dedican a la veneración de un dios anicónico y amorfo (*nirakar*), “acusación” que el propio Lalon refutó consistentemente. La comparación es, de hecho, un tanto fantasmagórica por diversas razones, pero tal discusión queda fuera del alcance de este artículo.

¹¹ Para consultar una explicación más amplia de la práctica de las “Cuatro Lunas”, véase Sakti Nath Jha, “*Cāri-candra bhed: Use of the Four Moons*”, en Rajat Kanta Ray (ed.), *Mind, Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 65-108.

¹² Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, Calcuta, 1896, pp. 482-483.

¹³ Para consultar una versión similar, véase Akshay Kumar Datta, *Bharatbarshiya Upashok Shamproday*, Calcuta, Benoy Ghosh ed., 1969 [1870 (parte 1) y 1883 (parte 2)], especialmente pp. 110-150.

de ello.¹³ Las opiniones de J.N. Bhattacharya —y de otros— pueden verse, en cierta forma, como confirmación de la impresión que Risley tenía de los “baolas”. Risley había sostenido que los “baolas” estaban “separados del cuerpo principal de los vaishnavas”. Decía que “nunca se rasuran ni se cortan el cabello y la inmundicia personal tiene entre ellos el rango de una virtud”. “Reclutan a sus seguidores en las castas inferiores” y pertenecen a la categoría de las “órdenes mendicantes de mala reputación”. Inmorales hasta lo grotesco, son “tenidos en muy baja estima por los hindúes respetables”.¹⁴

A partir del relato de Jaladhar Sen, parecería que el grupo “*baul*” de Phikirchand se hubiera formado un buen día repentina y más bien impulsivamente. Lalon Fakir, el místico que tenía su *akbra* en el vecino pueblo de *Chheuriya*, llegó una mañana de visita a la casa de Harinath y le cantó una canción. Harinath y todos los presentes quedaron perplejos. La impresión fue tan fuerte que esa misma tarde, a Akshay Kumar Maitreya se le ocurrió la idea de formar un grupo de *bauls*. “¿Acaso no podemos formar una banda de *bauls*?”, preguntó. Y todos estuvieron de acuerdo.

Pandit Prashonno Kumar dijo: “Debemos componer canciones de una manera novedosa. Pero no hay tarea que *Sriman Akshay* no pueda realizar.” Akshay Kumar replicó: “No hay nada de qué preocuparse. *Jolda* (Jaladhar Sen), toma una hoja de papel, escribamos canciones *baul*”.¹⁵

Y el grupo cobró vida en 1880.

Sin importar qué tan venturosa pueda parecer la formación del grupo de Phikirchand, no fue de ninguna manera un acontecimiento novedoso. En esa época, las canciones de por lo menos tres cantantes de música folk: Lalon Fakir (1778-1890), Pagla Kanai (1809-1889) y Kubir Gosain (1787-1879) eran, según la opinión general, sumamente populares en la región.¹⁶ La idea de reunirse en un grupo de cantores *baul*

¹³ H.H. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, vol. II, Calcuta, Bengal Secretariat Press, 1891, p. 347.

¹⁴ Jaladhar Sen, *Kangal Harinath*, primera parte, Calcuta, 1913 (15o. de Ashwin, 1320 Ben.), pp. 23-24.

¹⁶ Sobre Pagla Kanai véase Majharul Islam, *Kabi Pagla Kanai*, Dacca, 1366 Ben.; sobre Kubir Gosain véase Sudhir Chakrabarti, *Shahebdhani Sampraday: Tader Gan*, Calcuta, Pustak Bipani, 1985, y su *Banglar Gounodharma: Shahebdhani o Balahari*, Calcuta, Pustak Bipani, 2003. Las publicaciones sobre Lalon son prácticamente incontables; además del mencionado

no era, en sí, absurda. En las canciones de Phikirchand se perciben a menudo matices de la influencia de Lalon. Jaladhar Sen escribe, en efecto, sobre una superposición con otro cantante místico de la época. Menciona la ocasión en que Harinath debía cantar en Faridpur después de la presentación pública de Pagla Kanai ante treinta mil o cuarenta mil personas que habían sido cautivadas con sus canciones, según nos cuenta.¹⁷ Si el grupo de Phikirchand debía presentarse después de Pagla Kanai, es evidente, entonces, que también había logrado aceptación entre el público de la región.

El grupo de Phikirchand compuso canciones que presentó en toda la región. Esa divulgación itinerante de las canciones puede explicar la rápida popularidad del grupo. Aquí también estaban siguiendo, no obstante, un patrón establecido. La composición de canciones y el ir de un lado a otro pueden considerarse los dos únicos atributos que coinciden en la idea de los “*bauls* de Bengala”, que era, por lo demás, diversa y conceptualmente difusa. El grupo estaba organizado, asimismo, en torno a la figura de Harinath, quien hacía las veces de su gurú o *murshid* (preceptor), una figura importante para cualquier grupo de *bauls*. Dada la indeterminación conceptual del término “*baul*”, quienes han querido mantener la convicción de que hubo una esencia o entidad continua en los *baul* (es decir, quienes han querido mantener la categoría de “*baul*” para remitirse a una secta o tradición con coherencia interna, *sampraday*), lo han hecho en torno a la figura del gurú o *murshid* y la doctrina de su primacía, *guru-bad*; es así como han elaborado la idea de lo que es, en esencia, el “*baul*”.

El de Phikirchand era, sin embargo, un grupo de “*bauls* constituido más por afición o inspiración” (*shakher baul*), que conforme a los principios de la filosofía y la práctica *baul*.¹⁸ Aunque Jaladhar Sen menciona

texto de Sudhir Chakrabarti, pueden consultarse, sin embargo, los siguientes textos: Basanta Kumar Pal, *Mahatma Lalon Fakir*, Shantipur, 1954 (1362 Ben.); S.M. Lutphar Rahman, *Lalonsah: Jiban o Gan*, Bangladesh Shilpakala Academy, 1983; Abul Ahsan Chowdhury, *Lalon Shah, 1774-1890*, Dacca, Bangla Academy, 1990, y Sakti Nath Jha, *Fakir Lalan Sain, Desh, Kal ebong Shilpo*, Sanbad Prakashak, 57/2d, Calcuta, College Street, 1995.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Estoy consciente de que el criterio para la clasificación como *baul* es una pista falsa. Es decir, el término *baul* —y la filosofía y la práctica religiosas implícitos en él— ha sido un tema académico muy discutido. Ya hablamos de la naturaleza conceptualmente indeterminada del término “*baul*” y de que no se presta a una definición doctrinal singular ni a una uniformidad de la práctica. Jeanne Openshaw aborda extensamente el tema en *Seeking Bauls of Bengal*,

la presentación en que el grupo de Kangal tocó junto al de Pagla Kanai, está en duda que los *baul* de la época consideraran el grupo de Harinath como uno de los suyos. Harinath le cantó alguna vez varias de sus canciones a Lalon Fakir —la figura cuyas canciones inspiraron la concepción misma del grupo de Harinath—, y le pidió al faquir su opinión. La respuesta de Lalon no puede considerarse entusiasta. Le dijo: “La salsa que cocinaste está bastante buena, sólo que le falta un poco de sal”.¹⁹

Esto no afectó, sin embargo, la inmensa popularidad de Harinath y sus canciones. En 1887, a sólo siete años de la formación del grupo, Mir Mosharaph Hosen, un estrecho colaborador de Harinath, advierte sarcásticamente en una canción que la popularidad de estos “nuevos” *bauls* —como Phikirchand (es decir, Harinath Majumdar), Ajobchand, Rasikchand, etc.— había eclipsado prácticamente a exponentes más tradicionales y auténticos, como Lalon y Pagla Kanai.²⁰ En un plano, ésta es una elogiosa actitud autocrítica. En otro plano señala, no obstante, un proceso histórico más complejo que se desarrolló hacia la segunda mitad del siglo XIX en relación con la idea del “*baul* verdadero”. En la última parte de este ensayo vamos a tener la oportunidad de comentar brevemente —y con alguna premura, me temo— este proceso.

LAS DOS VIDAS DE HARINATH MAJUMDAR

La biografía condensada sirve al propósito evidente de presentar la vida poco conocida de Harinath. Al presentarlo, deben exponerse también, no obstante, ciertos términos de discusión cuya peculiaridad conceptual puede no ser tan obvia; términos tales como el *mofussil*. Están también los subtítulos en latín para denominar las dos fases de la vida de Hari-

Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Si la doctrina de la primacía del preceptor varón ha de considerarse la esencia continua y unificadora de ser un *baul*, entonces Openshaw ha descubierto tendencias contrarias incluso en *guru-vad*: “incluyendo la multiplicidad de gurús, su internalización y el hecho de que la práctica esotérica implica por fuerza un par masculino-femenino”. Esto está en el capítulo 6: “Evading the Two Shores: The guru”, pp. 140-165. En este contexto mi propósito se reduce a demostrar un punto histórico en relación con la auto-percepción del grupo de Harinath.

¹⁹ Basanta Kumar Pal, *Mahatma Lalon Fakir*, p. 104.

²⁰ La canción de Mir Mosharaph Hosen (tomada de su *Sangeet Lahari*) está citada en Sudhir Chakrabarti, *Bratyo Lokayato Lalon*, p. 154.

nath, que algunos podrían tomar —con razón— como una postura innecesaria. Quiero retomar estos temas uno por uno, aunque no necesariamente en ese orden.

Con el empleo de las frases *vita activa* y *vita contemplativa*, no estaba yo valiéndome de un tonto ardid para camuflar mi vergüenza al tener que hacer un inventario sincero de la vida de Harinath. Trataba, por el contrario, de indicar que en gran parte de lo que se ha escrito sobre Harinath se opta por hacer esta distinción (aunque, hay que decirlo, los autores no siempre toman partido por una fase para criticar a la otra). Estaba también preparando el terreno para llevar mi argumento a un siguiente nivel. Yo creo, con Charles Baudelaire, que la oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa* debe cuestionarse: ninguno de los polos toma en consideración los placeres y las luchas de la vida diaria. Harinath, la persona, se ha ofuscado totalmente con interpretaciones hagiográficas de la osadía y el contundente compromiso social de Harinath, el periodista, o de la espiritualidad y la popularidad de Harinath, el místico. Permítaseme sugerir provisionalmente, siguiendo a Baudelaire, que el heroísmo y la belleza de la vida moderna —en los sujetos privados— yacen en otra parte.²¹ La vida de Harinath se guió —y animó— por elecciones personales tomadas sin presiones prácticas privadas.

Comencemos por desmitificar a la figura y sus hazañas. El *Grambartaprokashika* no fue el único periódico que se publicó exclusivamente desde una ubicación *mofussil*, tampoco fue el primero. El *Rangapur Bartabaho* (1847, Rangpur), el *Uttarpara Pakkhik Patrika* (1856, Uttarpara) y el *Rangapur Dikprakash* (1860, Rangpur) —por lo menos estos tres— precedieron al *Grambartarta*, que comenzó a editarse en 1863. Pronto siguieron muchos más: el *Pallibigyan* (1864, Biktampur, Dacca), el *Amritabajar Patrika* (1868, Jessore), el *Palligram Bartabaho* (1868, Baidyabati, Hugli); la lista es prácticamente inagotable. El *Grambartarta* tampoco era la voz sin mediación de la gente pobre y oprimida; pretendía *representar* la difícil situación de los pobres. Aquí hay una sutil diferencia. Fue Harinath quien hizo suya la tarea de lograr que el gobierno británico conociera la difícil situación de esta gente. *Asumió* por su propia voluntad el papel del auténtico representante de la gente del pueblo duramente golpeada. En su periódico, Harinath escribió lo siguiente:

²¹ Charles Baudelaire, “Of the heroism of modern life”, en *Selected Writings on Art and Literature*, traducción de P.E. Charvet, Nueva York, Penguin Books, 1972, pp. 104-107.

Yo ya había trabajado con los dueños de las plantaciones de añil y con los prestamistas; ya había visto las oficinas distritales de los *zamindars*, y había explorado las condiciones del país/de Bengala (*desb*). La opresión ampliamente generalizada por doquier había dejado una huella profunda en mi corazón. Cuando el señor Robinson, el traductor de la prensa vernácula, abrió su oficina, yo también empecé a publicar el *Grambarta*.²²

Más adelante declaró:

Oí que el gobierno había decidido traducir periódicos bengalíes para enterarse de lo que se escribía en ellos, y que se había puesto una oficina para tal fin. Sentí que si podía empezar un periódico para enterar al gobierno de cómo estaba siendo oprimida la gente de los pueblos, entonces el gobierno aliviaría seguramente sus difíciles condiciones y adoptaría medidas para mejorarlas.²³

Entiéndase que la buena intención de Harinath no está puesta en duda. Pero, aparte de eso, Harinath estaba limitado por su identidad *mofussil*. El alcance de este artículo no me permite ahondar en el tema del *mofussil*. Baste decir que, a mi entender, el *mofussil* no es un espacio geográfico real. Se trata, por otro lado, de una autoconcepción psicosocial que se desarrolló en el siglo XIX y se definió en contraposición con la ciudad de Calcuta. Fue cosa de la imaginación culta (y, por consiguiente, *en su mayoría*, de la casta alta hindú bengalí) que no podía conciliarse con Calcuta. La ciudad, con sus indicadores sociales y culturales “no tradicionales” era vista como indeseable y moralmente insolvente. El pueblo era percibido, en cambio, como el repositorio de la tradición y la vida recta. El *mofussil* perseveró, por consiguiente, para probarse que era el auténtico representante de la pureza rural, en contraste con la inmoralidad urbana. Frente a la ciudad, el *mofussil* podía hacer valer, en consecuencia, una autenticidad rural. Semejante deseo de ser el portavoz del pueblo también subyace en la retórica de Harinath. No sólo pretende ser el representante de la gente del pueblo, sino que a veces también se apropia de lo rural y lo integra en el *mofussil*. Harinath escribe:

²² Jaladhar Sen, “Harinath Majumdar”, *Dashi*, junio de 1896, p. 310. John Robinson es el traductor de lengua bengalí del gobierno que trabajó en los “Native Papers”.

²³ Brajendranath Bandyopadhyay, “Kangal Harinath”, *Sahitya-Sadhak-Charitmalá*, vol. 3, Calcuta, Bangiya Sahitya Parishad, 1961 (1368 Ben.), p. 13.

Los periódicos que se han publicado hasta ahora están llenos de noticias de las principales ciudades y del extranjero. Las condiciones *del pueblo, es decir, del mofussil* no han recibido atención alguna. Por eso es que nada bueno le sucede a la gente del pueblo. [...] El propósito principal del periódico [*Grambarta*] es dar a conocer la situación de los habitantes del pueblo [...] la civilización, la historia de los pueblos, la ley de los funcionarios del gobierno en el *mofussil*, y acontecimientos divertidos diversos...²⁴

A la gente del pueblo, sin embargo, no podía interesarle menos. Me refiero a que el sufrimiento y la explotación eran reales y, permítaseme repetirlo, la buena intención de Harinath no está puesta en duda. Pero la gente del pueblo del más bajo estrato no veía un mesías en Harinath, el periodista. No podía verlo. La gente para quienes —en cuya defensa— Harinath escribía, los campesinos, los cultivadores de añil, los pescadores, etc., tenían, en su mayoría, una escasa educación y poco o ningún acceso a su periódico.

La clase contra la que él arremetía, los ausentes *zamindars*, los prestamistas y los dueños de las plantaciones de añil, ellos sí podían leer el *Grambarta* o por lo menos hacer que se los leyeran. No le tenían paciencia, y mucho menos simpatía. Ya vimos el enfrentamiento que tuvo Harinath con los Tagore. Con mucha frecuencia, estos *zamindars* tenían en Calcuta una posición social que cuidar y no tenían humor para tolerar semejante difamación, fuera cierta o no. Cuando los tornillos de los *zamindars* apretaron, Harinath recurrió a los que afectuosamente tomaba por sus simpatizantes: la gente del pueblo. Pero de la gente del pueblo recibió una desagradable sorpresa. Harinath escribió:

Cuando los *zamindar* me oprimen y presentan casos falsos contra mí en la corte, yo llamo a toda la gente del pueblo y le hago saber cuál es mi situación. Si en el pueblo se tiraniza, como quiera que sea, a un perro callejero, la gente hace algo por él. Pero tal es mi desgracia que nadie me ofreció su confianza ni mostró la más mínima voluntad de hacer algo por mí. ¡Ésa es la actitud de aquellos por quienes grité; aquellos de cuyos problemas me hice cargo como si fueran míos!²⁵

²⁴ *Grambartaprokashika*, 1863 (el mes de Boishakh, 1270 Ben.).

²⁵ Brajendranath Bandyopadhyay, “Kangal Harinath”, p. 21.

Estoy especulando que Harinath se dio cuenta dolorosamente de los límites de su alcance entre la gente del pueblo y esto provocó en él un cambio de actitud. Quería llegar a la gente, y esta vez de verdad. La súbita formación, casi accidental, del grupo “*baul*” en torno suyo en 1880 le dio los medios. Harinath Majumdar se convirtió en Baul Phikirchand o Kangal Harinath. El cambio de actitud coincidió con una etapa de dificultades financieras del *Grambartá Prokashika*. No estoy planteando que el desencanto con el periodismo como medio para ser la auténtica voz de la población rural precipitara la suspensión definitiva del *Grambartá*. En efecto, éste se había vuelto económicamente insostenible, por lo que en 1885 tuvo que sucumbir. Pero el nuevo *avatar* de Kangal ya había surgido, y coexistió cinco años con el del periodista. Una vez que el *Grambartá* desapareció, Harinath pudo luchar por convertirse en la voz del pueblo por ese otro medio. Los juicios absolutos son inadmisibles. Cabe decir, sin embargo, que Kangal Harinath recibió, en su momento, mayor admiración y devoción de la gente que el periodista Harinath, quien debió esperar una época posterior —casi un siglo— para recibir un bien merecido reconocimiento de los intelectuales. Harinath sí logró, después de todo, lo que tan asiduamente persiguió toda su vida.

LA MODERNIDAD COLONIAL Y HARINATH MAJUMDAR

Más allá de a quién eligió representar y a quién oponerse, hay un aspecto de la empresa periodística de Harinath que sigue siendo indiscutible. Él había elegido a su público: el gobierno británico. Aunque su radio de acción era limitado, se las ingenió para alcanzar a su público objetivo. Por dar un solo ejemplo: un informe de *Grambartá Prokashika*, fechado el 6 noviembre de 1875, se tradujo y se dio a conocer al gobierno.

Un corresponsal del mismo periódico [es decir, el *Grambartá*] advierte con pesar que a bordo de las embarcaciones de emigración, los cultes que se dirigen a los distritos productores de té sufren grandes molestias por la carencia de alojamiento adecuado, medicinas cuando enferman y supervisión. En las plantaciones de té viven separados unos de otros y se ven obligados a cumplir con una cantidad de trabajo excesiva. La impresión general

es, al parecer, que no hay quien cuide de ellos. Sería mejor que el gobierno investigara el asunto.²⁶

Es evidente que Harinath tenía una gran confianza en el imperio colonial y su benevolencia. Para él, las difíciles condiciones de los pobres de los pueblos se debían con toda claridad al descuido administrativo. Si este sufrimiento lograba ponerse a la vista de las autoridades, las soluciones se harían sentir de inmediato. Además de suplicar al gobierno británico para que tomara nota, Harinath no dejó pasar oportunidad alguna de alabar la ley británica. Cuando Victoria asumió el título de “Bharateshwari” (literalmente “Diosa de India”), un escritor anónimo narró la celebración que tuvo lugar en Kumarkhali. Al asumir semejante título, la reina expresó aparentemente su “gran afecto por India”. Un orador exhortó a la multitud ahí reunida a desearle larga vida a la reina, y también cantó una canción en su honor, que la describió como la Protectora de India (*Bharater Rokkhakortri*). Por el lenguaje del discurso y la canción, puede inferirse con seguridad que el orador era nada menos que Harinath.²⁷

Por si esto no fuera suficiente, hago mención del otro poema extenso (con una introducción) que se publicó en el *Grambartá* en honor de la visita del duque de Wellington a India. Pero este poema no sólo hace las veces de un simple elogio, sino que está salpicado de quejas. El duque no había visitado los pueblos; de haberlo hecho, entonces habría visto con sus propios ojos la deplorable situación de sus súbditos rurales, lo que habría derivado en grandes beneficios y mejorías para esa población. Tal es la esperanza que Harinath expresa. Pero no se debe inculpar al duque. No es culpa suya. Es al funesto destino de la gente del pueblo al que debe culparse.²⁸

Harinath Majumdar no era el único que confiaba en la bondadosa naturaleza del gobierno colonial. Entre otros contemporáneos, Dinabandhu Mitra, quien en su obra *Neel-Darpan* vocifera contra las atrocidades que cometían los dueños de las plantaciones de añil, tenía —al mismo tiempo— esa misma confianza en la naturaleza bondadosa y bienhechora del dominio británico. Ranajit Guha condena con vehe-

²⁶ *Report on Native Papers*, John Robinson, Government Bengali Translator, 13 de noviembre de 1875, número confidencial 46 de 1875.

²⁷ *Grambartáprokashika*, 20 de enero de 1877.

²⁸ *Ibid.*, enero de 1870.

mencia semejantes actitudes. Se refiere a Dinabandhu Mitra, pero su declaratoria se aplica perfectamente, estoy seguro, al caso de Harinath.

Nuestro nacionalismo tiene un elemento ideológico de contenido antiimperialista más bien bajo. Este elemento representa la contribución de un sector de nuestra burguesía que está interesada en oponerse al imperialismo, pero no puede hacerlo con firmeza y coherencia debido a las condiciones históricas de su desarrollo.²⁹

Podemos optar por una perspectiva menos mordaz. Quizás en la lógica de la gobernabilidad colonial se producen cuerpos dóciles que, aun en el ánimo de protestar, son incapaces de articular un vocabulario anticolonial. “En el mundo colonial —escribe David Scott— el problema del poder *moderno* activó el proyecto ético-político de producir súbditos y regir su conducta.” La “formación de la modernidad colonial” representó una “discontinuidad en la organización del dominio colonial caracterizada por la emergencia de una racionalidad política distintiva —una gobernabilidad colonial—, en que el poder se dirige a la destrucción y la reconstrucción del espacio colonial, a fin de producir no tanto efectos de extracción en los cuerpos coloniales, como efectos de gobierno sobre la conducta colonial”.³⁰

El tono funesto y fatalista de semejante declaración puede suavizarse si consideramos el argumento de Dipesh Chakrabarty. A lo largo de los años, Chakrabarty ha hecho hincapié en la profundidad del compromiso crítico de los intelectuales bengalíes con los modernizadores británicos, y ha previsto una determinada posición bengalí-moderna. En sus alegatos, Chakrabarty ha sacado a la luz a una serie de intelectuales bengalíes de fines del siglo XIX que participaron y negociaron creativamente tanto en relación con la pretensión del gobierno británico de ser el representante único del progreso, como respecto de la condena británica de determinados aspectos de la cultura hindú. Estos intelectuales se empeñaron en proyectar un modelo de hinduismo progresista que hiciera buen uso de aspectos de la tecnología, el derecho y las prácticas sociales británicas. Al mismo tiempo, esta selectiva apropiación no era equivalente a una acusación al por mayor de la “civilización” hindú como algo

²⁹ Ranajit Guha, “Neel-Darpan: The image of a peasant revolt in a liberal mirror”, en David Hardiman (ed.), *Peasant Resistance in India, 1858-1914*, Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 78.

estático que debería sustituirse. En su opinión, había elementos del hinduismo que podían conservarse para construir una India más próspera —por no decir progresista—, que continuara siendo fiel a sus amarras culturales.³¹ En el plano de la argumentación, semejante dilucidación de la posición bengalí moderna hace referencia a una filosofía de la “diferencia” y la “incomensurabilidad”, según la cual existen mundos que nos imponen el reconocimiento de los límites del análisis racional. Dichos mundos no admiten la fría clasificación o enumeración; están desbordados de prácticas culturales que son irreducibles tanto a la irracionalidad como al cálculo racional. El análisis de Chakrabarty explora el carácter zigomorfo de una modernidad de ilustración y secularismo y una tradición de irracionalidad y superstición.³²

La explicación de Chaktabarty se ajusta a célebres personalidades tales como Ishwarchandra Vidyasagar, así como a mi menos celebrado personaje, Harinath Majumdar, el periodista. Considérense los dos pasajes de Harinath publicados en el *Grambarta: Madya ki Bhoyanok Ripu* (1866; ¡Qué vicio mortífero es el alcohol!) y *Babu* (1874). El gobierno colonial había creado esta clase de *babus* amantes de los placeres, inútiles y afeminados; es, no obstante, la decisión de sir George Campbell de hacer obligatoria la educación física en los servicios civiles lo que le da a Harinath la esperanza de que los bengalíes tengan ahora la oportunidad de elevarse ellos mismos para apegarse a cierta masculinidad.³³ El alcoholismo, insinúa Harinath, es una importación colonial. Recomienda a los bengalíes —y también a los europeos— que desistan de este “vicio mortífero”.³⁴ Resulta evidente aquí un compromiso crítico con las pretensiones británicas de representar el progreso. La aceptación de Harinath de determinados elementos del gobierno colonial (la justicia, por ejemplo, como se comentó antes, y la educación), aunque sin dejar de ser fiel a los valores culturales hindúes, es también evidente. De acuerdo

³⁰ David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 52, 40.

³¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, y *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

³² Dipesh Chakrabarty, “Radical histories and question of enlightenment rationalism”, *Economic and Political Weekly*, 8 de abril de 1995, pp. 751-759.

³³ “Babu”, *Grambartaprokashika*, junio-julio de 1874.

³⁴ “Madya ki Bhoyanok Ripu”, *Grambartaprokashika*, agosto de 1866.

con Dipesh Chakrabarty, esto ofrece argumentos sólidos en favor de Harinath, el periodista, en cuanto ente moderno colonial. Pero si llevamos el modelo de Chakrabarty un poco más lejos, ¿qué concluimos sobre Harinath, el *baul*?

La desilusión y las dificultades financieras, además del deseo de estar entre la gente del pueblo, de ser uno de ellos —y no tan sólo representarlos—, llevó a Harinath a cambiar de hábitos, por así decirlo. Dio un paso al exterior de su ser colonial moderno, y al interior de la “tradicción”. Ésta es una historia por la que ya habíamos pasado. La tradición es lo que se produce cuando algunos llegan a imaginarse a sí mismos como modernos. Tradición y modernidad son co-constitutivas. De eso no hay duda. Y por eso no se trata de una simple historia de retorno a la tradición, una “tradicionalización”. Lo que estoy tratando de decir se aproxima mucho, quizás, a lo que James C. Scott llama *mētis*: conocimiento práctico con raíces locales; la mezcla de ideales de cambio con la aceptación del desorden de la vida; un sentido más personal de las relaciones humanas.³⁵ Se trata, en mi opinión, de una reafirmación de la fe en el *mētis* (que ahora se percibe como una manera “tradicional” de estar en el mundo —y en conexión con él—; una *retradicionalización*) que Harinath logra hacer para él mismo en una etapa posterior de su vida. Hablamos de una maniobra dirigida por exigencias privadas —morales y materiales—; una estrategia de autoconservación ante el desencanto y la quiebra.

Si “el problema del poder *moderno* activó el proyecto político-ético de producir súbditos y regir su conducta”, entonces el proyecto del poder moderno colonial sufrió con seguridad un contratiempo en el Kāngal. Si la retención de determinados valores tradicionales —en combinación con una selectiva apropiación y reconfiguración de aspectos del dominio colonial— es la característica definitoria de lo bengalí moderno, entonces todavía se puede defender la modernidad colonial para el Kāngal. Como escribe Jeanne Openshaw, “cuando aquellos alienados por los procesos y los efectos de la dominación imperial buscaron sus raíces, encontraron —entre otros personajes icónicos— a los ‘Bāuls’”.³⁶ Openshaw no está, sin embargo, defendiendo explícitamente aquí lo bengalí moderno, aunque en el centro de sus preocupaciones yace el

³⁵ James C. Scott, *Seeing Like the State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

³⁶ Jeanne Openshaw, *Seeking Bauls of Bengal*, p. 21.

tema del autorreconocimiento de los colonizados. De modo que escribe, “las cuestiones de identidad eran cruciales para la elite colonizada, y [...] los Bāuls fueron cooptados de diversas maneras para esta causa como el Otro del Ser, como un Ser perdido, o como un Ser verdadero”.³⁷

Uno se pregunta, sin embargo, qué tanto estamos dispuestos a ampliar la idea de “modernidad colonial” como para poder alojar en ella una estrategia de retradicionalización, o un conjunto imponente —tal que obnubila la mente— de complejas configuraciones del otro y del ser, en un análisis en particular.³⁸ ¿No perdería entonces el término “modernidad” su capacidad analítica? ¿No se volvería tal que cada quien podría empaquetarlo a su antojo?³⁹ El de Kangal es un caso extraño, es cierto; algo con lo que no nos topamos todos los días. Puesto que Harinath no simplemente “encontró” —discursivamente— un ser perdido o un ser verdadero en los “*bauls*”, sino que se convirtió realmente en “*baul*”.

La elucidación de Dipesh Chakrabarty de lo bengalí moderno quizás sea aplicable a una vasta mayoría de las figuras del siglo XIX. Pero al menos en el solitario y particular caso de Kangal, su aplicación es dudosa. No estoy planteando, ni por un instante, que Harinath haya elegido conscientemente arruinar su ser “moderno colonial”. Tenía recursos (¿opciones?) de donde elegir y —arrastrado por ansiedades personales—, optó por uno. Ni siquiera estoy definiendo, de hecho, el planteamiento de una transición bien demarcada, un corte. El prefijo en “retradicalización” no sólo empuja las fronteras conceptuales de cualquier tradicionalización —o de todas—, sino que presupone la percepción de un retorno, y los retornos —lo sabemos— son siempre desordenados. Residuos de la vida pasada se adhieren y a menudo resurgen. Un lector conservador podría incluso decir que el grupo Phikirchand era una banda de *bauls sucedáneos* que usaban barba falsa y peluca durante sus presentaciones, y que en su mayoría prosiguieron con sus vidas para conver-

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁸ Estoy al tanto de que la idea de la retradicionalización se ha utilizado en estudios como el de Alice Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997. Estoy tan sólo tomando prestando el término y no la idea como tal para mis propios propósitos.

³⁹ Para consultar un planteamiento sobre el “vacío” de la modernidad, véase Benjamin M. Zachariah, “Modernity and its emptiness: Some Indian discussions”, presentado en el coloquio internacional, *An Indian Modern: Politics, Culture, Political Cultures* [Lo moderno indio: política, cultura, culturas políticas], México, El Colegio de México, 19 de abril de 2007.

tirse en clásicos ejemplares del bengalí moderno de Chakrabarty: Akshay Kumar Maitreya o Jaladhar Sen. Mas para el propio Kangal, semejantes supervivencias *modernas* eran, paradójicamente, residuos del *pasado*.

En una breve digresión, permítaseme tratar dudas y disiparlas: no estoy postulando la categoría de los *bauls* “*sucedáneos*” —o, para usar la expresión más popular, *bauls* “*amateurs*”—, para aludir a la existencia previa de algunos “*auténticos*” *bauls* “*reales*”. Como lo han sostenido por separado Jeanne Openshaw y Hugh B. Urban, la categoría ‘*bauls*’ fue establecida probablemente hacia la segunda mitad del siglo XIX.⁴⁰ Esto se debió en gran parte a la búsqueda “romántica” de los *bhadralok* urbanos —en particular Rabindranath Tagore y Ksitimohan Sen— de un ser auténtico, que no estuviera colonizado ni contaminado. La figura del ‘*baul*’ como un hombre ensimismado, solitario y renunciante de lo masculino (*udasin*), que deambula en busca del *maner manush* (el “Hombr” de mente y corazón), se impuso retrospectivamente, una vez forjada, en un (apenas similar pero) amplio espectro de prácticas y convicciones. “El *Baul*” había nacido. Resulta tentador extender el argumento de Openshaw para plantear que los llamados “*bauls amateurs*” eran, de hecho, los únicos “*bauls reales*” que, con el paso del tiempo, contribuyeron a articular el romántico “*Baul*” tagoreano —categoría que desde su concepción ha dado lugar a grandes riesgos analíticos para los investigadores.⁴¹ Antes de eso, ‘*baul*’ era simplemente una palabra, quizás un adjetivo —análogo a *batul*, *khyapa* o “loco”—, aplicable a un amplio rango de practicantes rurales marginales y, por consiguiente, socialmente radicales.⁴²

⁴⁰ El proceso histórico es infinitamente más complicado y más matizado que la descripción reduccionista que aquí se va a destacar. Para ahondar en el tema véase Hugh B. Urban, “The politics of madness: The construction and manipulation of the ‘Baul’ image in modern Bengal”, *South Asia*, vol. 22, núm. 1, pp. 13-46; y Jeanne Openshaw, especialmente pp. 19-72.

⁴¹ “Fueron los *bhadralok* educados en Occidente —ayudados e inducidos por intelectuales y oficiales imperiales— quienes concedieron sustancia a los *bāuls* como una identidad fija y exclusiva para determinados tipos de practicantes rurales, e incluso como *sampradāy*. Decir que los *Bāuls bhadralok* ‘amateur’ u otros precipitaron a los *Bāuls* ‘reales’, y no al revés, constituye sólo una ligera distorsión.” Openshaw, p. 112.

⁴² “Está claro que el uso de la palabra *bāul* —o de palabras relacionadas, tales como *bātul*— para aludir a determinadas cualidades y, en términos generales, por extensión, a personas que las poseían, tiene una larga historia en las zonas rurales y urbanas de Bengala. Mi argumento sería, no obstante, que su transformación en un nombre propio probablemente no es anterior a mediados del siglo XIX, y que su uso para referirse a grupos o comunidades específicas surgió aun después.” Openshaw, p. 111.

Para volver al argumento principal y recapitular, la de Harinath fue una elección tomada —aunque obligada en cierta medida—, sin tener en mente un proyecto de repudio del ser moderno. Es este aspecto completamente involuntario de la elección lo que nutre mi reflexión y me brinda sustento para la discusión. La modernidad estaba en el corazón del colonialismo (y de la capital), no importa qué tan compleja y contraintuitiva haya sido su articulación en Europa. Un zape académico despachado por la vía del caso de Harinath no podría mandar a la modernidad a freír espárragos de una vez y para siempre. La modernidad está, para todo fin práctico, en nuestra trastienda: es tangible no sólo en la medida en que un gran número de personas les han dado y les siguen dando “pasivamente” sentido a sus vidas en términos de la modernidad, sino también porque nos hemos encontrado —repetidamente— con la modernidad como un poderoso dispositivo “activo” para hacer reclamaciones. Por lo anterior, estoy simplemente especulando aquí acerca de lo útil que es incorporar todas las estrategias de autoarticulación bajo el signo de la modernidad, esa metacategoría de análisis que todo lo abarca.

¿No debemos pensar a veces en otros términos, sin la garantía de la modernidad? “Participar sin garantía en una historia —escribe Saurabh Dube— es una manera posible de poner en tela de juicio las garantías del progreso en los regímenes de la modernidad y el pensar a través de las proyecciones, las presuposiciones, los esquemas y los escándalos que ésta produce y sustenta.”⁴³ Lo llevo todavía más lejos: ¿Y si tuviéramos que pensar sin la garantía de la modernidad en absoluto, sin el paquete completo de proyecciones y presuposiciones, esquemas y escándalos? No estoy tratando de mantener bajo estricta vigilancia un afuera de lo moderno (y, por extensión, de lo colonial y la capital) sin contaminar. Ése es un espacio utópico con el que algunos todavía fantasean. Estoy defendiendo la causa de apartar la garantía de la modernidad, lo que permitiría que otros argumentos y otras posiciones emergieran y ejercieran su peculiar responsabilidad. El caso de Harinath Majumdar, periodista-místico, es diminuto pero no intrascendente. Tiene el potencial suficiente para detener la sinfonía monotonal de la modernidad y abrir posibilidades para una historia radical sin garantía.

⁴³ Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham/Londres, Duke University Press, 2004, p. 20.

SEGUNDA PARTE

EXPLORACIÓN DE LAS POLÍTICAS

6. MINORÍA Y MODERNIDAD

B.R. Ambedkar y la política *dalit*

Anupama Rao

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) o “Babasaheb” Ambedkar es un nombre ubicuo en la India contemporánea. Por mucho tiempo, los actos políticos conmemorativos han asociado a Ambedkar con la transformación de una comunidad estigmatizada y la reedificación de la individualidad *dalit*. Abundan las estatuas de Ambedkar no sólo en Maharashtra sino en todo el país, lo que da testimonio de la mayor visibilidad de la política *dalit* y la creciente centralidad de Ambedkar en las crónicas de la política india. Tan sólo en 1997 se instalaron 15 000 estatuas de Ambedkar en Uttar Pradesh, estado que ha presenciado en las últimas décadas un extraordinario ascenso de la política *dalit* y de la clase atrasada. Esto provocó un conflicto generalizado con hindúes de casta, que lo vieron (legítimamente) como un desafío al poder de las castas superiores y a la economía representativa del hinduismo de castas. El famoso periodista P. Sainath advierte, en efecto, que “hay actualmente en los pueblos indios más estatuas de Ambedkar que de cualquier otro líder. Éstas no han sido instaladas por el gobierno —a diferencia de las demás. Son los pobres quienes las erigen con sus propios medios”.¹ Conforme ha incrementado la producción (y la circulación) de signos visibles de militancia *dalit*, ha aumentado también el poder del nombre de Ambedkar, nombre que ha acumulado valor de fetiche gracias a su repetición y a su asociación con ser *dalit*, con la comunidad y con el futuro de los *dalits*.

Este ensayo no analiza la política *dalit* contemporánea. Tampoco aborda la figura de Ambedkar como líder de un movimiento y como

¹ P. Sainath, “The fear of democracy of the privileged”, *The Hindu*, 15 de diciembre de 2001.

símbolo de identidad, con lo que correría el riesgo de reducir sus importantes contribuciones al pensamiento social y político. Mi propósito es, más bien, situar la política *dalit* en una perspectiva de más largo plazo, y analizar cómo evolucionó la respuesta de Ambedkar ante el estigma histórico por medio de compromisos creativos con el liberalismo político e importantes enmiendas a éste, con su estimulante ficción del sujeto receptor-de-derechos como unidad elemental de la política, pues a diferencia de las tradiciones de reflexión política euroamericanas, que privilegian la universalidad del sujeto político —aun cuando la idea de universalidad contradice la experiencia histórica del particularismo personificado y la falta de libertad política—, Ambedkar concebía a los *dalit* como una minoría cuya identidad se derivaba de formas históricamente específicas de sufrimiento y exclusión que debían enmendarse políticamente. Así, la determinación de Ambedkar de articular una subjetividad política específica para los *dalit* se funda en su identidad como sujetos constituidos en antagonismo con el hinduismo: la historia —desde la perspectiva del subalterno *dalit*— estaba definida por la lucha para convertir en contenido político positivo la negatividad estructural que tenían los *dalit* en el orden de castas, y para situar la humillación y el sufrimiento históricos —la experiencia de ser “oprimidos” y “destruidos”— en el centro de la identidad *dalit* como minoría no hindú y en cuanto sujeto político inaugural. Las ideas de Ambedkar sobre la minoría *dalit* coincidieron con un momento clave de transformación del Estado colonial en el periodo de entreguerras, y cobraron forma en el contexto de una serie de acontecimientos cruciales: la transformación de Ambedkar al dirigir una lucha regional por la reivindicación de los derechos civiles y el reconocimiento social; su emergencia como figura nacional gracias a un conflicto espectacular con M.K. Gandhi en 1932 con motivo de la demanda de una representación por separado para las clases deprimidas, y su papel fundamental en la elaboración de una “solución” constitucional —mediante la ley de los derechos civiles— a la discriminación histórica y la desigualdad de castas. Me voy a servir de estos momentos transformadores sólo en la medida en que nos ayuden a responder a una serie más amplia de preguntas: ¿Quién era el *dalit*? ¿Cómo y hasta qué punto el sufrimiento de los *dalits* se volvió trascendental para llevar adelante las demandas de reconocimiento político?

LA COMUNIDAD
COMO ELECTORADO POTENCIAL

Ernesto Laclau propone que “decir que dos cosas son iguales —esto es, equivalentes en algunos aspectos— presupone que son diferentes en otros aspectos (pues de otro modo no habría igualdad sino identidad). *En el ámbito político la igualdad es un tipo de discurso que busca lidiar con diferencias...*”.² Los postulados de Laclau sobre la democracia (y la igualdad) como un proceso de correspondencias es el ideal contra el cual el terreno de la política colonial adquiere una mayor relevancia: la política colonial regulaba “lo político” conservando zonas de excepción, en vez de habilitar procesos de correspondencias entre sujetos políticos supuestamente distintos.

Como lo han planteado diversos intelectuales, en el Estado colonial posmotín la comunidad era un terreno generador de identidad política.³ La categoría de comunidad alumbró, en realidad, el alcance (y los límites) de la modernidad colonial, al igual que definió la peculiar culturalización del Estado colonial y se convirtió en un conducto crucial para el ejercicio del poder colonial. Conforme las complejas asociaciones del antiguo régimen entre el estatus social, el poder político y las expresiones rituales se quebrantaron y fueron reemplazadas con un Estado extraíble y burocrático, cuyas fuentes de autoridad eran externas a la sociedad india, la comunidad —definida como sustituto de modernas formas de asociación— tuvo un creciente papel mediador entre el Estado colonial y sus súbditos. La intervención colonial, vista ahora como un tutelaje necesario y conveniente, se opuso a las formas sociales precoloniales, aun cuando algunas formas de vida colectiva —casta, religión— se invistieron de valor político. Así, los dominios político y religioso, aunque en teoría separados, en la práctica estaban entrecruzados. Esta contradicción determinó de manera decisiva la forma del Estado colonial: la religión se secularizó y se definió como comunidad, mientras que la comu-

² Judith Butler y Ernesto Laclau, “The uses of equality”, *Diacritics*, primavera de 1997, p. 5.

³ Véanse por ejemplo Michel Foucault, “Governmentality”, en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; David Scott, “Colonial governmentality”, *Social Text* 43, 1995; Partha Chatterjee, “The nation and its fragments: Colonial and post-colonial histories”, Princeton, Princeton University Press, 1993.

nidad adquirió notoriedad política como electorado potencial. Ésta fue la vía por la que se politizó la religión. Sobrevino una paradoja de correspondencia política: las comunidades religiosas se vieron como *cuantitativamente incomparables* pero *cualitativamente equivalentes*. Por su parte, la intervención del Estado colonial resolvió la paradoja, mediando entre las comunidades como árbitro neutral (externo).

Podemos extender, así, la famosa deconstrucción de Philip Abrams del realismo político de la teoría del Estado para analizar lo que podría llamarse el *efecto del Estado colonial*.⁴ Abrams planteó que “el Estado” era una ficción que permitía enmascarar prácticas descentralizadas de poder, y que la supuesta materialidad del Estado como una cosa o un lugar era, de hecho, el “efecto” de las prácticas de poder producidas por el Estado como un todo autónomo. El reconocimiento erróneo tiene un papel fundamental en la explicación de Abrams del efecto del Estado, como lo tiene en nuestra descripción del Estado colonial. El efecto de este último se deriva, sin embargo, de una serie de movimientos opuestos a los que figuran en la explicación de Abrams, ya que el poder colonial fue repetidamente negado, disimulado y transferido a las formas sociales y políticas nativas. La bifurcación y la *racialización* del Estado colonial bajo la diarquía es un perfecto ejemplo de la peculiar culturalización del Estado: con las reformas de Montford de 1919, una élite nativa se hizo cargo de la política provincial y las reformas infraestructurales, mientras que el Estado colonial renunció a la intervención directa pero conservó el control de los principales aparatos represivos de Estado como, por ejemplo, el ejército y las finanzas. La consiguiente política de comunidad, o comunalismo, fue el resultado de la alineación ideológica de la comunidad (religiosa) con el cuerpo electoral, y los intentos de equilibrar entre sí a las comunidades (más que a los individuos) para producir algo semejante a un “gobierno representativo”. Éste es el contexto contra el que surgieron las demandas de representación política de las minorías —los musulmanes, los *dalit* y las mujeres—. Los musulmanes eran mayorías regionales, mientras que el número de mujeres era igual (si no es que mayor) al de los hombres. La identidad de los *dalits* —o clases deprimi-

⁴ Philip Abrams, “Notes on the difficulty of studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89. Véase también Timothy Mitchell, “Economy and the State effect”, en *State/Culture*, George Steinmetz, Ithaca, Cornell University Press, 1999, pp. 76-97.

das, según la clasificación gubernamental— se aclaró en el transcurso de su lucha por un reconocimiento por separado.

El liberalismo colonial propone una narrativa de la formación de súbditos alternativa a la genealogía del secularismo liberal, cuyos límites constitutivos Carlos Marx explora en su ensayo “Sobre la cuestión judía”, escrito entre 1843 y 1844. El texto estudia los efectos normativos (y reguladores) del liberalismo político mediante el análisis de un caso de límites, el problema de las minorías. La que Marx analiza es, no obstante, una forma muy particular de minoría-edad. Al abordar los efectos públicos —la exclusión, la desigualdad— que se derivan del derecho privado a la religión, Marx insiste en que la resolución de la cuestión judía depende de la emancipación política del judío (de su religión). Es decir, la universalización de la ciudadanía necesita también una resolución política del problema de las diferencias religiosas.

Marx sostiene que aunque la expresión “minoría judía” podría parecer un oxímoron, es el producto de la peculiar división entre los derechos privados (creencia) y los derechos políticos, que define el imaginario liberal: el liberalismo produce la categoría de ‘minoría’. En el caso del judío, esto se vive como una universalidad incompleta o una individualidad escindida, atrapada entre el particularismo religioso y la promesa de una ciudadanía universal. El término ‘minoría’ es un mediador entre el dominio del Estado y el dominio de la sociedad civil, que convierte la distinción religiosa en una forma de carencia política. Así, el problema de la minoría judía se manifiesta cuando la identidad religiosa del judío se convierte en motivo de la negación de derechos universales y de la concesión de privilegios. De acuerdo con Marx, aceptar privilegios, más que derechos, es apoyar la práctica del prejuicio. Mientras siga pendiente la posibilidad de una *ciudadanía judía*, no puede haber, en efecto, una ciudadanía universal.

El momento fundador en esta paradoja es, según Marx, la falsa separación de la religión y el Estado, y del Estado y la sociedad civil, en donde la religión se relega al dominio de esta última. Esta separación es falsa, sostiene Marx, porque la separación de lo religioso y lo político es, en sí, el efecto de una previa secularización de la religión. Al afirmar que la minoría es “la manera política de emanciparse uno mismo de la religión”, Marx lo describe como una etapa necesaria en el tránsito de lo particular a lo universal, del privilegio (y el prejuicio) a la plena emancipación política, siempre y cuando la religión pueda extraerse de la vida pública y la vida privada.

Marx propone que el problema de la minoría colinda con la historia del liberalismo porque se trata del problema de cómo éste ha de incorporar, adaptar y reconocer la alteridad.⁵ La respuesta típica de los estados liberales en Occidente ha sido establecer un conjunto de reglas y procedimientos para llevar las formas sobresalientes de diferencia al campo de la comparación, mientras que las luchas políticas han desafiado generalmente el hecho de que determinadas formas de particularismo —la religión, el sexo, la raza, la casta— se consideren inelegibles para el reconocimiento de la minoría. Al examinar la lucha de los *dalits*, también podemos entender, sin embargo, un modelo alternativo de formación de súbditos políticos que funciona por medio del particularismo, más que de la universalidad, como la lógica rectora del reconocimiento democrático.

El doble afán de Ambedkar de representar a los *dalits* como una comunidad ética alternativa y como un electorado político reconoció la transformación colonial de la comunidad en un electorado potencial, pero intentó aprovechar su lógica con un propósito político diferente. Sus reiterados intentos de teorizar la complejidad del desposeimiento/ despojo de las castas pueden examinarse cronológicamente conforme evolucionaron y se refinaron, pero fueron también respuestas estratégicas a las coyunturas políticas en que él mismo se encontró. He dividido este ensayo conforme a los tres temas predominantes en el pensamiento de Ambedkar: *el político*, reflejado en su afán de trabajar dentro del marco del pensamiento liberal democrático para generar los principios básicos de una nueva concepción de la minoría; *el sociojurídico*, puesto en evidencia por la teorización de la casta como una doble estructura de desposeimiento simbólico y material, que se sirve del planteamiento de Marx sobre la forma-mercancía, y, por último, *el histórico-cultural*, manifiesto en la genealogía de Ambedkar de los hombres rotos o los *dalits* budistas. Al reivindicar al *dalit* budista como sujeto ético no hindú, Ambedkar —al igual que su importante predecesor, Jotirao Phule— transpuso la dimensión de antagonismo político del ordenamiento de las castas del espacio social, al plano del tiempo histórico. Esto no supu-

⁵ El texto clásico es Amy Gutmann y Charles Taylor, *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994). Para consultar una importante crítica de los límites de los modelos liberales de reconocimiento, véase Elizabeth A. Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press, 2002.

so reescribir la historia, tarea difícil en cualquier caso, dada la base intelectual sumamente especulativa, y en realidad cuestionable, de la genealogía de Ambedkar. Fue más bien una reivindicación del acto de (auto)representación en la imaginación de una comunidad política y ética alternativa. Tomadas en su conjunto, todas estas respuestas al problema de múltiples ramificaciones de la intocabilidad se caracterizaron por un fracaso inmediato y su realización retardada (y parcial) en el periodo poscolonial. Y reflejan la paradoja del reconocimiento de súbditos políticos excepcionales como los *dalits*, quienes debían pensar fuera de los marcos coloniales y nacionalistas.

EL DERECHO A LA REPRESENTACIÓN COMO DERECHO A LA POLÍTICA

En 1920, Ambedkar había empezado a plantear que las clases deprimidas permanecerían desprovistas de poder a menos que decidieran utilizar su potencial político para amenazar la hegemonía hindú.⁶ En cuanto comunidad excepcional, los intocables debían aprovechar su poder político latente para lograr que los hindúes se dieran cuenta de que tenían una relevancia mucho mayor que la manifiesta en su sola fuerza numérica. “Nuestros hermanos intocables van a reconocer su propia fuerza una vez que se den cuenta de que los musulmanes no pueden ganar sin nosotros, así como tampoco los hindúes pueden ganar sin nosotros. Sólo ellos [los intocables] tienen el poder para dar lugar a un cambio decisivo en un sentido o en el otro.”⁷ La posición de los intocables como una tercera comunidad, un electorado (político) particular pero demorado, fue precisamente lo que Gandhi, el rival más aleccionador de Ambedkar, refutó.

En la conferencia de la Segunda Mesa Redonda, Gandhi expuso una poderosa razón por la que los intocables no constituían una comunidad con derecho a una representación política especial. “Los *sikhs* pueden permanecer como tales a perpetuidad —señaló—, al igual que los musulmanes, al igual que los europeos. ¿Los ‘intocables’ permanecerían intocables a perpetuidad?”⁸ Gandhi planteó que era tanto peligroso

⁶ *Muknayak*, ediciones de febrero y marzo.

⁷ *Bahishkrit Bharat*, 20 de mayo de 1927, editorial.

⁸ Pyarelal, *The Epic Fast*, Ahmedabad, Mohanlal Maganlal Bhat, 1932, p. 7.

como contraproducente que los intocables hicieran hincapié en sus experiencias de vejación y servidumbre para exigir una representación política por separado, cuando lo que se necesitaba era trascender la historia del sometimiento de las castas. Gandhi creía firmemente, sin embargo, que era el hindú de casta quien debía ejecutar este acto de redención, reconociendo al intocable como un *harijan* [literalmente, hijo de Dios], y objeto de devoción cuyo sufrimiento histórico precisaba el pago de una deuda en forma de un servicio incesante. El hindú de casta podía rehacerse a sí mismo como instrumento de servicio en una economía de sacrificio.⁹

La descripción que hace Gandhi de la relación de los hindúes de casta con los intocables está impregnada de términos asociados al endeudamiento, la deuda, la reparación y el arrepentimiento; una deuda que exigía, a su vez, la ejecución de un servicio, de una incesante labor sin retribución, como la modalidad de indemnización apropiada. Este modelo penitencial de ciudadanía se fusionaba, en efecto, en torno a la figura del harijan. Para Gandhi, el harijan se mantuvo al margen de la historia; era una figura de instrucción pedagógica para el hindú de casta, *por medio de la cual* la humanidad se recuperaba. Las formas (afeminadas) de *bhakti*, o devoción, son quizás, aquí, comparaciones acertadas. Bhakti era la forma de sumisión por excelencia: la devota se humillaba al someterse al objeto de amor, a Dios, y en el proceso obtenía su *darshan* (visión divina), mientras se hallaba en esta-

⁹ Para consultar una lectura importante de la crítica de Gandhi a la política liberal, véase Ajay Skaria, "Gandhi's politics: Liberalism and the question of the Ashram", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, edición especial, *SAQ*, vol. 101, núm. 4, otoño de 2002, pp. 955-986. Mi atención se centra en la ética de Gandhi como una forma sofisticada de ética del indio de casta, que no veía al harijan sino como la figura *por medio de la cual* el indio de casta podía redimirse. La categoría del harijan era, en realidad, anómala, y estaba por ser sustituida con la categoría del shudra como la figura general que manifiesta una filosofía de servicio y sacrificio. Véase, por ejemplo, *Varnadharma*, CWMG, 19 de marzo de 1933, traducido del gujarati *Harijanbandhu*. El servicio y el sacrificio encontraron voz en la disertación de Gandhi sobre la hegemonía india como una forma de endeudamiento que colocaba la relación del indio de casta con el harijan tanto dentro como fuera de la lógica de intercambio, interrumpiendo, por consiguiente, la posibilidad de reciprocidad entre el indio de castas y el harijan. Para consultar una lectura crítica del programa de intocabilidad de Gandhi, véase Dilip Menon, *Caste, Nationalism and Communism in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Vijay Prashad, *Untouchable Freedom: A Social History of Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

do de éxtasis.¹⁰ Igual que convertirse en mujer o identificarse con una política afeminada de paciente superación —deseos que Gandhi también expresó—, convertirse en harijan indicaba el deseo de sumisión, y la experiencia de entregarse al otro en un estado de completo abandono. Nos encontramos, así, a Gandhi expresando el deseo de convertirse en intocable, o afirmando que ya lo era. Solía declarar ser hindú de nacimiento e intocable “por elección”. O bien proponía que el arrepentimiento llegaba sólo a partir de la plena identificación con el intocable.¹¹ Es precisamente la ética gandhiana lo que Ambedkar elige refulgar al desarrollar una política ética propia,¹² y sin embargo, nadie sabía mejor que Ambedkar que las demandas de reconocimiento por separado ahondaban un dilema político: ¿Cómo fundar luchas políticas en una identidad que se quería trascender?

Entre 1918 y 1928, en una serie de protestas formales ante las comisiones de Southborough y Simon —instituidas para examinar los asuntos de la concesión del derecho de voto y el funcionamiento de la diarquía—, Ambedkar manifestó que las clases deprimidas constituirían una tercera comunidad que, junto a los hindúes y los musulmanes, necesitaban una representación adecuada.¹³ Dos consideraciones sustantivas caracterizan la posición de Ambedkar —entre 1919 y 1928— en relación con la representación de las clases deprimidas: 1) toda demanda

¹⁰ Dipesh Chakrabarty, “Nation and imagination”, en *Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 149-179.

¹¹ Por ejemplo, Letter to Rajbhoj, 20 de septiembre de 1932, en M.P. Mangudkar y G.B. Nirantar (eds.), *Gandhi-Rajbhoj Correspondence, 1932-1946*, Poona, Bharat Dalit Sevak Sangh Prakashan, 1956.

¹² Una lectura sumamente perceptiva del encuentro entre Gandhi y Ambedkar se encuentra en D.R. Nagaraj, “Self purification and self respect”, en *The Flaming Feet: A Study of the Dalit Movement*, Bangalore, South Forum Press, 1993, pp. 1-30. Véase también Nicholas Dirks, “The reform of caste: Periyar, Ambedkar, and Gandhi”, en *Castes of Mind*, Princeton, Princeton University Press, 2001, y Eleanor Zelliot, “Congress and untouchables: 1917-1950”, en Richard Sisson y Stanley Wolpert (eds.), *Congress and Indian Nationalism: The Pre-Independence Phase*.

¹³ Por primera vez, en 1911 el censo tenía tres subcategorías bajo la denominación “indio”: indios; animistas y tribales, y las clases deprimidas o intocables. En la Primera Conferencia de la Mesa Redonda, en 1931, Ambedkar y Raobahadur Srinivasan comentaron que las expresiones “indios no de casta” o “no conformistas” eran más adecuadas que la insultante “clases deprimidas”. No obstante, la expresión se utilizó hasta la entrada en vigor de la actual terminología de castas clasificadas, en 1935.

de representación por separado debía ser una opción alternativa en ausencia del derecho de voto de los adultos + una representación reservada, y 2) la representación para las clases deprimidas era distinta de los electorados comunales para los musulmanes, puesto que toda la comunidad de las clases deprimidas adolecía de incapacidades cívicas y económicas. Ambedkar se sirvió de una teoría genérica de gobierno representativo con base en el derecho de los adultos al voto, con el propósito de plantear demandas en nombre de una comunidad política emergente: las clases deprimidas. La segunda era una posición pragmática que se oponía a las definiciones imperantes de minoría, al dirigir la atención a la explotación material y la exclusión cívica de las clases deprimidas. Estas dos posiciones, tomadas en su conjunto, redefinían el terreno de la “minoría”. Como veremos, una comunidad sin valor político podría exigir poder político reivindicando un derecho universal a la política.¹⁴ Este derecho a la política podía utilizarse, a su vez, para redefinir el significado de “comunidad minoritaria”.

Ante la Comisión Southborough, Ambedkar sostuvo que la representación de la clase deprimida estaba sujeta a la extensión del derecho de los adultos al voto. Ésta fue una crítica importante de los modelos coloniales de representación limitada que se expresaban en la hegemonía de la casta superior y se reproducían en ella. La concesión del derecho de voto podía utilizarse, en cambio, para descubrir electores potenciales o grupos como las clases deprimidas. Sólo entonces —manifestó Ambedkar— una subsecuente reducción de los criterios de elegibilidad, es decir, la calificación (y la carga tributaria) de la propiedad para las clases deprimidas, podría producir resultados sustantivos. Ambedkar sostenía que si bien los escaños reservados o comunales podrían mejorar la representación de la clase deprimida en el Consejo Legislativo, los electorados comunales tenían una mayor oportunidad de garantizar la selección de candidatos que representarían verdaderamente los intereses de la comunidad.¹⁵ Para los intocables, la “representación comunal y la autodeterminación no son sino dos frases diferentes que expresan una misma noción”.¹⁶

¹⁴ Étienne Balibar, “‘Rights of Man’ y ‘Rights of the Citizen’: The modern dialectic of equality and freedom”, en *Masses, Classes, Ideas*, traducción de James Swenson, Nueva York, Routledge, 1994.

¹⁵ Declaración escrita complementaria de B.R. Ambedkar, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (en adelante *BAWS*), vol. 1.

¹⁶ Evidence before Southborough Committee, *BAWS*, vol. 1, p. 270.

Diez años después, la presentación de Ambedkar ante la Comisión Simon mostró haber refinado estos argumentos en una prolongada crítica del electorado musulmán separado.¹⁷ Tras distinguir entre las clases deprimidas y los musulmanes, Ambedkar describió a las primeras como “de educación retrasada; es decir, de una economía muy pobre y socialmente esclavizadas”.¹⁸ En cuanto a los musulmanes, Ambedkar había manifestado ante la Comisión Southborough que los hindúes podían representar “el interés *material* de los mahometanos, y viceversa”. En cambio, la privación material y la estratificación social era lo que unía a las clases deprimidas. Éstas definían, en realidad, un *interés de clase* particular. Dado su bajo estatus social y económico, necesitaban protección, y las reducidas cifras de su población precisaban alguna clase de compensación. Una y otra podrían brindarse mediante electorados reservados con ponderación.

El principio de ponderación se estructuró primero en relación con el electorado musulmán; Ambedkar puso por delante la marginación socioeconómica de las clases deprimidas para exigir medidas similares para ellas. Ambedkar expresó —en nombre de la Asociación para el Bienestar de las Clases Deprimidas (*Bahishkrit Hitakarini Sabha*)— que la representación ponderada “le llovió literalmente a una comunidad como la de los mahometanos, que mantiene una posición mejor y más fuerte en la provincia de lo que podría esperarse de las clases deprimidas. La Asociación protesta contra esta clasificación de los ciudadanos de un país sobre la base de su importancia política”.¹⁹ Al estimarse en su conjunto, con la fuerza considerable de los musulmanes como mayoría demográfica en Sind, Bengala, Punjab y las Provincias Fronterizas del No-

¹⁷ Ambedkar fue etiquetado como “títere de los británicos” por haber aceptado ser miembro del Comité de Bombay de la Comisión Simon, que fue boicoteado por el Congreso y la Liga Musulmana. Presentó, finalmente, una extensa réplica criticando las recomendaciones de la Comisión Simon. Véase *Indian Statutory Commission*, vol. III, apéndice D, pp. 87-156.

¹⁸ Evidence of Dr. Ambedkar before the Indian Statutory Commission on 23 October 1928, *BAWS*, vol. 2, p. 465.

¹⁹ Statement concerning safeguards for the protection of interests of the depressed Classes as a minority in the Bombay Presidency and the changes in the composition of and the guarantees from the Bombay Legislative Council necessary to ensure the same under Provincial Autonomy, submitted by B.R. Ambedkar on behalf of the Bahishkrit Hitakarini Sabha (Depressed Classes Institute) to the Indian Statutory Commission, 29 de mayo de 1928, *BAWS*, vol. 2, pp. 438-439.

roeste —señaló Ambedkar—, éstos representaban el principio de la nacionalidad, y no de una minoría política. Frente a la nacionalidad, el número resultaba insignificante y la filiación nacional era, en realidad, un vínculo afectivo y un sentimiento de pertenencia. La mayoría y la minoría eran, por su parte, entidades enumeradas dentro de la nación. Las provincias con mayoría de musulmanes eran un “ingenioso artilugio [que] suponía mantener la justicia y la paz mediante represalias”.²⁰ Las minorías hindúes y musulmanas serían regidas por el miedo y la ansiedad, ya que podrían ser tomadas como rehenes por el comportamiento de sus correligionarios en otras partes del país. “Pues si la mayoría hindú tiranizara a la minoría musulmana en las provincias hindúes, el esquema provee un recurso por el cual las mayorías mahometanas consiguen un ámbito para tiranizar a las minorías hindúes en las cinco provincias mahometanas. Es un sistema de protección que contraataca ante el disparo, de terror contra el terror, y tarde o temprano, de tiranía contra la tiranía”.²¹ Estas palabras fueron políticamente proféticas y se reprodujeron en el *Pakistan or the Partition of India*, publicado en 1940. Lo que distingue la lucha de Ambedkar aquí, en esta temprana coyuntura, es el empeño por definir a una comunidad emergente, y todavía no reconocida, mediante una comparación tan negativa.

Si bien la “importancia histórica y política” de los musulmanes había llevado a garantizar la protección de sus intereses y aspiraciones políticas, el final de la década de 1930 vería el discurso de la minoría transformado en la exigencia de reconocimiento de los musulmanes como una nacionalidad ubicada dentro de un territorio distintivo. Por otro lado, la representación de las clases deprimidas era necesaria a fin de corregir su invisibilidad social y política. Ambedkar describe la relación entre los hindúes de casta y los intocables como un “antagonismo fundamental y mortífero”, y comenta:

Lo primero que manifiesto es que [los intocables, las clases deprimidas] declaramos que debemos ser tratados como una minoría bien definida, separada de la comunidad hindú: una minoría bien definida e independiente. En segundo lugar, quisiera manifestar que la minoría de las clases

²⁰ A Report on the Constitution of the Government of Bombay Presidency, presented to the Indian Statutory Commission, *BAWS*, vol. 2, p. 320.

²¹ A Report on the Constitution of the Government of Bombay Presidency, presented to the Indian Statutory Commission, *BAWS*, vol. 2, p. 319.

deprimidas necesita una protección política mucho mayor que la de ninguna otra minoría en la India Británica por la sencilla razón de que su educación tiene un gran retraso, su economía es muy pobre, está socialmente esclavizada y padece ciertas incapacidades políticas graves de las que no adolece ninguna otra comunidad. Manifestaría, además, que, como demanda de nuestra protección política, exigimos una representación sobre las mismas bases que las de la minoría mahometana. Exigimos escaños reservados si están acompañados del derecho de los adultos al voto.²²

Extrapolemos la enorme relevancia de estos afanes. Si las clases deprimidas, los hindúes y los musulmanes pudieran considerarse como *tres* distintas comunidades de interés, donde las clases deprimidas conforman entre 18 y 20% de la población, entonces esta tercera comunidad alteraría la idea de que en el espacio político sólo había “comunidades fijas permanentes”. Definidas a partir de un principio diferente, el del estatus socioeconómico y la privación material —y no por las primordiales diferencias de religión—, tanto la historia como la política generaron las clases deprimidas como una minoría. En cuanto tercera comunidad, producto de la práctica del poder y la desigualdad, su sola existencia desafiaba la obsesión colonial con las comunidades hindú y musulmana como actores políticos primordiales. Además, la condición de ser mayoritaria de la comunidad hindú se veía comprometida. Las clases deprimidas se definieron cada vez más como una comunidad que el hinduismo había producido al margen o aparte de él. Al subvertir el discurso colonial de la comunidad como cuerpo electoral, Ambedkar había señalado, en efecto, una contradicción *fundamental* entre los hindúes y los intocables.

Yo diría que para Ambedkar la idea del pleno derecho al voto era importante porque representaba un derecho a la política. Étienne Balibar plantea, por ejemplo, que el legado perdurable de la Revolución Francesa radica en la ecuación que se estableció entre “hombre” y “ciudadano”, ecuación que define todas las luchas políticas posteriores como intentos de alinear los derechos del hombre con los del ciudadano.²³ La formula-

²² Evidence of Dr. Ambedkar before the Indian Statutory Commission on 23 October 1928, *BAWS*, vol. 2, p. 465. Ambedkar también envió su propio informe a la Comisión Legislativa India (Simon) (vol. III, apéndice D, pp. 87-156).

²³ Étienne Balibar, “Rights of Man’ y ‘Rights of the Citizen’: The modern dialectic of equality and freedom”, en *Masses, Classes, Ideas*, traducción de James Swenson, Nueva York, Routledge, 1994.

ción de Balibar sobre la primacía de lo político también nos permite, creo yo, pensar en la política como condición para el reconocimiento de “lo humano”. Éste es también, de hecho, el argumento de Marx en “Sobre la cuestión judía”. Podríamos servirnos de estas reflexiones para analizar el papel estratégico que tuvo la demanda de Ambedkar de sufragio universal, ya que lo que dicha demanda logró fue atraer la atención hacia un electorado político que hasta entonces no había sido reconocido, que no tenía cualidades distintivas excepto por el simple hecho de su humanidad. La exigencia del sufragio universal fue una maniobra estratégica para desviar la atención hacia una comunidad estigmatizada y despojada a la que había que dotar de *valor* político.

Con esto en mente, pasemos ahora a la teorización de Ambedkar de la sociedad de castas, una preocupación que fue simultánea a la demanda de representación para las clases deprimidas y que terminó por vencerlo de la necesidad de encontrar una respuesta política a la hegemonía hindú mediante la demanda de un electorado separado.

LA CRÍTICA AL HINDUISMO POLÍTICO

Ambedkar había subrayado desde el principio las incomparables posiciones de las clases deprimidas y los musulmanes. Si las primeras estaban unidas en su experiencia de segregación ritual y privación material, a los segundos los definía su diferencia religiosa. Los intocables eran una comunidad sin valor político: aún debían obtener reconocimiento como sujetos políticos. Al estar situados fuera del electorado general (hindú), los musulmanes habían logrado hacer de su distinción religiosa una posición de fortaleza política. Se hizo más y más evidente, no obstante, que las dos comunidades eran equivalentes —respecto a su formación hegemónica— al hinduismo político.

En un artículo presentado en el Seminario de Antropología de la Universidad de Columbia en 1916, y publicado en *Indian Antiquary* en 1917 con el título “Castes in India: Their genesis, mechanism, and development” (Las castas en la India: génesis, mecanismo y desarrollo), Ambedkar retrata a la sociedad de castas como una formación de clases involucionada; admite la continuidad temática entre este temprano ensayo y sus escritos más tardíos sobre la casta, y parece haber considerado este artículo como un intento de estructurar una teoría de la reproduc-

ción social.²⁴ Los principales componentes de dicha teoría pueden describirse como sigue. La sociedad de castas era una formación de clases involucionada, gobernada por la imitación que hacían del brahmín las castas bajas en la práctica, y era la justificación textual de la hegemonía brahmánica por parte de los *manusmritis*, quienes personificaban “la ley ilegal” del hinduismo. La regulación sexual conformaba el interior de la sociedad de castas, pues era la prohibición de matrimonios entre castas y los mecanismos para eliminar el exceso o excedente de mujeres lo que caracterizaba a esta economía de castas. Ambedkar sostenía que la sociedad de castas no sólo justificaba la privación material, sino también la segregación ritual, psíquica e incluso física. Organizada sobre “una escala ascendente de reverencia y una escala descendente de desprecio”, la sociedad de castas era el perverso ordenamiento de las personas en una jerarquía de dignidades.²⁵ La intocabilidad era “un aspecto de la psicología social: [era] una especie de náusea social de un grupo contra el otro”.²⁶

En contraste con las caracterizaciones etnohistóricas dominantes del orden de castas, que privilegiaban al brahmín como el fulcro del sistema, Ambedkar postuló que la intocabilidad era central en el orden de castas hindú. Desde su posición como vocero de una comunidad excepcional, degradada y, no obstante, poseedora de un poder político latente, Ambedkar señaló que los intocables constituían el elemento aglutinante del orden hindú, si bien eran despreciados y marginados. El principio de intocabilidad brindaba el único punto de unificación de las tocables, aunque por lo demás fragmentadas, castas hindúes. Desde donde se viera, las diferencias en las creencias y la práctica fracturaban el hinduismo irremediablemente. Ubicar la intocabilidad, todo aquello que era externo o suplementario al hinduismo de castas como su secreto, fue quizás el intento más poderoso realizado hasta entonces de ofrecer una teoría sistémica de las castas.

Conforme los primeros intentos de analizar el sistema de castas fueron dando lugar a más tentativas de cambiar las relaciones de castas, se

²⁴ Ambedkar lamentó no haber podido incorporar *Castes in India* en la tercera edición de *Annihilation of Caste*. El importante texto aún sin publicar: *Revolutions and Counter-Revolution*, cita textualmente de *Castes in India*, pp. 296-302.

²⁵ B.R. Ambedkar, *Who Were the Shudras?*, Bombay, Thackers, 1946; reimpresión, 1970.

²⁶ *Ibid.*, p. 370.

configuró el *bahishkar*, o boicot de castas, como la forma genérica del antagonismo de castas. El *bahishkar* funcionaba en todos los planos: el físico, el económico y el psico-religioso; era una herramienta disciplinaria que los hindúes de casta utilizaban para separar o extraer temporalmente del cuerpo político a un miembro errante.²⁷ En la década de 1920, en la cúspide de la movilización popular y las demandas de acceso cívico de los *dalits*, Ambedkar comenzó a centrar su atención en el *bahishkar* como principio de la violencia tanto estructural como negociada. Como violencia negociada, el *bahishkar* podía utilizarse como mecanismo penal contra los miembros descarriados de una casta o contra una comunidad entera. La exclusión de los intocables era una violencia estructural; no obstante, se trataba de un principio de segregación. El *bahishkar* se tradujo en gran medida al lenguaje judicial de la “exclusión cívica” y las “incapacidades cívicas”. *Bahishkar* sólo puede definirse como una forma de violencia recurriendo, en efecto, al discurso de la legalidad moderna. El Comité Starte, que dirigió una de las investigaciones más exhaustivas sobre el estatus de las clases deprimidas en Bombay, declaró:

No sabemos de ningún arma más efectiva que este boicot social [...] El método de la violencia abierta palidece ante él, pues tiene efectos de más largo alcance y más entorpecedores. Es el más peligroso *porque pasa por un método legal conforme a la teoría de la libertad contractual*.²⁸

Ambedkar utiliza la frase “las leyes ilegales de los hindúes” para describir no sólo el *bahishkar*, sino la justificación de la sociedad de castas *in toto*, pues, para Ambedkar, la posibilidad de una confrontación directa entre los hindúes de casta y los intocables se soterraba en la estructura del *chaturvarna*, un sistema expansivo de desigualdad graduada que distribuía el conflicto a lo largo del orden de castas. Se eludía el conflicto violento y, no obstante, la violencia acechaba la estructura de castas como una amenaza a la individualidad entera. El *bahishkar*, una sanción penal tradicional, tuvo un papel especialmente importante para acallar las con-

²⁷ Ranajit Guha ha escrito textos elocuentes sobre la violencia del boicot y su transformación en una herramienta de disciplina gandhiana. “Discipline and mobilize: Hegemony and elite control in nationalist campaigns”, en *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 100-151.

²⁸ What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables, *BAWS*, vol. 10.

tradiciones de la sociedad de castas. Para los intocables, el *bahishkar* operaba como un principio permanente de segregación. La amenaza del *bahishkar* se interiorizaba como una forma de vulnerabilidad física.

Ambedkar recurrió reiteradamente a la metáfora del intercambio fallido para caracterizar el orden de castas como una doble estructura gobernada tanto por el despojo material como por la negación —o la retención— de la socialización. Al adoptar una visión de ojo de pájaro, por así decirlo, Ambedkar comenzó a insistir en que la retención de la socialización era la fuerza coercitiva que mantenía la cohesión del sistema de castas. En cierto sentido, esto era lo contrario de una perspectiva dumontiana *avant la lettre*. No era el principio de jerarquía ni era tampoco la aspiración a la pureza contra la contaminación lo que organizaba a las castas como sistema. Una visión posterior supone un sentido positivo de socialización en que la violencia se utiliza, sobre todo, contra lo que amenace la conservación de la jerarquía, mientras que la jerarquía —en su forma pura— puede entenderse como una forma social meramente consensual. En oposición a lo anterior, Ambedkar proponía que la violencia estructural formaba parte integral de la estructura molecular de las castas.

La violencia rara vez se aprehendía como mera fuerza; estructuraba, más bien, las relaciones sociales entre los intocables y los hindúes de casta y justificaba su degradación, así como su separación de las demás castas. A diferencia de las relaciones de producción capitalistas, en las que el trabajo es fundamental, la sociedad de castas estaba organizada no con el modelo de acumulación burguesa, sino por la acción ritual como una forma de gasto simbólico para la que el trabajo (y el ser) de los intocables se hacían externos por ser impuros. La intocabilidad era central para el orden de castas como principio negativo.²⁹ ¿Cómo podía volverse manifiesto este principio negativo, cuando era precisamente la falta de su reconocimiento lo que reproducía el orden de las castas? ¿Cómo podían hacerse visibles a las clases deprimidas como un “elemento aparte” cuyos intereses eran ortogonales para la comunidad hindú?

²⁹ Agradezco a Lee Schlesinger por haberme animado a aclarar la analogía entre la forma-mercancía y el orden de castas. Comunicación personal, 27 de abril de 2005.

¿SON LOS *DALITS* UNA MINORÍA?

El Premio Comunal del primer ministro Ramsey Macdonald, del 16 de agosto de 1932, posibilitó un doble voto para las clases deprimidas: podían votar por candidatos de la clase deprimida como un electorado separado en zonas donde predominaran los electores de dichas clases, y podían también depositar un voto en el electorado general (hindú). La presea marcó, así, el estatus anómalo de las clases deprimidas como una minoría hindú degradada, tanto dentro como fuera de la comunidad hindú. Ambedkar había exigido un electorado separado para las clases deprimidas, aun cuando otros de los líderes de estas clases se habían retraído respecto de la demanda anterior de una representación por separado. Para entender la dependencia de Ambedkar de este mecanismo político es necesario, por lo tanto, aclarar el mecanismo del electorado separado.

Apunté que, para Ambedkar, la ideología hindú justificaba una compleja forma de desigualdad caracterizada por formas de exclusión seculares y religioso-rituales. Así, si Gandhi (y los nacionalistas del Congreso) definieron la intocabilidad como un problema de inclusión religiosa, Ambedkar politizó la supuesta división entre estos dos dominios y cuestionó, al mismo tiempo, los términos de la inclusión religiosa y política para plantear que el horizonte de la emancipación no podía estar contenido en las relaciones sociales existentes. Pero ¿cómo debía operarse esta sofisticada teorización de la sociedad de castas? El electorado separado parecía ser un mecanismo de procedimiento capaz de dar lugar a resultados “gruesos”. Con esto quiero señalar que, puesto que no había un mecanismo de procedimiento —o forma política— único que pudiera responder a la complejidad de la desigualdad de castas, el electorado separado fue, desde el principio, una opción política excesivamente determinada. Al dirigir la atención hacia las clases deprimidas como una comunidad no hindú políticamente vulnerable, el electorado separado también las situaría como políticamente críticas, pues tanto los hindúes como los musulmanes reconocerían que éstas, las clases deprimidas, “tenían el poder de dar lugar a un cambio decisivo hacia un lado o hacia el otro”.³⁰ El electorado separado se proponía de suyo como mecanismo de compensación (histórica) porque dotaba de valor político a las clases

³⁰ *Bahishkrit Bharat*, 20 de mayo de 1927, editorial.

deprimidas al situarlas como una comunidad excepcional a la altura tanto de los hindúes como de los musulmanes; pero esto sólo podría tener éxito en la medida en que las clases deprimidas ¡pudieran definirse como una minoría religiosa no hindú! Como lo dijo Ambedkar en repetidas ocasiones, las clases deprimidas se distinguían, no obstante, por la privación material, por su vulnerabilidad física y por su estatus estigmatizado dentro del orden de castas. *Representaban un principio completamente diferente del de una minoría.* Éste era, en realidad, el enigma político de la identidad de las clases deprimidas. Como Gandhi bien lo señaló, la suya era una identidad que debía ser trascendida, no cosificada. Y la huelga de hambre de Gandhi y el subsiguiente Pacto de Poona, al reafirmar la identidad de las clases deprimidas como hindúes degradados, también convirtieron la intocabilidad en un problema interno de la comunidad hindú.

Movilizando su poder como individuo ejemplar, Gandhi le retiró su consentimiento al teatro entero de la política y, por consiguiente, acumuló capital moral y anotó una victoria política en el proceso. Ambedkar, por su parte, describió su capitulación como un acto de humanidad: “Respondí al llamado de la humanidad y salvé la vida del señor Gandhi al acordar modificar el Premio Comunal de manera satisfactoria para él. Este premio se conoce como el Pacto de Poona”.³¹ Conforme el Estado colonial dio marcha atrás a su interferencia en lo que ahora se definía como un problema interno de la comunidad hindú, se hizo evidente que la mayoría de los hindúes de casta no tolerarían ninguna forma de regulación interna. El electorado separado había ofrecido la posibilidad de trascender la comunidad, pero sólo en la medida en que ésta fuera reemplazada por lo que parecía ser otra entidad religiosa. No había, sin embargo, un mecanismo para democratizar a la comunidad desde adentro, porque los perpetradores, es decir, la mayoría de los hindúes de casta, eran a quienes se estaba pidiendo que decidieran sobre su comportamiento. El reformismo gandhiano, cuya mira estaba puesta en cambiar el corazón y la mente incluso del hindú más ortodoxo, sustituyó la penitencia con el procedimiento.³²

³¹ *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*, p. 88.

³² No voy a comentar acerca del Partido Laborista Indio (ILP, por sus siglas en inglés), constituido en 1936, por restricción de espacio. Cabe destacar, sin embargo, que junto con la decisión de dejar el hinduismo en octubre de 1935, la otra importante actividad de Ambedkar a mediados de la década de 1930 fue establecer un partido forjado en

LA TRANSICIÓN POSCOLONIAL

Los intentos de Ambedkar de resolver el estatus político de los *dalits* apelando a la lógica de *la equivalencia y la excepción* desafiaron la eficacia rectora de la lógica democrática, pero también terminaron por fracasar. Para una comunidad estigmatizada y dispersa territorialmente, la auto-representación no era posible ni por dentro ni por fuera del ámbito de la política tal y como estaba constituida por la mayoría comunal hindú. En un ataque colmado de vituperios al texto de Ambedkar *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables* (Lo que el Congreso y Gandhi les han hecho a los intocables), C. Rajagopalachari manifestó que las castas clasificadas no tenían ningún derecho a una democracia por separado. Señaló que

las castas clasificadas están uniformemente distribuidas en toda India y conforman alrededor de 10% de la población [...] Así distribuidas, deben formar parte de la población general y no pueden aislarse en una democracia por separado. Nada se desprende, por lo tanto, del argumento, aun si se probara de manera concluyente que las castas clasificadas no están detrás del Congreso ni apoyan su demanda de libertad política.³³

La *swaraj* era definitivamente mayoritaria, y la crítica de Ambedkar del carácter no representativo del Congreso era un punto discutible, puesto que “con frecuencia puede ser imposible lograr que las minorías estén de acuerdo con las demandas para el autogobierno, que es gobierno de la mayoría, aun cuando las minorías estén completamente protegidas en sus derechos civiles y políticos”.³⁴ Con respecto a este punto, las demandas de representación para las castas clasificadas se veían, efectivamente, como un atajo al poder político para sus líderes, quienes se beneficiaban con las salvaguardias de las que gozaba su comunidad.³⁵

torno a una doble crítica de la casta y el capitalismo, *Brahmanshabhi* y *bhandwalsbahi*, que exploró una posible alianza entre los campesinos sin tierra y las clases trabajadoras, entre los *dalit* y los indios de casta. Como efecto de la receptividad de Ambedkar a una crítica marxista del despojo, la plataforma política del ILP exigió apoyo para la gestión y la propiedad estatal de la industria; apoyo para sociedades de crédito y cooperativas; una reforma fiscal para reducir la carga sobre la mano de obra agrícola e industrial, y educación obligatoria y gratuita.

³³ C. Rajagopalachari, *Ambedkar Refuted*, pp. 5-6.

³⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

³⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.

Otro texto, *Ambedkar's Attack* (El ataque de Ambedkar) fue aún más lejos y presentó a Ambedkar como un títere de los británicos, ya que el gobierno colonial quería “magnificar las diferencias en la estructura social india para justificar la dominación británica”.³⁶ Para Santhanam, como para Rajagoplachari, el estatus de las castas clasificadas como una *minoría dispersa territorialmente* era significativo. “Que haya ya cincuenta, ya sesenta millones, no tiene la menor importancia. Puedo señalar que están distribuidos casi uniformemente en todas las poblaciones de India. En cada población constituyen una minoría.”³⁷ Como comunidad dispersa y fragmentada, las castas clasificadas no representaban amenaza política alguna para la hegemonía del Congreso. Fue Ambedkar quien se aferró a la intocabilidad como si se tratara de una “valiosa posesión”, y se resistió a los intentos de asimilación e integración. Había la creciente impresión de que debía elaborarse un nuevo principio para la individualidad *dalit*.

El último y más poderoso desafío simbólico a la inclusión hindú vino dos décadas después del compromiso del Pacto de Poona, el 14 de octubre de 1956, con la “conversión” de Ambedkar al budismo, poco antes de su muerte. Aunque él lo describió como el *retorno* de los *dalits* a su pasado budista, las acciones de Ambedkar se percibían como la salida simbólica de los *dalits* de la comunidad hindú; una última negativa a tolerar la degradación histórica de los intocables en el hinduismo. Para Ambedkar, el budismo era significativo en la medida en que su desaparición se personificó en la figura del *dalit* budista. Es a esto a lo que Ambedkar retornó en sus últimos escritos.

Al reescribir la historia del sometimiento de las castas como un proceso de (de)formación del súbdito, Ambedkar introdujo el budismo como un agente (olvidado) de la historia, situando así el antagonismo religioso y político en el corazón mismo de la formación de esta comunidad subalterna. Los intocables eran descritos como budistas y hombres rotos y, de ahí, *dalit*, que significa “hecho polvo” o hecho pedazos. [Éste era un término que Ambedkar había empleado antes, a finales de la década de 1920, en su periódico *Bahishkrit Bharat*.] Una comunidad de sufrimiento, despojada y dispersa territorialmente, los intocables,

³⁶ K. Santhanam, *Ambedkar's Attack: A Critical Examination of Dr. Ambedkar's Book What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*, Nueva Delhi, The Hindustan Times Press, 1946, p. 25.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

eran el detrito de la historia. Porque los hombres rotos habían resistido el movimiento de la historia, simbolizaban obstinadas formas y prácticas sociales que no podían ser absorbidas por la corriente dominante. La sociedad de castas contemporánea se caracterizaba, así, por la insuficiente incorporación de los otros, étnicos o políticos, quienes se veían entonces reducidos a sus más vulnerables (y violados) elementos.

La genealogía de Ambedkar del *dalit* budista es, en realidad, una historia muy especulativa, pero su importancia radica en su *transposición de la dimensión del antagonismo político del ordenamiento del espacio social de las castas al plano del tiempo histórico*. La apropiación reflexiva de la historicidad se convirtió, así, en un modo potencial de redención política. Ambedkar evadió por completo la necesidad de reivindicar un estatus de casta alta para los intocables, que lo habían perdido a consecuencia de sus acciones —tales como haber adoptado prácticas degradantes: hurgar en la basura, comer carne de res o carroña, etc—. Ambedkar propuso, más bien, que los intocables eran un grupo de budistas distinto: los hombres rotos, que pertenecían a un grupo de hombres tribales errantes, derrotados en la(s) batalla(s) conforme la sociedad nómada fue dando lugar a la sociedad sedentaria, y la filiación sanguínea a la filiación territorial; es decir, cuando el principio del clan y la tribu fue abriéndole paso al principio de la nacionalidad. Habitantes de las márgenes de los pueblos y guardianes de la población y su riqueza —mueble e inmueble—, los hombres rotos, “no tenían la misma sangre de las tribus asentadas”. Los hombres rotos se habían vuelto dependientes de comer ganado muerto como sustento y se habían negado a aceptar el brahmanismo. A diferencia de los shudras, de pasado militante *kshatriya*, los intocables habían sido siempre hombres rotos —degradados, sin techo y condenados a vivir en las márgenes—. Eran vestigios del pasado, recordatorios vivientes de una sociedad que existió alguna vez. La genealogía de Ambedkar de los intocables entretejió, así, *dos* modelos de causalidad histórica: la evolución de la sociedad sedentaria a partir de las comunidades nómadas y el conflicto político-religioso entre el brahmanismo y el budismo.

Ambedkar había definido a los *dalits* como una comunidad excepcional, quizás autóctona, apresada en una relación de antagonismo con el brahmanismo. En cuanto víctimas, eran los perdedores de la historia; sin embargo, ilustraban un espacio crucial de alteridad. Los intentos de Ambedkar de mantener en tensión la injuriosa historia del budista *dalit* junto con la utopía política del budismo significaba, no obstante, que la

subjetividad parcial del *dalit* debía ser abordada a través de la discriminación positiva del Estado.

CONCLUSIÓN

Cuando Ambedkar expuso nuevas reivindicaciones de derechos políticos, también tuvo que definir para quiénes eran los derechos que exigía. Un grupo —definido en términos negativos— se estaba constituyendo en el proceso como una comunidad, o bien, ser una “comunidad” era parte de un tránsito de formas necesario para los intocables en su búsqueda de emancipación, pero sólo ejercitándose a sí mismos como cuerpo de electores. Si, a manera de resumen, esbozamos el modelo más histriónico del crecimiento de la política *dalit*, advertimos por lo menos tres. Antes que nada, podemos distinguir el intento de Ambedkar por definir a los intocables en cuanto minorías políticas —de la manera en que los musulmanes lo habían podido hacer—, como una comunidad distinta cuyos derechos iban a ser con toda seguridad reducidos por la comunidad hindú mayoritaria. Pero puesto que la lógica de la condición minoritaria musulmana había llevado, en opinión de Ambedkar, al separatismo, él tenía que redefinir a la minoría intocable, buscando un fundamento desde el interior del marco de la política nacional para hacer visibles a los *dalits*. Ambedkar rechazó la idea de la separación, pero si había la opción de permanecer incluido dentro del marco dado de la política liberal, era una opción difícil, por decir lo menos. Las condiciones por las que un ámbito determinado llegaba a constituirse por sí solo como político debían llevarse a discusión, lo que implicaba que los límites del liberalismo eran continuamente atravesados por los sucesos de un campo político más amplio. Si una primera etapa había buscado incorporar a los *dalits* como actores políticos liberales mediante un proceso lógico de comparación, en una segunda etapa, Ambedkar debía desafiar al liberalismo alegando que, en virtud de su pasado, los intocables eran incomparables. Cuando Ambedkar señaló la hostilidad del brahmán hacia los intocables como la estructura profunda de la sociedad hindú, la historia se convirtió en el medio para llevar a la esfera política un antagonismo hasta entonces excluido. Para superar este legado de la historia era necesaria la acción positiva más que de procedimiento. La culminación de este movimiento puede identificarse en una tercera eta-

pa, en que, en cierto sentido, el antiguo intocable se convierte en el nuevo legislador y enuncia un esquema de jurisprudencia inédito.

B.R. Ambedkar planteó el problema de la emancipación *dalit* no como un experimento intelectual abstracto, sino desde el espacio corpóreo de la individualidad estigmatizada. En el proceso, dos cosas se hicieron evidentes: 1) al cuestionar los términos de la inclusión religiosa y política, Ambedkar reveló que el horizonte de la emancipación no podía contenerse dentro de las relaciones sociales existentes, y al hacerlo 2) planteó que la experiencia de las castas de ser subalternas no podría nunca ser enteramente abarcada por la lógica enumerativa de la mayoría y la minoría políticas, ni tampoco por la lógica meliorativa de un hinduismo reformado. Si la casta, y en especial la intocabilidad, es la estructura profunda de configuraciones seculares y religiosas de la comunidad y la nación, ¿podemos abordar la modernidad política de India sin considerar al sujeto que inaugura esa modernidad, el *dalit*?

7. LA RELIGIÓN DE GANDHI

Ajay Skaria

1

En sus escritos y sus discursos, Gandhi recurrió continuamente a la oposición entre *aadhunik sudhaara* o “civilización moderna” y *dharma* o “religión”. Su libro *Hind Swaraj*, por ejemplo, está estructurado como un “diálogo” entre dos personajes —el Editor y el Lector—, quienes comparten un compromiso con el *swaraj* —la independencia o “autonomía política”—, pero difieren radicalmente en lo que *swaraj* significa para uno y otro o respecto de cómo ésta podría alcanzarse. El personaje del Lector expone los argumentos nacionalistas convencionales sobre por qué y cómo debe expulsarse a los británicos de India. Para el Lector, *swaraj* supone que India obtenga un poder igual al de Inglaterra o Japón —como lo dice en la traducción de Gandhi al inglés del capítulo 4, titulado “¿Qué es *swaraj*?”—: “Debemos tener nuestra propia marina de guerra, nuestro ejército, y también nuestro propio esplendor; entonces la voz de India va a resonar en el mundo entero”. Y para alcanzar esta meta, el Lector está dispuesto a emplear cualquier método disponible. Como lo dice la traducción de Gandhi al inglés, capítulo 15: “¿Por qué no habríamos de lograr nuestra meta, que es buena, por el método que sea, incluso recurriendo a la violencia?”

Pero el Editor, repitiendo a la manera de un ventrilocuo las posturas explícitas de Gandhi, comenta que la violencia no daría lugar al *swaraj* o “autonomía política”, a la independencia. Para el Editor, el *swaraj* que el Lector persigue no significa otra cosa que el “dominio inglés sin los ingleses”. E insiste en que el *swaraj* así entendido no sólo es inadecuado para India, sino que ya redujo a Inglaterra a una situación “lamentable”. De esta situación “lamentable”, el Editor culpa no a los propios ingleses, sino a la “civilización moderna”.

Esa frase se utiliza por primera vez hacia el final del capítulo 5 (“La circunstancia de Inglaterra”) y es la traducción de Gandhi de la frase en gujarati “*aajkaalna sudhaara*”. Dejo para otra ocasión el tema de si esta traducción es apropiada; lo que por el momento deseo destacar es que mientras el Editor ataca a la “civilización moderna” en diversos registros, su irreligiosidad representa una preocupación agobiante. El énfasis en esta irreligiosidad está puesto sobre todo en el capítulo 6.

En ella no *cabe* pensar en *niti* [ética, “moralidad”] ni en *dharmā* [“religión”]. Los creyentes en la *sudhaara* [“civilización moderna”] dejan bastante claro que a ellos no les toca enseñarle *dharmā* a la gente. De modo que muchos creen que la religión es sólo una falsa simulación [*dhong*, “desarrollo supersticioso”]. Además, muchos visten el manto de *dharmā*; incluso hablan de *niti*; sin embargo, yo te digo —tras veinte años de experiencia— que se enseña *aniti* por *niti*... Este *sudhaaro* es *adharmā* [“irreligión”], y se ha esparcido hasta tal grado en Europa, que la gente allá [“la gente que está en ella”] parece medio loca.

El Editor vuelve a dedicar gran parte del capítulo 8 (el primero de cinco capítulos titulados “La circunstancia de India”) a *dharmā*.

Dharmā es muy apreciada para mí, de modo que mi primera aficción se debe a que el Indostán se está volviendo más corrupto en *dharmā* [*dharmā-bhrashṭ*; “irreligioso”]. Por *dharmā* no me refiero aquí a la religión hindú o a la musulmana o a la zoroastriana; la religión que todas éstas albergaban se ha ido. [Aquí no estoy pensando en la religión hinduista, en la mahometana o en la zoroastriana, sino en la religión que subyace en todas las religiones]. Le estamos dando la espalda a *Ishwar* [Dios].

En el planteamiento de Gandhi, entonces, la “civilización moderna” estaba haciendo “irreligiosa” a India tanto como hizo antes “irreligiosa” a Inglaterra.

La religión ocupó el centro de la política de Gandhi también en muchos otros aspectos. En su obra sobre política, por ejemplo, los votos, las promesas y los compromisos (o lo que el propio Gandhi describe en sus textos en gujarati como *yamas* y *vrats*) revisten particular importancia. *Dharmā* o la religión supone el cumplimiento de votos o promesas, o la conversión del ser humano en un animal que hace promesas; en una figura que se distingue por la repetición y el retorno. Esta dimensión de

dharma es algo en lo que Gandhi insistió repetidamente. Destacó, así, la importancia de *yamaniyamas*, frase que los editores de la versión inglesa de las *Obras completas* glosan de modo sugerente: “*Yama* es un deber o una práctica impuesta por la religión. *Niyama* es la aceptación voluntaria de dicha disciplina”.¹ Durante la mayoría de sus campañas de desobediencia civil, instó a los indios a hacer votos, el voto de *swadeshi*, el de *ahimsa*, el de *satyagraha*, y así sucesivamente. La desobediencia civil, la no cooperación; todas estas estrategias políticas eran para él estrategias religiosas.

Esta inseparabilidad de la política y la religión es —en su opinión— un tema al que Gandhi aludió en múltiples ocasiones. En noviembre de 1924, por ejemplo, escribió una nota en *Young India* anunciando que “... tras mucha oración, tras mucho examen de conciencia y no sin temor y estremecimiento” había decidido aceptar la invitación para presidir la siguiente sesión del Congreso Nacional Indio. Pero —agregó—:

No debo defraudar al país. Para mí no hay la política sin religión [*dharmathi bhinn raajniti*] —no la religión de los supersticiosos [*vahem*] y los ciegos [*andhshraddha*], una religión que odia y riñe, sino la religión de la tolerancia [*sahisnuta*] universal [*vishwavyaapi*]. La política sin moralidad [*niti*] es algo que debe evitarse.²

Tras examinar los considerables retos que enfrentaría como presidente, concluyó su nota con las palabras: “Que Dios nos ayude a todos”.

No obstante, por lo menos en la década de 1940 (y quizás también antes), Gandhi confirmó una y otra vez una visión laica del Estado. En una conversación con un misionero cristiano en 1946, Gandhi manifestó:

¹ *CWMG*, vol. 12, p. 377, Carta a Manilal Gandhi, anterior al 18 de enero de 1913; original en gujarati.

² “May God help”, *Young India*, 24 de noviembre de 1924, *CWMG*, vol. 29, p. 373f; *Aksharadeba*, vol. 25, p. 340. Este artículo es el resultado de conversaciones sostenidas con varios de mis colegas y amigos de la Universidad de Minnesota, pero sobre todos de las que sostuve con Vinay Gidwani, Qadri Ismail y Simona Sawhney. Tuve la fortuna, asimismo, de comentar los planteamientos expuestos con Saurabh Dube, Ishita Bannerjee-Dube, David Hardiman y Vinay Lal. Estoy en deuda también con los alumnos del curso que impartí sobre Gandhi en la primavera de 2008, en especial con Abir Bazaz y Anirudha Datta, por sus numerosas preguntas de investigación. Escribir este ensayo ha sido una tarea especialmente reflexiva y provocadora para alguien que, como yo, fue educado como ateo y no ha tenido el deseo consciente de renunciar a su ateísmo.

Si yo fuera un dictador, la religión y el Estado estarían separados. Tengo total confianza en mi religión. Moriría por ella. Pero eso es mi problema personal, con el que el Estado no tiene nada que ver. El Estado se ocuparía de su bienestar seglar, su salud, las comunicaciones, las relaciones exteriores, la moneda, y así sucesivamente, pero no de su religión o de la mía. ¡Eso es una cuestión personal de cada quien!³

Y en una línea similar, después de la independencia, comentó:

Hemos constituido, al fin y al cabo, un gobierno para todos. Es un gobierno “laico”, no un gobierno teocrático; no pertenece a una religión en particular. De ahí que no pueda gastar dinero sobre la base de las comunidades. Pues para este gobierno, lo único que importa es que todas son indias, individuos que pueden seguir sus propias religiones. Yo tengo una religión que seguir y ustedes tienen la suya.⁴

Resulta tentador pensar que sus declaraciones respecto de lo seglar y la religión corresponden a diferentes etapas de su vida, y que si bien insistió hasta los años treinta o hasta principios de los cuarenta en que no podía haber “política sin religión”, pasó a afirmar lo seglar cuando la violencia indo-musulmana ascendió vertiginosamente en la década de los cuarenta. Hay algo de cierto, sin duda, en esta consideración, pues no fue sino hacia finales de los cuarenta cuando —hasta donde puedo inferir de su voluminosa obra— insiste explícitamente en separar la religión y el Estado.

Sin embargo, no es que haya un cambio significativo en sus declaraciones sobre este tema. En sus primeros escritos previene también, oca-

³ *Harijan*, 22 de septiembre de 1946, *CWMG*, vol. 92, p. 190. En estas notas al pie de página me refiero primero a la lengua en que Gandhi escribió originalmente, y donde se ha demostrado que es posible proporcionar una referencia para la traducción. Ahí donde Gandhi habló o escribió en gujarati, traté de apegarme tanto como me fue posible a la traducción oficial. Sin embargo, modifiqué en algunas ocasiones la traducción oficial. En esos casos escribí la traducción oficial —en donde fue necesario— entre paréntesis. Cuando él escribió o habló originalmente en hindi, me atuve a la traducción inglesa. En las citas de fragmentos de *Hind Swaraj*, di el número de las ediciones disponibles, y traté de facilitarle las cosas al lector indicando el capítulo del que se extrajo la cita. Puesto que dichos capítulos son bastante cortos, es muy probable que no haya dificultad alguna para encontrarlas.

⁴ Discurso pronunciado en una reunión de oración, el 28 de noviembre de 1947, *CWMG*, vol. 97, p. 414.

sionalmente, contra el gobierno teocrático, y al parecer nunca propuso que la religión y el Estado se fusionaran. En la década de 1940 mantuvo su insistencia en la práctica de una política religiosa: basta recordar los ayunos épicos a los que se sometió como indio. Así, si bien a finales de los años cuarenta pudo haber habido un mayor énfasis en la separación de la religión y el Estado, esto no representó tanto un cambio de perspectiva como una elaboración más explícita de lo que hasta entonces había sido un planteamiento implícito.

2

Esta confirmación de la política religiosa suscita de inmediato preguntas enigmáticas; preguntas que se vuelven aún más enigmáticas ante la confirmación simultánea de lo seglar. Nuestras tradiciones dominantes —y éstas no son de ninguna manera sólo modernas, occidentales y seculares— conceptualizan la religión a partir de la distinción entre la esfera de lo trascendente y la de lo inmanente. Aquí la religión privilegia el plano de lo trascendente, o de la devoción y lo divino. Se da por supuesto que este plano trascendente fundamenta ontológica y epistemológicamente al mundo, para constituir la verdad del mundo y conformar las formas en que el mundo puede ser conocido. Esta insistencia en la fundamentación puede tomar diversas formas: la convicción de que los dioses intervienen en el mundo inmanente, de que el verdadero propósito de la vida inmanente o mundana es servir a lo trascendente, y así sucesivamente.

Una manera poderosa de examinar el proyecto seglar europeo es a partir de que invierte y sistematiza radicalmente la distinción entre lo inmanente y lo trascendente. Al insistir en que el mundo inmanente tiene su propia lógica, el laicismo fundamenta la ética de la vida cotidiana en el mundo inmanente. Como lo expresa una reciente reiteración magisterial del humanismo seglar de Charles Taylor:

Hemos dejado un mundo en que el lugar de la plenitud se concebía —de una manera no problemática— como afuera o “más allá” de la vida humana, para pasar a una era en conflicto en que esta interpretación se ve desafiada por otras que sitúan la plenitud (de muy diversas maneras) “dentro” del ámbito de la vida humana. La gran invención de Occidente fue la de un orden inmanente en la naturaleza, cuyo funcionamiento podía enten-

derse y explicarse sistemáticamente en sus propios términos; invención que dejó abierta la pregunta de si este orden integral tenía un significado más profundo y de si, en caso de que lo tuviera, debíamos inferir la existencia de un Creador trascendente detrás de él. Esta noción de lo “inmanente” suponía negar —o al menos aislar y analizar— cualquier forma de interpenetración de las cosas de la naturaleza, por un lado, y “lo sobrenatural” por el otro, entendido esto último en términos de un Dios trascendente, o de dioses o de espíritus o de fuerzas mágicas o de lo que sea.⁵

La atención está puesta ahora en lo que Taylor llama “floreCIMIENTO humano”: “una era seglar es aquella en que el eclipse de todas las metas que van más allá del florecimiento humano se vuelve concebible; o mejor aún, cae en el rango de una vida imaginable para las multitudes”.⁶ La confirmación de lo humano como figura excepcionalmente libre es fundamental en esta ética inmanente del florecimiento humano. El pensamiento seglar y liberal en su máxima expresión (y por lo menos aquí tiene poco sentido tratar con ninguna otra cosa) busca explícitamente, aunque en sus propios términos, confirmar —de manera evidente— y sustentar la libertad única del ser humano como ser racional. Por ser humano se entiende aquí una figura marcada por un poder re-afirmativo; por la capacidad de producir —y regir su vida con— verdades racionales iterables, y de gobernar el mundo con estas verdades. Y la libertad es concebida como el sustento de aquellas condiciones que posibilitan el ejercicio del poder reafirmativo.

Una semejante concepción de una libertad exclusiva para los seres humanos en virtud de su racionalidad conduce inevitablemente a una afirmación rotunda de la igualdad de los seres racionales entre sí. Esta igualdad se concreta o adquiere realidad a partir del criterio del poder reafirmativo —al insistir en que todos los seres humanos son iguales en términos de alguna medida abstracta—. De este modo, la igualdad adquiere la forma de derechos iguales mensurables que la ley consagra, ya sean éstos positivos o negativos.

Este doble énfasis en la libertad y la igualdad también provee el criterio para la delimitación seglar del dominio de la religión. Si bien es cierto que en el pensamiento seglar las enseñanzas específicas de algunas religiones (el cristianismo, por lo general) pueden fomentar y promover

⁵Taylor, *A Secular Age*, Boston, Harvard University Press, 2007, p. 15f.

⁶*Ibid.*, p. 19f.

la libertad y la igualdad —aun cuando éstas podrían ser dones de Dios—, su práctica debe, no obstante, limitar la religión a determinadas esferas. Antes que nada, la religión debe ser excluida de la política. Desde una perspectiva seglar, las verdades ontológicas y epistemológicas de la religión son totalitarias y no permiten la alteridad. Desde una perspectiva seglar, entonces, una política religiosa no puede permitirles la igualdad a otras religiones, y podría incluso establecer jerarquías en el seno de su propia religión. Así pues, para el pensamiento seglar, el gobierno religioso daría lugar a una teocracia y una desigualdad, antes que al pluralismo y la igualdad.

Dado lo anterior, la religión puede afirmarse legítimamente en la tradición seglar sólo después de haberse reconstituido como religión dentro de los límites de la razón. Se convierte entonces en una religión seglar que entiende la distinción entre lo inmanente y lo trascendente, reconoce la subordinación de este último al primero en la esfera pública, y afirma la primacía de lo trascendente únicamente en el ámbito privado. Para la tradición seglar, una religión que no reconoce estos límites es peligrosa, puesto que interviene en el mundo inmanente sin reconocer que no es capaz de distinguir la diferencia. Puede ser bastante apropiado llamarla “fundamentalista”, pues semejante religión regresa a la insistencia en su fundamento, la lógica de la trascendencia.⁷

Ha sido en parte para referirse a esta delimitación seglar de la religión, por lo que Ashis Nandy ha señalado en varias ocasiones cómo el laicismo reivindica un monopolio sobre la tolerancia religiosa y étnica, y la racionalidad política. Y éste insiste en que puede practicar sólo un pluralismo que defienda a la religión de sí misma, garantizando el derecho a diversas prácticas religiosas. Desde la perspectiva que afirma esta delimitación seglar de la religión, la insistencia simultánea de Gandhi en una política religiosa y en el laicismo puede leerse de diversas maneras. Puede leerse, en primer lugar, con agresiva impaciencia, como un fundamentalismo blando. En una lectura semejante —de sentido común para el Partido Comunista (al que pertencí en mi adolescencia y principios de mi segunda década), y en muchos aspectos correcta para la sociología—, el compromiso personal de Gandhi de gobernar una nación in-

⁷ Hay una discusión aquí sobre la relación entre la religión humanista y el concepto humanista de la religión. Lo que el concepto humanista de la religión hace es aceptar la autopercepción de la religión humanista, pero la lleva en otra dirección.

cluyente le permitió afirmar el laicismo. Al introducir la religión en la política, las intervenciones de Gandhi precipitaron, no obstante, la política india por la senda que exacerbó el conflicto indo-musulmán.

Puede leerse, en segundo lugar, con una impaciencia más benevolente, de la clase que Nehru solía mostrar ante la profesión religiosa de Gandhi. De acuerdo con esta lectura, lo que Gandhi ataca como irreligiosidad es sólo la preocupación moderna por buscar riqueza y poder a costa de todos los demás valores. Ante un ataque semejante, los indios nacionalistas de principios del siglo XX, como Nehru, no habrían tenido gran problema. Habrían podido estar de acuerdo con sus líneas generales, aunque quizás no con lo que parecería una vehemencia excéntrica. Si bien deseaban y buscaban un bienestar económico para India, también buscaban preservar los valores espirituales y culturales. Al respecto, lo que en dicha lectura Gandhi llama religión es sólo ética en el más amplio e inclusivo sentido de la palabra. Así, cuando Gandhi habla de política religiosa, no es tanto que introduzca la religión en la política, sino que insiste en la dimensión ética de la política, en una política regida por valores.

Así entendida, la insistencia de Gandhi en que “no hay política sin religión” no era solamente aceptable, sino una poderosa forma de apropiación de valores éticos para fundamentar la política. No cabe duda de que Gandhi rara vez distinguió explícitamente su posición de esta segunda lectura de su planteamiento. De ahí, por ejemplo, las puntualizaciones ya citadas: “no la religión de los supersticiosos [*vahem*] y los ciegos [*andhsbraddha*], la religión que odia y riñe, sino la religión universal [*vishwavyaapi*] de la tolerancia [*sabisnuta*]. La política sin moralidad [*niti*] es algo que debe evitarse”.

Aquí, tanto la afirmación de Gandhi de la religión como la afirmación de Nehru del laicismo parecen converger en torno a lo que podría llamarse un laicismo religioso. Este laicismo religioso puede encontrarse en forma muy elaborada en un libro que él mismo tradujo al gujarati en 1908, *Ethical Religion* de William Salter. Éste sostenía que la ética seglar debía convertirse en religiosa. Para Salter, la religión “definida desde su ángulo objetivo [...] es la relación del hombre con cuanto es primordial y supremo en el mundo. La auténtica religión sería aquella en que el interés supremo se concentrara en torno a lo que es realmente supremo y primordial en el mundo”.⁸

⁸ Salter, *Ethical Religion*, p. 15.

Buscando extraer de la religión una moralidad apropiada para la época moderna, el interés supremo, la moralidad o “ideal social” que Salter afirma es el de la igualdad —y la libertad propia de la igualdad—. Recurre quizás a Kant (con quien debió de estar familiarizado, pues escribió también un libro sobre Nietzsche), para precisar que la igualdad que él quería “no consistía, en realidad, en una semejanza del lugar y la función de todos y cada uno, o en que todos hicieran el mismo trabajo u obtuvieran la misma remuneración por su trabajo, sino sencillamente en que todos fueran, de uno en uno, tanto fin como medio; de tal modo que nadie se atreviera a hacer de otro un mero instrumento para su propia satisfacción, sino que lo considerara dueño de un valor independiente y una dignidad propia”. Salter prosigue: “Me parece que si no honro al otro, no me honro a mí mismo, pues soy fundamentalmente todos los demás: es la naturaleza común que todos compartimos”.⁹ Salter subraya que se trata de una peculiar noción seglar y moderna de la igualdad: “No es necesario señalar que este principio no se reconoció, por lo general, en el pasado. [...] La noción de los derechos universales del hombre es moderna. No está ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo. Dudo que pueda estar en las Escrituras de cualquiera de las religiones del mundo”.¹⁰

Las formulaciones de Salter son sintomáticas de lo inadecuado que es dar por supuesto que en nuestras sociedades seculares “uno puede involucrarse por completo en la política sin encontrar jamás a Dios”.¹¹ Como ya lo han sostenido, en efecto, diversos intelectuales, aun cuando el laicismo (y las modernas formas de soberanía de las que es inseparable) se considere a sí mismo irreligioso, no deja de fundarse en una ontología y una teología política. La figura de Dios no está nunca muy lejos de la figura del moderno soberano. Lo que se presenta, entonces, como un gobierno político seglar es siempre un gobierno que le atribuyó a su esfera inmanente el poder que antes vio residir en la esfera de lo trascendente. Más que ser antitético de la política religiosa, el laicismo siempre es, así, una política que trata de apropiarse de la religiosidad. Cuando Gandhi dice: “no hay política sin religión”, para los intérpretes benevolentes como Nehru, lo que Gandhi afirma es un laicismo religioso.

⁹ *Ibid.*, p. 66f.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ Estas palabras fueron tomadas del trabajo magisterial de Charles Taylor de *A Secular Age*, que es quizás la mejor reiteración reciente del sentido común seglar.

Las cosas no son, lamentablemente, tan sencillas, aun cuando los admiradores laicos de Gandhi —y a veces incluso el propio Gandhi— habrían preferido que lo fueran. En mi libro *Gandhi's Faithful Rendering: Religion, Secularism and Immeasurable Equality* (La fiel entrega de Gandhi: religión, laicismo e igualdad inconmensurable) analizo cómo sucedió que cuando Gandhi tradujo a Salter, el planteamiento resultante fuera (en gran medida inadvertidamente, supongo) distinto del que Salter aventuró, y cómo esta diferencia se pronunció para cuando salió *Hind Swaraj*. Como lo propuse entonces, Gandhi estaba siendo, para empezar, apasionadamente crítico del tipo de igualdad que era fundamental para la “civilización moderna” y su ética seglar.

A fin de encarar esta crítica, podemos quizás abordar un pasaje particularmente acusado del capítulo 12 de *Hind Swaraj*, en donde Gandhi esboza un contraste entre la religión o *dharma* y la “civilización moderna”:

Los doctores europeos son los peores. En aras de un cuidado equivocado del cuerpo humano, matan anualmente a miles de animales. Practican la vivisección. Ninguna religión aprueba esta práctica. Todas dicen que no es necesario tomar tantas vidas en beneficio de nuestro cuerpo.

Para el Editor, la “civilización moderna” está marcada por el dominio sobre los animales, por una permanente justificación de la matanza de animales. Incluso cuando afirma la igualdad y la libertad de los seres humanos, esta igualdad tiene de suyo como premisa la desigualdad de los seres humanos y los animales.

Esta desigualdad respecto de los animales no es fortuita. Está inscrita en la concepción misma de la libertad y la igualdad en términos de poder reafirmativo: el animal es una figura cuyo poder reafirmativo es necesariamente deficiente; lo tanto, no es capaz de ejercer la libertad ni tampoco de igualar al ser humano. Esta desigualdad entre la figura que tiene razón y la ejerce (el ser humano) y la que no la tiene (el animal) es constitutiva del complejo conceptual y político que Gandhi identifica como “civilización moderna”, incluso —y quizás sobre todo— cuando hebras de ese complejo pueden requerir un tratamiento “humano” o compasivo del animal.

La línea divisoria entre el ser humano y el animal no puede, por otra parte, estabilizarse de modo que corresponda a alguna distinción biológica; debe pasar siempre por el ser humano. Puesto que en este marco de pensamiento hay siempre seres humanos que carecen de poder reafirmativo o de la capacidad de producir verdades racionales iterables y de vivir conforme a ellas. A estos seres humanos (entre cuyos nombres históricos se debe incluir a las mujeres, a los colonizados, a las castas bajas, las “tribus” y los terroristas) no se les puede conceder igualdad en el mismo sentido; deben ser necesariamente dominados para que la libertad y la igualdad de la “civilización moderna” se sostenga por sí sola. Así, estos seres humanos están siempre, ante todo, entre aquellos que la “civilización moderna” deshumaniza como prescindibles.

La afirmación de Salter de la igualdad seglar incluye, por ejemplo, el ataque al trato estadounidense a los nativos americanos:

Y aunque concedo que la civilización tiene perfecto derecho de desposeer a la barbarie de una ocupación exclusiva e improductiva de la tierra, es, no obstante, un crimen, un crimen atroz, hacer lo que ha hecho nuestro país: tratar a los bárbaros desposeídos como si no tuvieran reivindicación alguna ante nosotros. Los indios son seres humanos, tienen los derechos de todo ser humano, y si no pueden defenderlos, es una vergüenza mayor para el gobierno que los pisotea sin justificación alguna.

El compromiso de Salter con la igualdad seglar se hace evidente cuando insiste en que “los indios son seres humanos, tienen los mismos derechos que todo ser humano”. Pero ese radicalismo ocurre, no obstante, dentro de una jerarquía distintiva en que para Salter es aceptable, en principio, (como lo fue antes para Kant) desposeer a los indios de sus tierras por un bien más racional; tal como para el actual gobierno indio sería aceptable, en principio, desplazar a los grupos tribales a fin de construir una nueva presa.

La formulación de Salter es, en otras palabras, ejemplar del funcionamiento del concepto seglar de lo humano. Incluso cuando las tradiciones seglares le extienden al otro una igualdad abstracta, ésta se ve socavada por la insistencia en que la igualdad plena precisa del ejercicio de la razón. Así, la “civilización moderna” puede siempre —sin contradecirse en lo más mínimo— justificar el colonialismo, la expropiación de la tierra de los nativos americanos, la clasificación de algunas religiones o ciertos pueblos como inferiores, o alguna “guerra justa”.

Con esta distinción entre la esfera pública y la privada, la tolerancia seglar vuelve a ser ejemplar de la dominación y la desigualdad que avalan su igualdad. La igualdad que el laicismo privilegia es la igualdad de la esfera pública. Pero sólo puede ser parte de la esfera pública aquello que declara estar ontológica y epistemológicamente fundado en la razón reafirmativa. Todo lo que no puede fundarse en dicha razón debe ya sea erradicarse (como con el fundamentalismo), ya confinarse a la esfera privada. Y aunque la igualdad de derecho a la esfera privada es quizás constitutiva del laicismo desde sus orígenes, la esfera privada está subordinada a la esfera pública. Es a lo sumo tolerada, y está constantemente cercada, al ser reelaborada en la imagen de la razón pública.

4

Si Gandhi ataca una y otra vez el laicismo y la “civilización moderna” es, pues, por el dominio y la desigualdad que organizan su práctica de la igualdad. Busca, en cambio, pensar en otra igualdad, y para hacerlo recurre precisamente a la categoría de la religión. Su planteamiento no era que ciertas prácticas asociadas a algunas religiones instituyeran la igualdad social. Es cierto, señaló dichas prácticas. En esta misma tónica, se refirió con frecuencia al islam como una religión radicalmente igualitaria; una religión que prosperó en India por su doctrina igualitaria, que “posibilita la igualdad” más que el hinduismo o el cristianismo. Pero esto estaba acompañado del conocimiento del modo en que otras prácticas asociadas con algunas religiones, tales como la intocabilidad, por ejemplo, instituían la desigualdad.

Aún más importante es el hecho de que para Gandhi el concepto mismo de la religión fuera inseparable de la igualdad. Así, manifestó que “la religión hindú nos enseña a ver las cosas con un espíritu de igualdad”; que “se nos ha enseñado en el Gita a tratar a todos los hombres como iguales”. En una entrevista con el dirigente *dalit* M.C. Rajah en 1936, Gandhi expresó:

En la forma más pura del hinduismo, un brahmán, una hormiga, un elefante y un comeperros (*shvapaka*) tienen el mismo estatus. Y puesto que nuestra filosofía es tan elevada y no hemos logrado vivir a su altura, esa misma filosofía hoy apesta en nuestras narices. El hinduismo insiste en la

hermandad, no sólo de la humanidad sino de todo cuanto vive. Se trata de una concepción que da vértigo, pero tenemos que prepararnos para ella. En el momento en que hayamos restaurado una verdadera igualdad viva entre hombre y hombre, vamos a ser capaces de fundar la igualdad entre el hombre y toda la creación. Cuando llegue ese día, tendremos paz en la tierra y buena voluntad para los hombres.¹²

Todavía más: si bien Gandhi comentó esta igualdad las más de las veces en relación con el hinduismo, no se trataba para él, de ninguna manera, de una enseñanza específica del hinduismo. Más bien, en sus diversos planteamientos subyace la suposición de que la igualdad es constitutiva del concepto mismo de religión o, yendo aún más lejos, que la igualdad sólo puede conceptualizarse adecuadamente de manera religiosa. Resulta significativo que cuando Gandhi conceptualiza su famoso voto de *sarva dharma sambhaav*, en oposición casi directa al concepto seglar de tolerancia, vuelve a ser una igualdad religiosa —una igualdad de las religiones entre sí, tanto como una igualdad interna del concepto de religión— lo que busca expresar.

Éste [*sarva dharma sambhaav*] es el nuevo nombre que le hemos dado a la práctica *ashram* que conocemos como *sabishnuta* [“tolerancia”]. “*Sabishnuta*” es una traducción de la palabra inglesa *tolerance* [tolerancia]. Esa palabra no me gustó, pero no se me ocurrió ninguna otra [“una que fuera mejor”]. Tampoco le gustó a Kakasaheb [Kalelkar]; él propuso “respeto para todas las religiones” [*sarva dharma aadar*], que tampoco me gustó. Al tolerar otras religiones, se las considera deficientes [*unap*]. En el respeto siempre interviene un sentido [*bhav*] de mecenazgo [*maherbaani*]; la tolerancia puede implicar el supuesto gratuito de la inferioridad de las demás fes ante la propia, y el respeto conlleva un sentido de condescendencia...] Ahimsa nos enseña *sambhaav* por otras religiones [abrigar el mismo respeto por la fe religiosa de los demás que el que nos merece la propia]. La tolerancia y el respeto no son suficientes desde la perspectiva de *ahimsa*. En el principio fundamental [*moolma*] de mostrar *sambhaav* respecto de otras religiones, subyace también la aceptación [*svikaar*] de la incompletud [*apoornata*] de la que uno profesa.¹³

¹² Entrevista con M.C. Rajah, 22 de marzo de 1936, vol. 68, p. 320.

¹³ Carta a Narandas Gandhi, 21-23 de septiembre de 1930, *Akshardeha*, vol. 44, p. 165; *CWMG*, vol. 50, p. 78.

Semejante enunciado carece simplemente de sentido si entendemos la religión en términos de la distinción entre lo inmanente y lo trascendente. En sus términos, para concebir la igualdad del otro es necesaria una delimitación seglar de la religión, y el laicismo sigue siendo la única manera en que puede concebirse la igualdad, incluso cuando se considere que ésta es un don de Dios.

¿Cómo concebimos, entonces, la igualdad religiosa de Gandhi? ¿Qué la hace más radicalmente igual que la igualdad seglar? ¿Por qué está en una relación antagónica con la igualdad seglar? Estas preguntas no pueden tratarse aquí adecuadamente, pero a fin de prepararnos para hacerlo, quisiera comentar que lo que Gandhi aventura en *Hind Swaraj* y en otros textos es, en sí, nada menos que otro concepto de religión donde ésta nombra la práctica de la finitud. Esta finitud da lugar a una igualdad muy diferente, que bien podría llamarse igualdad inconmensurable.

¿Pero qué se entiende por finitud? Para responder a esta pregunta, podríamos comenzar por abordar la obsesiva insistencia de Gandhi en la observancia de los límites. Para él, semejante observancia de los límites no era un rasgo dado de la civilización india que debía aprovecharse para crear una modernidad india peculiar. Era más bien, de suyo, una política, y una de muy particulares vinculaciones. (Fue en este sentido, de hecho, en el que nunca formó realmente parte de la problemática nacionalista, a pesar de haber sido el dirigente más destacado del movimiento nacionalista indio.) La centralidad de los límites surge en sus comentarios sobre *swadeshi*, que para él era necesario, si es que el *swaraj* o autogobierno no iba a reproducir el dominio inglés sin los ingleses:

Tras mucho reflexionar, he llegado a la definición [*lakshan*] de *swadeshi* que quizás mejor ilustra lo que quiero decir. *Swadeshi* es ese espíritu [*bhavana*] nuestro que nos limita al uso y el servicio de nuestro entorno inmediato [*paaseyni paristhithi*], para dejar fuera [*tyaag*, sacrificar o claudicar] el más remoto. Así, en cuanto a la religión, para satisfacer los requisitos de la definición, debo limitarme a [*vadgi rabevu*, mantenerme fiel a] mi religión ancestral. Ése es el uso de mi entorno religioso inmediato. Si me parece defectuoso, debo servirlo purgándolo de sus defectos. En el ámbito de la política, debo servirme de las instituciones autóctonas y servirles, a mi vez, sanándolas de sus efectos probados. En el económico, debo usar sólo cosas

que hayan producido mis vecinos inmediatos [*maari paasey vasnaraoey*] y servir a esas industrias haciéndolas eficientes y completas donde pudiera resultar necesario.¹⁴

Los límites marcaban, en realidad, el propio *dharma*. Considérese el contraste de Gandhi —en el capítulo 8 de *Hind Swaraj*— entre *dharma* o religión y la “civilización moderna”.

El hinduismo, el islam, el zoroastrismo, el cristianismo y todas las demás religiones enseñan que debemos permanecer pasivos [*mand*] ante las cosas mundanas [*dunyavi vastu*] y activos ante las cosas religiosas [*dharmik vastu*]; que debemos poner un límite [*hadh*] a nuestra ambición mundana y que nuestra ambición religiosa debe ser abierta [*mokda*; “ilimitable”]. Nuestra actividad debe reservarse sólo para ese [“último canal”].

Es muy fácil leer “límite” o *hadh* en los términos de la comprensión convencional inmanente-trascendente de la religión. Si así lo hiciéramos, lo entenderíamos de manera privativa y supondríamos que el llamado es a limitar nuestra “ambición mundana” a fin de trascender lo material y alcanzar una ambición religiosa ilimitable. Semejante comprensión privativa supone que el límite comprende la ascesis, donde ésta se entiende como práctica de la austeridad que lleva a trascender lo físico en pos de algo espiritual mayor, infinito. Aquí, el límite no es en sí el concepto de religión; es tan sólo el requisito de una absorción en la infinitud trascendente que es Dios. Semejante interpretación del planteamiento de Gandhi parece tanto más convincente puesto que el propio Gandhi parece recurrir una y otra vez explícitamente a él.

6

Pero semejante interpretación del planteamiento de Gandhi en términos privativos pasa por alto sus implicaciones de más largo alcance. Considerada con mayor rigor, la finitud de Gandhi no se refiere necesariamente a los límites privativos, sino a la singularidad sustentada en el límite y a la igualdad que dicha singularidad hace posible. Para indicar lo que

¹⁴ Discurso sobre Swadeshi en la Missionary Conference, Madrás, 14 de febrero de 1916, *CWMG*, vol. 15, p. 159; *Akshardeha*, vol. 13, p. 202f.

esto significa, podría ser útil recurrir a una notoria y provocativa ocasión en que describió el terremoto de 1934 en Bihar como un “castigo divino [*saja*] que Dios mandó por nuestros pecados”, en particular el pecado de la intocabilidad.¹⁵

Desde una perspectiva seglar, dicho comentario revela los peligros de una perspectiva que privilegia lo trascendente. Para ella, semejante antropocentrismo no sólo trastorna órdenes de causalidad, sino que implica una ética que desplaza la responsabilidad de los seres humanos a lo divino. Uno podría, por ejemplo, preguntar en el indignado tono seglar (que por mi parte ciertamente no puedo compartir) que marcó muchas de las cartas que Gandhi recibió: si los terremotos son un castigo divino por los pecados, ¿por qué Dios castiga a los inocentes?

Por otro lado, quizás valga la pena demorarse en la formulación de Gandhi:

Yo comparto con el mundo entero —civilizado e incivilizado— la creencia de que las calamidades tales como la de Bihar caen sobre la humanidad como castigo por sus pecados. Cuando esa convicción proviene del corazón, la gente reza, se arrepiente [*pashuaap*] y se purifica. Considero que la intocabilidad [*asprishyata*] es un pecado tan grave que merece el castigo divino. No me afectan las difíciles preguntas tales como “¿por qué un castigo a un pecado ancestral?”, o “¿por qué un castigo para Bihar y no para el Sur?”, o “¿por qué un terremoto y no alguna otra forma de castigo?” Mi respuesta es: no soy Dios. No tengo, por consiguiente, sino un conocimiento limitado de Su propósito. Semejantes calamidades no son un mero capricho de Dios o de la naturaleza. Obedecen leyes fijas igual que los planetas se mueven conforme a las leyes que rigen su movimiento. Sólo que nosotros no conocemos las leyes que rigen estos eventos y, en consecuencia, los llamamos calamidades o disturbios. Sea lo que sea que pueda decirse sobre ellos debe verse, por lo tanto, como conjetura. Pero la conjetura [*anumaan*] tiene un lugar bien definido en la vida del hombre. Es algo ennobecedor para mí suponer que el disturbio de Bihar se debe al pecado de la intocabilidad. Me hace humilde [*namra*], me incita a hacer un mayor esfuerzo por eliminarlo, me alienta a purificarme, me acerca a mi Creador. El que mi conjetura pueda estar equivocada no afecta los resultados que he mencionado, pues lo que para el crítico o el escéptico es conjetura, para mí es una creencia vital [*jeevtijaagti shraddha*], y en ella fundo mis acciones

¹⁵ CWMG, vol. 63, *Harijan*, 24 de enero de 1934, Discurso en Tinivelly, *Akshardeha*, vol. 57, p. 45.

futuras. Estas conjeturas se convierten en supersticiones [*vahem*]; cuando no conducen a la purificación pueden incluso dar lugar a enemistades. Pero dicho uso incorrecto de los acontecimientos divinos no puede disuadir a los hombres de fe de interpretarlos como un llamado a arrepentirse de sus pecados.¹⁶

En otro lugar he provisto una lectura extensa de los diversos giros —algunos desconcertantes, otros incluso incómodos— implicados en este pasaje. Aquí quisiera solamente subrayar la conjetura que tiene un lugar definitivo en la vida del hombre, pero que es religiosa si conduce a la purificación o es, en cambio, supersticiosa si lleva a la enemistad. La conjetura propiamente observada “me hace humilde” y da lugar a la fe, a la creencia. Puede haber desacuerdo y conflicto en donde hay humildad, pero no enemistad.

7

Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta conjetura, *anumaan*? La conjetura de Gandhi no pertenece al mundo razonable de lo que es probable pero no comprobable; no tiene nada de razonable. Es sólo eso, conjetura. En cuanto conjetura, no tiene que responder preguntas tales como: ¿por qué aquí?, ¿por qué ahora?, ¿cómo?, ni lo pretende. Con la conjetura se está en el mundo de la fe. La conjetura consiste básicamente, por consiguiente, en una convicción y una creencia que no pueden justificarse con los criterios de la razón causal; que no van a someterse a la razón pero van a intervenir, no obstante, en el dominio de la ciencia, el de la ética, y el de la vida cotidiana, dominios que las tradiciones de la Ilustración considerarían propios de la razón.

Esto muestra por qué la humildad o *namrata* debería ser adecuada para la conjetura. Gandhi presenta a veces el tema en términos más o menos convencionales, como en el pasaje previamente citado, en donde dice que él no puede conocer los designios de Dios. En dicho enunciado, la humildad y la finitud de la conjetura de la fe se presentan de una manera metafísica —privativamente—, como reconocimiento de la forma en que la intervención humana es limitada y siempre puede ser superada por “los actos de Dios” (sin duda no es casual que la comprensión

¹⁶ “Bihar and Untouchability”, *CWMG*, vol. 63, en *Harijan*, 2 de febrero de 1934; *Akshardeha*, vol. 57, p. 90.

gestora de lo divino, consagrada en esta frase, sea fundamental en la ley actual de seguros), que la finitud de la mirada humana no puede percartarse de la infinitud de Dios. Y la infinitud de Dios también se concibe aquí metafísicamente, como aquella que es extraordinaria y demasiado grande para ser comprendida por el finito ser humano.

Pero la conjetura de la fe también es aquí humilde de una manera no tan metafísica; incluso cuando es absoluta (como debe serlo cuando se convierte en una “creencia de vida” o fe) esta conjetura debe reconocer su límite singular: que está constituida por Dios y constituye sólo su propia relación singular con Dios; que debe ser absoluta pero, al mismo tiempo, no debe hacer declaraciones ontológicas o epistemológicas. Ésta es la otra finitud —y límite constitutivo— de la conjetura de la fe. Para ser fiel, debe practicar esta singularidad. En esta observancia de la finitud, la “creencia viva” está siempre abierta al otro: si bien no se puede probar que la fe de Gandhi estuviera equivocada, permanece sólo como su creencia viva.¹⁷ Como tales, la razón o la sinrazón de las conjeturas —ya sea de Gandhi o de otros— carece por completo de importancia (“el que mis conjeturas puedan estar equivocadas no afecta los resultados que menciono”).

La finitud en que Gandhi se aventura a pensar podría, entonces, describirse quizás como tal que hay en ella una declaración de fe absoluta, y tal que esta fe no puede, sin embargo, hacerse de un fundamento ontológico o epistemológico. Desde su perspectiva, toda conjetura que declare tener un fundamento ontológico o epistemológico (y de tal declaración, quizás el laicismo y sus verdades reafirmativas sean ejemplares) es superstición. Un “debate” tiene por premisa la convicción en la razón de la propia conjetura; la conversión, en otras palabras, de una conjetura en una cuestión de conocimiento ontológico y epistemológico. Una vez que una verdad es ontológica y epistemológica, todo cuanto no concuerde con ella es falso. La única manera de que dicha verdad pueda ser tolerante es siendo débil. Aunque no puede, obviamente, ser demasiado débil, puesto que entonces ya no será una verdad. Debe seguir siendo definida y centrada, aunque subrepticia e inconscientemente, por su verdad (es esta persistencia subrepticia del centro lo que mu-

¹⁷ En otra ocasión voy a explorar un tema relacionado con esto —el de cómo esta creencia viva conceptualiza también la igualdad propia con uno mismo—. Puesto que dicho planteamiento nos alejaría demasiado de las preocupaciones de este ensayo, no lo voy a tocar por ahora.

chas críticas radicales del multiculturalismo han señalado). En otras palabras, una verdad ontológica y epistemológica sólo puede confrontarse con otros enunciados de la verdad. La sola igualdad que se puede conceder a un semejante es lo que Gandhi describe a veces como la igualdad establecida por la espada, cuando se opone a una verdad del mismo poder ontológico y epistemológico. Es decir, la jerarquía y la desigualdad son centrales para la verdad ontológica y epistemológica, ya sea que ésta adopte la forma de una religión trascendental o, de preferencia, de hechos inmanentes y seculares.

Por el contrario, puesto que la conjetura de la fe no pretende tener semejante fundamento, está marcada por una apertura radical frente al otro. Esta apertura frente al otro es la igualdad original que la “creencia viva” debe dar siempre al otro. En esta apertura recibimos indicios de una igualdad que no se organiza con los criterios epistemológicos abstractos del conocimiento.¹⁸ Esta igualdad, que está siempre implicada en la creencia viva, ¿es de lo que Gandhi expresa en la cita anterior, de la que dice que lo hace humilde? Si para Gandhi suponer que el terremoto se debió a la intocabilidad es algo que ennoblece, ¿esto se debe a que la práctica de la intocabilidad niega la igualdad que la conjetura de fe concede tanto a sí misma como al otro?

8

Es esta otra igualdad la que Gandhi trata de expresar en sus planteamientos respecto de *sarva dharma sambhaav*. Esta otra igualdad implica cuestionar verdades que aducen tener un fundamento ontológico o epistemológico. Aunque ese cuestionamiento puede, en sí, proceder únicamente con el espíritu de esta otra igualdad, circunscribiéndose él mismo, así como lo que enfrenta. Y circunscribir no es nunca rechazar. El acto de circunscribir opera aquí en dos registros. En primer lugar, se afirma la razón. Tanto aquí como en los años próximos, anteriores y posteriores a las cartas de *Mangalprabhat*, se insiste —incluso con mayor énfasis— en que “entre las cuestiones que pueden analizarse lógicamente, lo que

¹⁸A pesar de las diferencias evidentes, el planteamiento que hago aquí le debe mucho, a todas luces, al artículo de Akeel Bilgrami, “Gandhi’s integrity: The philosophy behind the politics”, *Postcolonial Studies*, vol. 5, núm. 1, 2002, pp 79-93.

entre en conflicto con la razón también debe ser rechazado”.¹⁹ Aquello que se “presta a la investigación racional” debe someterse a investigación.²⁰ Gandhi subrayaba la centralidad de la razón incluso en diálogos entre religiones. Así, cuando se le preguntó —en una conversación con un misionero, el doctor Crane—, qué haría ante “un hombre que dijera que Dios le ordena cometer actos de violencia”, Gandhi insistió: “ahí no pondrías otro Dios ante él. No debes perturbar su religión, pero sí vas a perturbar su razón. [...] No vas a oponer una palabra de Dios contra otra palabra de Dios. Pero vas a tener que derrotar sus razones.”²¹

En segundo lugar, la relación entre la fe y la razón está reconfigurada. Que la fe no se opone a la razón ya está dicho, para Gandhi, en las palabras en gujarati que emplea para referirse a la fe y la superstición: *shradda* y *andhsraddha*. *Shraddha* no es, por su propia naturaleza, ni ciega ni irrazonable; cuando se vuelve *andhsraddha* o “fe ciega”, ya no es fe sino superstición. Gandhi suele traducir esta palabra como superstición, pero como su propio término para la superstición. Para él, “la fe comienza donde la razón falla. Esto es, la fe está más allá de la razón”.²² Pero no está más allá de la razón en el sentido de que la trascienda (aunque en la entrevista en inglés con el doctor Crane dice precisamente que sí lo hace). La relación es más bien originaria, pero originaria en el único sentido en que la finitud radical puede serlo: como un paso complementario, la fe es “lo que está en nosotros que santifica la razón”. La palabra “santificar” es sugerente, como lo es su traducción a la poderosa palabra *paavan*. Santificar es hacer sagrado. En otras palabras, la propia razón está marcada por una santidad, pero esa santidad proviene de la fe, y del trabajo de la fe como *daya* y *prem*. Sustentar una razón conforme a esta santidad es una de las tareas que se propone una política religiosa.

Me gustaría proponer que esta otra manera de sustentar la razón es lo que lleva a Gandhi a una afirmación del laicismo. Cuando afirma el laicismo, no lo hace ya desde la perspectiva de un laicista. Es más bien sintomático de una relación externa con el laicismo. Lo que esta relación externa implica y cómo debió sustentarse son preguntas a las que tendremos que regresar en otra ocasión.

¹⁹ Entrevista al doctor Crane, 25 de febrero de 1937, *CWMG*, vol. 71, p. 2; vol. 64, p. 426.

²⁰ Reason vs. Faith, *Hindi Navajivan*, 19 de septiembre de 1929, *CWMG*, vol. 47, p. 108; *Akshardeha*, vol. 41, p. 427.

²¹ Entrevista al doctor Crane, *CWMG*, vol. 71, p. 2; *Akshardeha*, vol. 64, p. 426.

²² Reason vs. Faith, *Hindi Navajivan*, 19 de septiembre de 1929, *CWMG*, vol. 47, p. 108; *Akshardeha*, vol. 41, p. 427.

8. EFECTOS APOCALÍPTICOS

Cuestiones sobre la globalización y el islam

Faisal Devji

A pesar de su fama actual, la globalización sigue estando indefinida en cuanto categoría analítica o histórica. Por un lado, parece aludir a la primacía de un movimiento —ya sea de personas, de bienes, de ideas o de dinero—, que ha alcanzado, al parecer, una magnitud sin precedentes tanto por su rapidez como por su extensión. Por el otro, la globalización denomina una teoría del capitalismo que comprendería todas las posibilidades sociales y las implicaciones vivenciales de dicho movimiento en una misma historia de relevancia económica. En cualquier caso, se supone que este movimiento se hizo posible en gran parte gracias a la nueva tecnología que lo media, así como una suerte de presente siempre renovado, teniendo a la globalización por lo más nuevo de lo nuevo.

Pero el problema de concebir la globalización como un movimiento mediado por la tecnología para devenir en un presente siempre renovado es que deja de tener un pasado propiamente dicho. Y esto se debe a que la diferencia entre su forma de circulación y la de cualquier otro movimiento es de grado, más que de clase. Por ejemplo, ¿cómo la internet es más ilustrativa de la globalización que el telégrafo? ¿O cómo la economía virtual de hoy es más global que el capitalismo financiero de ayer? Más allá de qué tan radicales puedan ser sus repercusiones, ¿la nueva tecnología marca un nuevo comienzo o es una simple consecuencia de la más antigua? El problema de una regresión histórica y analítica existe sólo porque las relaciones de la globalización tienden a dejarse seducir tanto por el narcisismo del presente como por la glamorosa novedad de los objetos y las experiencias, y en el proceso hacen, mal que bien, caso omiso de la genealogía intelectual del término. Este narcisismo del presente y este dotar de glamour a la experiencia bien pue-

den dar testimonio de la globalización, aunque hacen poco por interpretarla.

Tomemos las ideas con seriedad y preguntémonos cuándo el globo terráqueo (y por consiguiente la posibilidad de la globalización) dejó de ser un modelo en el salón de clases o una abstracción geográfica y se volvió real. Esto implica preguntar en qué punto la Tierra se separó de la noción del mundo —vinculada, de suyo, a una historia religiosa particular en términos tales como lo terrenal—, para convertirse en un nuevo comienzo. Lenguas como el francés siguen derivando, por supuesto, la globalización (*mondialisation*) de la antigua noción de mundo (*monde*), vinculándola, así, de nuevo con otro tipo de historia. Hay, sin embargo, un punto en que podemos decir que la Tierra se convierte, por decirlo así, en global; un punto al que, para nuestros propósitos, podemos situar durante la Guerra Fría. Esto se ilustra con los dos grandes acontecimientos tecnológicos del momento: la bomba atómica y el alunizaje, los cuales nos permitieron literalmente no sólo entender y ver a la Tierra como tal, sino también —y al mismo tiempo— destruirla y abandonarla. La Tierra, entonces, en cuanto artículo de consumo de otros tiempos, se conoce sólo en el momento de su consumo como algo destruido o abandonado. Y esta manera apocalíptica de conocer el globo terráqueo permite al pensamiento en general —y al pensamiento religioso en particular— emerger de un mundo dividido en público y privado, seglar y sagrado; considerar real algo a lo que durante dos siglos se negó legitimidad: el fin del mundo. Es en el éxtasis del apocalipsis cuando el mundo se destruye y nace el globo terráqueo, aun si es sólo como el fantasma de este mundo.

El nacimiento del globo terráqueo durante la Guerra Fría no pasó inadvertido; entre otros autores, Hannah Arendt registró sus implicaciones. En un ensayo sobre Karl Jaspers, quien por su parte había expuesto la fenomenología de un apocalipsis nuclear, Arendt se refirió a la irónica unidad del mundo, que la bomba atómica había hecho posible:

Es cierto, por primera vez en la historia, todos los pueblos de la tierra tienen un presente común: ningún acontecimiento —de la importancia que sea— en la historia de un país puede permanecer como un accidente marginal en la historia de otro cualquiera. Todo país se ha vuelto vecino casi inmediato de todos los demás países, y todo hombre siente la conmoción de los acontecimientos que tienen lugar del otro lado del mundo. Pero este presente fáctico no se funda en un pasado común ni tampoco garantiza en

lo más mínimo un futuro común. La tecnología —que proveyó la unidad del mundo— puede destruirlo con la misma facilidad, y los medios de comunicación mundial se diseñaron a la par con los medios para una posible destrucción global.¹

La pregunta que Hannah Arendt acomete en su ensayo no es la pregunta práctica de cómo prevenir un apocalipsis, sino más bien la que indaga la nueva experiencia a la que semejante apocalipsis da vida. Aquí, el apocalipsis no es, en sí, el hecho en bruto de la destrucción nuclear (o los holocaustos biológico y ecológico, que son sus herederos), sino, en general, el pensamiento y la experiencia del mundo que esta destrucción hace posible. Por ejemplo, de acuerdo con Arendt, la unidad del mundo que la tecnología produce es sólo negativa porque no se funda ni en un pasado ni en un futuro comunes, sino que depende de un presente evacuado como una especie de efecto apocalíptico. Uno de los temas que quiero explorar en este ensayo es cómo semejante efecto le permite a la religión situarse en el corazón de lo mundial sobre la base de lo que siempre ha sido su propia especialidad: la aniquilación.

El mundo se hace real al mismo tiempo que la humanidad, que hace las veces tanto de agente como de víctima de su posible destrucción, puesto que la humanidad ya no es un ideal o una abstracción, sino una realidad también en la medida en que es susceptible de ser destruida.² La propia tecnología de la destrucción y el abandono, en su puro ser-instrumental, cancela, en efecto, la particularidad de los orígenes y la pertenencia, de modo que en cierto sentido es la humanidad —y no Estados Unidos— la que se convierte en el verdadero agente de acontecimientos mundiales tales como la bomba atómica o el alunizaje. Fue, por consiguiente, perfectamente apropiado que Neil Armstrong hablara, cuando pisó por primera vez la superficie lunar, de un pequeño paso para el hombre y un salto gigantesco para la humanidad. Después de todo, en la faz de la destrucción o del abandono mundial, la pertenencia particular de ese acto también es destruida, dejando atrás sólo a la humanidad en su combinación de agente y víctima. Al comentar sobre la nueva realidad de la humanidad, Hannah Arendt nos dice:

¹ Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the world?", en *Men in Dark Times*, San Diego, Nueva York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1995, p. 83.

² *Ibid.*, p. 82.

Nuestros conceptos políticos —de acuerdo con los cuales debemos asumir la responsabilidad de todos los actos públicos a nuestro alcance, más allá de la “culpa” personal, puesto que somos responsables, en cuanto ciudadanos, de todo lo que nuestro gobierno haga en nombre del país— pueden llevarnos a una situación intolerable de responsabilidad mundial.³

Una vez más, la forma que toma la globalización en esta interpretación permite a la religión retomar su antiguo tema de la responsabilidad moral, planteando la pregunta por lo que significa actuar en semejante situación, y sobre si acaso la acción es siquiera posible. He aquí otro tema que quisiera explorar en este ensayo. Ambos temas —el del efecto apocalíptico y el de la responsabilidad humana— sitúan a la religión en el corazón de lo mundial porque dejaron de ser de súbito especulaciones arcanas de la conciencia privada para convertirse en asuntos de atención y bienestar públicos. Y esto tuvo lugar sólo una vez que el viejo orden —que se fundaba en la administración de una economía de necesidades e intereses vivos, que se bifurcaban en públicos y privados, seculares y sagrados— se vio eclipsado por totalidades como el apocalipsis y la humanidad, que destruyeron las particularidades tanto de la vida como de la economía.

He comentado hasta aquí que la Guerra Fría brindó los orígenes de la globalización, en el sentido que se le da hoy en día a este término. Y lo hizo sustituyendo el mundo por el globo y al hombre por la humanidad, todo dentro del horizonte demarcado por una tecnología apocalíptica cuyo poder subordinó todos los vínculos con el pasado a la falsa unidad de un presente global. La propia globalización vino a sustituir el internacionalismo, que había sido la ideología tanto de los imperios europeos como del bloque comunista. Estos órdenes eran internacionales porque se fundaban en la expansión de una sustancia (civilización, justicia, poder, instituciones democráticas y otras similares) en territorios vinculados ya por la contigüidad, ya por una intención histórica y política. La globalización no depende, por otra parte, ni de la expansión de una sustancia ni de vínculos de intención, sino precisamente de los efectos y las consecuencias no planeadas que configuran su presente universal. Al referirse a la falsa unidad de este presente global, Hannah Arendt lo expresa como sigue:

³ *Ibid.*, p. 83.

Es difícil negar que en este momento el símbolo más potente de la unidad de la humanidad es la remota posibilidad de que las armas atómicas usadas por un país conforme a la sabiduría política de unos cuantos, pudiera llegar a ser, a la postre, el fin de toda vida humana sobre la faz de la tierra.⁴

Hoy en día, el tono apocalíptico del pensamiento de la Guerra Fría podría haberse disipado, pero es mejor recordar que la globalización tuvo lugar sólo con la “remota posibilidad” de un holocausto nuclear (y biológico y ecológico, en consecuencia), que sigue nutriendo, así, las nociones contemporáneas de lo global. Los medios de comunicación, por ejemplo, imitan sin cesar el efecto apocalíptico que Arendt escribe en la cita anterior, porque reúnen electorados muy dispersos en la contemplación de un acontecimiento con el que no tienen ninguna conexión real, y que tampoco es una sustancia que se esparza por conexiones de contigüidad o de intención. La ruptura con el internacionalismo es aquí absoluta porque el efecto mundial de los medios de comunicación no se debe a consecuencias que vayan más allá de determinadas intenciones (como en todas las teorías anteriores de gestión estructural). Se debe, más bien, a la falsa unidad de un presente hecho posible por acontecimientos que sólo pueden funcionar al azar, una vez separados de los contextos locales.

Tras haber descrito el surgimiento, durante la Guerra Fría, de lo que hoy se llama globalización, Hannah Arendt plantea el problema de lo que podría significar pertenecer a dicho universo. Apoya, al parecer, la teoría del pluralismo y la comunicación universal propuesta por Karl Jaspers, aunque escribe al respecto de una manera casi elegiaca, como si reconociera en ella una buena idea cuyo momento ya pasó. De modo que el subtítulo de su ensayo sobre Jaspers termina con una interrogación: ¿ciudadano del mundo? La teoría de Jaspers sigue siendo, después de todo, internacionalista, mientras que por lo que Arendt se preocupa es, en realidad, el fin del internacionalismo en la naturaleza eternamente presente y desmemoriada de la globalización tecnológica, que pone en duda al hombre y todos sus actos, en particular los políticos.

Quiero señalar que hoy en día la religión es capaz de encarar de una manera interesante esta puesta en duda del hombre y de sus actos. Y esto es así porque la globalización ha subordinado al mundo y sus distincio-

⁴ *Idem.*

nes de lo público y lo privado, lo secular y lo sagrado, a la terrible realidad del apocalipsis, ya sea éste atómico, biológico o ecológico. Con el surgimiento del globo y de la humanidad, en otras palabras, esas distinciones terrenales se han visto disminuidas, y se ha permitido a la religión abordar con nuevos bríos sus preocupaciones tradicionales. ¿Cómo se puede ser un ciudadano o un actor político en la falsa unidad de una globalización que no tiene un pasado ni un futuro en común? ¿En dónde ha sustituido la humanidad al hombre como el agente y la víctima de la historia? Quiero revisar la manera en que el pensamiento musulmán reconoce lo global como una condición, y reflexiona en torno a lo que significa pertenecer políticamente a semejante universo; una reflexión en que el profeta Mahoma sirve de clave del hombre como tal.

EL MOTIVO DEL PROFETA

Podría decirse que las protestas masivas a que dio lugar, en 1989, la publicación de la novela de Salman Rushdie, *Los versos satánicos*, aportaron al mundo no musulmán la primera manifestación de la globalización del islam. Lo que difiere de un islam internacional en que —más que ningún otro incidente semejante en el pasado— las protestas por la novela de Rushdie no se referían ni a un interés particular que estuviera siendo amenazado, ni a una causa específica por la que se estuviera peleando. Su preocupación al parecer idealista por la descripción del profeta Mahoma significó, más bien, que estas protestas se habían definido en términos de la misma relevancia para los musulmanes en todas partes. Más que la peregrinación, la guerra santa o el tipo de panislamismo que habría movilizó de manera internacional a los musulmanes en apoyo de los bosnios, los cachemires o los chechenos, el asunto Rushdie era global, en otras palabras, porque concentraba la atención de los musulmanes en un tema por completo independiente de las personas y los lugares.

Por supuesto que las protestas contra *Los versos satánicos* tuvieron, en efecto, un significado particular en todos y cada uno de los puntos de su trayectoria, de Bradford a Srinagar, de Islamabad a Teherán y más allá. Pero lo que hizo globales a estos acontecimientos fue que no tuvieran una ubicación fija —geográfica y política—, fenómeno que hizo posible, en gran parte, la exhibición mediática sin precedentes en que

dichos acontecimientos tuvieron lugar al estar disponibles de manera instantánea y reiterada en el espacio virtual de la televisión. Dada la muy divulgada negativa de los musulmanes a leer *Los versos satánicos* o a encarar problemas como la libertad de expresión e interpretación de su autor, puede decirse incluso que la descripción de Mahoma se convirtió en el motivo de un debate mundial en que el propio Rushdie era incidental.

Las primeras protestas contra la novela, por ejemplo, la utilizaron casi por casualidad como una especie de arma que tenían a la mano. Un arma que permitió a los musulmanes de Bradford encontrar una voz que se oyera fuera de los claustros de los programas de relaciones interraciales financiados por el Estado, con lo que se cumplió, irónicamente, el intento de la novela de darles voz propia a los asiáticos británicos, o que permitió a los musulmanes indios hacer campañas en contra del fanatismo de los nacionalistas hindúes, al pedir la censura del libro. En esta etapa preglobal del asunto de Rushdie, cuando *Los versos satánicos* representaban a los fanáticos británicos o indios de una manera casi fortuita, el resto del mundo musulmán permaneció imperturbable. Incluso el ayatolá Jomeini desestimó la novela como otra insignificante molestia en el ojo del islam. No obstante, el intenso bombardeo mediático en Gran Bretaña y los disturbios en el subcontinente indio hicieron del asunto Rushdie, de nuevo por casualidad, un acontecimiento global. Mi punto aquí es doble: que el autor y su novela fueron incidentales en el asunto Rushdie, y que el azar, o incluso el misterio, fue esencial para su globalización. Así, los intentos de ciertos grupos musulmanes de montar una repetición de este acontecimiento, en concierto con secciones de los medios de Europa y América, no han tenido éxito. Por ejemplo, los intentos de convertir a la autora bangladeshí Taslima Nasreen en otra Rushdie los creyeron, al parecer, sólo ella y el propio Rushdie.

Para muchos musulmanes el verdadero tema del asunto Rushdie no fue, entonces, Salman Rushdie, sino el profeta Mahoma. Fue la interpretación de su vida y de su obra lo que nutrió su debate, que fue tan apasionado porque —a mi parecer— radicalizó la representación de Mahoma de una manera más exhaustiva que la del propio libro *Los versos satánicos*. El título de la novela de Rushdie se refiere a un oscuro acontecimiento de la vida del Profeta, un caso de interpolación satánica en la revelación que le fue concedida, que pone ostensiblemente en duda tanto la integridad de Mahoma como la de su revelación. La reacción de los

musulmanes ante la novela —incluyendo la *fatwa* del ayatolá Jomeini contra ella— no tocó, sin embargo, ninguna de las cuestiones teológicas planteadas en el libro. Consistió, en cambio, en objeciones a la representación poco halagadora que Rushdie hace del Profeta en cuanto líder, amigo y hombre de familia, dejando así de lado en el proceso toda una tradición polémica que llevaría a demostrar la veracidad de Mahoma por la vía de la interpretación textual y el razonamiento teológico. La reacción de los musulmanes ante la novela no se interesaba en las demostraciones de su veracidad, sino sólo en aquellas de ofensa e injuria.⁵ Esto es cierto en particular para la rama chiíta del islam, a la que pertenecía Jomeini, puesto que se niega a reconocer el suceso y, por consiguiente, el estatus teológico del incidente de los versos satánicos.

El Profeta no pasó, en este debate, por un personaje propiamente religioso, sino más bien por un modelo de virtud cívica, en consonancia con los prolongados intentos —parte de un fenómeno conocido como el islam político— de concebir un orden global a partir de repensar la idea de la ciudadanía con el modelo de la Medina de Mahoma. La posición del Profeta en lo que respecta a la religión fue incluso socavada en este debate, en que ya no se relacionaba con sus seguidores por medio de milagros, personajes piadosos, textos sagrados o incluso el razonamiento teológico, sino tan sólo por representar un ideal cívico. Y Mahoma —en cuanto ciudadano modelo de un Estado virtual— se convierte en signo de un orden global, en parte porque es despojado de toda particularidad real, al ser transformado en tan sólo el ideal de este orden. Aquí ha de encontrarse un orden virtual que está a la vez en todas partes y en ninguna, como un reflejo del Estado histórico. Estoy exagerando, claro está, la distinción entre el viejo Profeta y el nuevo, pero sólo con el propósito de señalar las implicaciones de liberar a Mahoma de las cadenas del razonamiento teológico y la emanación mística que alguna vez lo comprometieron con los creyentes. La principal de dichas implicaciones es que el Profeta viene a representar cierta clase de ideal cívico que exige de sus seguidores un tipo de lealtad muy diferente.

⁵ Hubo algunas excepciones a esta regla, y una de las más interesantes es un análisis de *Los versos satánicos* del ministro de Cultura iraní. Véase Sayyid Ataullah Mohajerani, *Naqd-e Tuteyeh-e Ayat-e Shaytani*, Teherán, Entesharat-e Ettela'at, 1378.

EL MISTERIO DE LA CIUDADANÍA

¿Qué clase de relación pueden tener los musulmanes con el Profeta en cuanto ciudadano modelo? Una relación de identificación que es, presumiblemente, de lo que se trata la adoración del ejemplo del Profeta por parte del islam político. ¿Pero qué significa, con exactitud, identificarse con Mahoma? Esta pregunta está en el eje de las pasiones suscitadas por el asunto Rushdie. Lo que siguió siendo más enigmático al respecto fue, después de todo, la propia naturaleza de esta identificación, a la que la incoherencia del discurso musulmán hizo todavía más oscura. Es este misterio —que encierra en su eje la identificación musulmana— lo que quisiera examinar, porque creo que ello implica una reflexión sobre la globalización del islam representada por el ideal del Profeta en cuanto ciudadano. Para ello, debo abandonar, por desgracia, mi interpretación libre y espontánea del asunto Rushdie, y pasar a una interpretación un poco más rigurosa del texto.

Jomeini es el único autor que ha entendido el misterio de las identificaciones musulmanas con Mahoma de un modo sofisticado en teoría. La participación del ayatolá en el asunto Rushdie fue sólo un episodio de la genealogía de esta empresa teórica, que se remonta por lo menos a su importante obra prerevolucionaria, *Vilayat-e Faqih*, o Gobierno del Jurista Islámico. El asunto Rushdie es importante en esta trayectoria sólo porque le permitió a Jomeini hablar por primera vez —y no por mero accidente— como un líder musulmán mundial, ya que al rebasar los límites reconocidos de la jurisdicción y el juicio, su *fatwa* rompió las reglas de su modelo para convertirse en un veredicto sin fronteras. Este ensayo se concentra, en su mayor parte, en el testamento político y espiritual de Jomeini, el *Wasyyat Namah*, que se dio a conocer después de su muerte, en 1989. Fue aquí donde el ayatolá escribió más sucintamente sobre la ciudadanía de Mahoma, a la que ubicó en un mundo imaginado en términos de un intercambio global de bienes e ideas.

El Islam existe —en el *Wasyyat Namah*—, en un mundo de intercambios desiguales, a veces descritos en los conocidos términos del socialismo del Tercer Mundo, como en el siguiente fragmento sobre el capitalismo del Primer Mundo:

Y, lo que es más triste, han mantenido del todo atrasados a los pueblos oprimidos por dictaduras, y los han convertido por la fuerza en países con-

sumidores, y con su progreso y sus poderes satánicos nos han hecho tan miedosos que no tenemos el valor de emprender ninguna iniciativa y lo hemos sometido todo a ellos...⁶

La familiaridad de esta oda sobre la producción se disipa, no obstante, una vez que el lector se percata de que Jomeini modela el propio islam en este mundo de intercambios, puesto que es el principal bien de consumo que quiere vender al pormenor:

... el rostro iluminado del islam debe revelarse a los pueblos del mundo, pues si a este rostro de hermosa apariencia —al que el Corán y la Tradición en todos sus aspectos [nos] han invitado— se le permite revelarse desde atrás del velo (que le han arrojado encima) los enemigos del islam y sus amigos mal informados, el islam va a conquistar el mundo y su orgulloso bandera va a ondear en todas partes. Qué doloroso y triste es que los musulmanes, quienes poseen un bien —que desde donde empieza el mundo hasta donde termina, no tiene paralelo—, no hayan sido capaces de ofrecer (a los otros) esta valiosa gema de la que la libre naturaleza de todo ser humano está en busca, y de la que ellos mismos, negligentes e ignorantes (de su valor), a veces (incluso) rehúyen.⁷

Puede parecer escandaloso que este pasaje represente al islam como una mujer a la que se debe quitar el velo y vender al mundo. Pero aquí las imágenes de Jomeini se extrajeron de la poesía clásica, género en que también escribió. Dicha poesía suele elogiar objetos escandalosos como el vino, las mujeres y el canto, no por ellos mismos, sino con el propósito de reflexionar de manera crítica sobre el orden moral que los proscibiría, y esto de manera tal que ella misma no pudiera admitir relación alguna con objetos tan controvertidos. Jomeini criticó abiertamente el orden moral del islam tal como solía entenderse, y buscó conferirles vida interior a sus estériles reglamentaciones, descritas en los mismos términos escandalosos que emplea más arriba.⁸ El párrafo citado bien podría ser, así, parte de un intento de conferirle vida interna propia al mundo común de los intercambios, puesto que es este mundo de intercambios

⁶ Ruhallah al-Musavi Khomeini, *Akhirin Payam*, Teherán, Sazman-e Hajj-o Awqaf-o Umur-e Khayriyyat, 1361, p. 27.

⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁸ Véase por ejemplo el tratado místico de Khomeini, *Rab-e Ishq*, Teherán, Sazman-e Chap-o Intisharat-e Vizarat-e Farhang-o Irshad-e Islami, 1368.

el que norma el orden moral en lo comercial, lo político, lo sexual y otros aspectos. Los escandalosos términos aquí empleados apuntan, cuando menos, a una reflexión crítica sobre el orden de los intercambios que tanto hacen por avivar.

La diferencia entre dos mundos de intercambios, uno moral y otro inmoral, es lo bastante ambigua para que el ayatolá haya convertido el islam en un bien de consumo mientras criticaba los bienes del capitalismo. Y esta ambigüedad sigue haciéndose sentir en su descripción de un orden islámico, cuyo carácter reglamentado de cabo a rabo puede convertirse con facilidad en una imagen idéntica a la del orden capitalista sin reglamentar, al que se supone que debe oponerse; aunque, por ello mismo, puede también volverse una reflexión autocrítica de dicho orden. Así, para Jomeini el mundo de los intercambios capitalistas debe reglamentarse porque destruye toda acción humana productiva. Pero la totalidad de esta reglamentación vuelve a poner en duda la gestión humana, en particular la gestión de los ciudadanos, que es lo que al ayatolá más le preocupa. El *Wasiyyat Namah* se imagina, entonces, un mundo ideal de intercambios como un sistema casi enteramente regulado por una causalidad estructural, más que por una causalidad individual, de modo que los musulmanes serían privados de la iniciativa moral que Jomeini rescataría del capitalismo:

... y es una escuela que, a diferencia de las escuelas no monoteístas, participa en todos los aspectos individuales, sociales, materiales, espirituales, culturales, políticos y económicos (de la vida), y los ordena, sin pasar por alto nada —por insignificante que sea— que pudiera tener un papel en el desarrollo del hombre y la sociedad o en el progreso material y espiritual; y ha advertido en contra de las barreras y las dificultades del camino hacia la perfección de la sociedad y el individuo, y ha señalado cómo podrían superarse.⁹

La totalidad de este orden es tal que invalida al tiempo mismo, de modo que los acontecimientos históricos se vuelven equivalentes e intercambiables entre sí, por representar sólo determinadas funciones de un sistema. Un sistema es, aquí, un orden en que los actos históricos son reducidos a funciones que pueden desempeñar diferentes personas en distintos lugares. La siguiente cita compara luchas muy disparejas contra la opresión con el martirio del nieto del Profeta en estos términos:

⁹ Khomeini, *Akhirin Payam*, p. 13.

Y deben saber que los mandatos de los imanes —la paz sea con ellos—, relativos a la conmemoración de este acontecimiento trascendental en la historia del islam, y la maldición y el odio de quienes oprimieron el hogar del Profeta, [concierdan] todos [con] los lamentos con que las comunidades protestan [en todas partes] contra los opresores a lo largo de la historia hasta la eternidad. Y ustedes saben que la maldición y el odio y el lamento contra la injusta dinastía Umayyad —la maldición de Dios caiga sobre ellos—, aunque fueron destruidos y enviados al infierno, son gritos contra [todos] los opresores del mundo, y mantienen vivos estos gritos que rompen la opresión. Es necesario que en los cantos fúnebres y en las elegías y los panegíricos para los Imanes de la Verdad —que la paz de Dios sea con ellos—, el sufrimiento y la opresión causados por los opresores en todo tiempo y lugar sea destacado. En esta época, que es la época de la tiranización del mundo del islam en manos de Estados Unidos, los soviéticos y los clientes vinculados con ellos, incluyendo la Casa de Saud, esos traidores del Gran Santuario de lo Divino, sobre quienes han de caer las maldiciones de Dios, sus ángeles y los profetas, sus crímenes deben ser relatados, maldecidos y odiados enérgicamente.¹⁰

Si los acontecimientos históricos cumplen tan sólo funciones en un sistema, entonces pueden sustituirse, por supuesto, con otros sucesos que sirven —estos últimos— sólo como ideales. La relación entre dos acontecimientos de este tipo sigue siendo, no obstante, problemática porque el identificarse con algo y el tomar su lugar no son actos equivalentes. Hay algo innombrable que sobra del acontecimiento original; algo que no puede ni subordinarse a una función ni ser sustituido por otro suceso. Este sobrante es la causalidad individual, la cual existe aquí como un fantasma que aparece en la maquinaria de la causalidad estructural que opera el sistema de Jomeini. El fantasma, podríamos decir, de una ciudadanía cuya soberanía se ha vuelto problemática en un mundo de intercambios globales completamente regulados por una gestión estructural.

El ayatolá realizó su primera declaración importante sobre el sistema y la función en *Vilayat-e Faqih*.¹¹ Ahí justificó la ley del jurista islámico, al permitirle tomar el lugar de los imanes, quienes son para los chiitas sucesores de la autoridad de Mahoma. En vez de representar a la

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹¹ Imam Khomeini, *Vilayat-e Faqih*, Teherán, Muasisch-e Tanzim-o Nasr-e Asar-e Imam Khomeini, 1378.

autoridad del último imán —quien entró en ocultación en el siglo IX—, el jurista de Jomeini adopta, de hecho, esta autoridad. Y puede hacerlo porque el papel del imán se convirtió en una función que el jurista puede asumir. El jurista no se convierte, por supuesto, en el imán, quien sobrevive como el fantasma de la causalidad individual en el sistema de funciones de Jomeini, pero sí radicaliza su relación con el imán de una manera que no tiene precedentes. No es la reducción del imán a una función lo que es radical, sino su fantasma, que aparece en esta función deseando una soberanía que ha desaparecido del mundo de intercambios de Jomeini.

Empezamos a ver ya los lineamientos de la teoría de la identificación de Jomeini, así como los del mundo de intercambios que la hacen posible. Podemos evaluar el carácter de esta identificación comparándola con la identificación mística con Dios que la precedió. Esta última había sido enunciada en términos de la destrucción de la individualidad humana en el ser divino; una destrucción que en otro movimiento permitió a lo místico afirmar su individualidad divina en una irónica inversión. Mansur al-Hallaj, místico del siglo X, es el aspirante a dicha divinidad más celebrado; su declaración —“Yo soy la Verdad”— y su subsecuente ejecución por las autoridades religiosas han servido como clichés literarios durante mil años. El propio ayatolá se sirvió de este tropo en su poesía:

Farigh az khud shudam-o kows-e anal haqq zadam
*Hamchu mansur kharidar-e sar-e dar shudam*¹²
 Liberado de mí mismo, lancé el grito “Yo soy la Verdad”
 Como Mansur, acepté (mi posición en) la cabeza de la horca.

Hay un juego con la palabra cabeza o *sar*, que alude tanto a la cabeza que Mansur perdió como al mando que ganó. La frase *sar-e dar*, que significa literalmente cabeza de la horca, se refiere a la individualidad que Mansur perdió y ganó. Esta frase también puede leerse, claro está, como una combinación de *sar*, cabeza, y *dar*, horca, que unidas también forman la palabra *sardar* o encabezar. Esta falsa genealogía (puesto que la palabra encabezar no guarda relación con la palabra horca) le da una distorsión aún más lúgubre a la vanidad de Jomeini.

¹² Ruhollah al-Musavi Khomeini, *Sabu-ye Ishq*, Teherán, Intisharat-e Sada-o Simai-e Jamhuri-e Islami-e Iran, 1368, p. 15.

Para cuando el *Wasiyyat Namah* llegó a escribirse, Jomeini había trasladado su atención de las identificaciones especializadas del jurista y el místico, a las prácticas identificadoras de los musulmanes en general. Innovación que la Revolución Islámica hizo necesaria, pues necesitaba una elaboración de la teoría de gobierno del ayatolá en los términos de una ciudadanía popular. Y la Revolución es, en efecto, central para el *Wasiyyat Namah*, como en esta extraordinaria descripción de las masas que la realizaron:

Con valor declaro que el pueblo iraní y sus masas de millones es hoy mejor que el pueblo de Hijaz en tiempos del Profeta —que la paz sea con él y con sus descendientes—, y que los pueblos de Kufah y de Irak en tiempos del Príncipe de los Creyentes y de Hassan bin Ali —que la paz de Dios sea con ellos.¹³

La osadía de la retórica de Jomeini, que contraviene todas las descripciones acostumbradas del islam político, la convertirían en una mera adulación de los orígenes. Para Jomeini los orígenes son importantes porque ya no existen; han sido transformados en ideales, que él supone mucho más poderosos. De ahí su explicación de la superioridad del pueblo iraní en comparación con los musulmanes que vivieron en la época de la fundación del islam:

...y éstos resultan de su amor, su apego y su gran fe en el exaltado Señor y [en] el islam y la vida eterna, a pesar de que no están ni en la auspiciosa presencia del Profeta misericordioso —que la paz sea con él y con sus descendientes— ni en presencia de los infalibles imanes —la paz sea con ellos—. Y su motivación es la fe y la confianza en lo invisible.¹⁴

Con la destrucción de esas formas genealógicas y neoplatónicas que alguna vez vincularon a los creyentes con personajes y acontecimientos sagrados, el Profeta se convirtió en un ideal que con su sola ausencia podía tener un efecto en los musulmanes. Un personaje no tanto mesiánico como cívico, pues lo que efectúa es una movilización revolucionaria. Las especulaciones de Jomeini sobre el efecto político de la ausencia y la ignorancia forman una sola pieza, en realidad, con las especulaciones

¹³ Khomeini, *Akhirin Payam*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

de alguien como Georges Sorel sobre el mito de la huelga general. En cualquier caso, la acción política se explica no por lo que es —intereses o quejas u opresión—, sino por lo que no lo es.

Los teóricos de la conciencia política y las condiciones objetivas no pueden explicar la contingencia de los acontecimientos —por qué un levantamiento popular hoy más que ayer o mañana, por ejemplo—, así que disminuyen su importancia consignándolos a la esfera de lo accidental. Pero Jomeini está interesado precisamente en esta contingencia, este misterio en que él ve la naturaleza religiosa de la acción política. Y la verdadera movilización revolucionaria sólo puede ser fiel porque depende de lo que está ausente. Es por ello que ilustra el misterio de la identificación musulmana en su máxima expresión.

Sabemos que para Jomeini la causalidad individual existe sólo como una función en el mundo de los intercambios concebido como un sistema. Pero el individuo puede convertirse en ciudadano al identificarse con Mahoma, el fantasma cuya causalidad soberana se aparece en este sistema de funciones. Lo que tenemos aquí es una teoría de la ciudadanía sin el ciudadano. Una ciudadanía fundada en la ausencia y la fe. Lejos de verse como una falta, esta ausencia es elogiada en los escritos de Jomeini, por lo general en términos de un tropo místico y literario que gozaría la separación del ser amado como una especie de placer.¹⁵ Pero Jomeini sí vislumbra un futuro en que el musulmán se une al Profeta para convertirse en un sujeto soberano:

El Profeta de Dios —la paz sea con él y con sus descendientes— dijo: “Dejo dos cosas con ustedes, el Libro de Dios y mi linaje; no habrán de separarse hasta que vuelvan a mí en el lago celestial...”. Tal vez la frase “no habrán de separarse hasta que vuelvan a mí en el lago celestial” podría ser indicio del hecho de que después de la existencia sagrada del Profeta de Dios —la paz sea con él y con sus descendientes—, lo que sufra cualquiera de los dos lo va a sufrir también el otro, y el abandono de uno es también el abandono del otro, hasta que estas dos entidades olvidadas vuelvan al Profeta de Dios en el lago celestial. Y ya sea este lago el lugar que incorpora a la multiplicidad en la unidad y las gotitas en el mar, o cualquier otra cosa, ¿puede llegar a ser comprendido por la mente y el alma de un hombre? Y debe quedar dicho que la crueldad de los tiranos con estos dos legados del Profeta misericordioso —la paz sea con él y con sus descendientes— también se ha infligido a la

¹⁵ Sobre esto véase especialmente *Rah-e Ishq*.

comunidad musulmana, y, en realidad, a la humanidad entera, tanto [en tal medida] que la pluma no puede expresarlo.¹⁶

Dos cosas merecen ser destacadas en este pasaje. En primer lugar, la comunidad musulmana entera se introduce de contrabando en la relación entre el Corán y los imanes en la tradición que cita Jomeini. En el mejor estilo revolucionario, la comunidad musulmana ha tomado, de hecho, el lugar de los imanes, al igual que el del Profeta en el texto de Jomeini. En segundo lugar, el ayatolá hace un llamado a la destrucción mística de la individualidad para describir la conciliación final del hombre y el ciudadano el Día del Juicio, en además de aludir al carácter místico de la soberanía representada por Mahoma, pues una ciudadanía de este tipo sólo puede ser mítica en un mundo concebido como una totalidad o un sistema. Tal vez por eso Jomeini deja en el misterio la unidad apocalíptica del hombre y el ciudadano. El misterio brinda, después de todo, la clave de su teoría de la ciudadanía, la cual le confiere al mundo de los intercambios una vida interior que obra como la raíz de toda acción política.

DE VUELTA AL FUTURO

Dieciséis años después del asunto Rushdie, de la *fatwa* de Jomeini y del testamento político del ayatolá, Mahoma dio motivo, una vez más, a una gran manifestación de la globalización del islam. En septiembre de 2005, el periódico danés *Jyllands-Posten* publicó una serie de caricaturas con el tema del islam, los musulmanes y el profeta Mahoma. El periódico las había encargado como parte de una competencia en que se pidió a los caricaturistas que ilustraran el supuesto miedo de los daneses y otros europeos de representar el islam de manera crítica. En respuesta a dicha publicación, los musulmanes de Dinamarca protestaron contra algunas de las caricaturas, tales como la que representaba a Mahoma como un terrorista, con un grupo en protesta que trataba activamente de ganarse el apoyo de los líderes musulmanes en Medio Oriente. La serie de representaciones diplomáticas y de otro tipo que hicieron los musulmanes al gobierno danés en este periodo dieron lugar, todas ellas, a que

¹⁶ Khomeini, *Akhirin Payam*, pp. 1-2.

este último invocara el principio liberal de la libertad de expresión en defensa del derecho del *Jyllands-Posten* a imprimir dicho material.

Hacia el final del año, este oscuro acontecimiento había crecido como bola de nieve para convertirse en una controversia global, con musulmanes que protestaban —a menudo con violencia— en el mundo entero contra los intereses daneses y otros intereses occidentales, en países desde Indonesia hasta Líbano. En su faceta no violenta, estas manifestaciones incluyeron un boicot generalizado a los productos daneses, sin precedentes en su extensión. Estos acontecimientos mantuvieron la controversia de las caricaturas en el centro de la atención mundial durante varias semanas, e incluso sacaron de las primeras planas las noticias sobre la guerra en Irak. Pero a pesar de las extraordinarias pasiones que se desataron tanto entre quienes protestaban como entre sus oponentes, para marzo de 2006 las manifestaciones de los musulmanes se habían disipado por completo, dejando tras de sí un estado de confusión universal respecto de lo que en realidad se había tratado la crisis.

Ambas controversias, la de 1989 y la de 2005, giraron en torno a la representación del Profeta del islam, y ambas se plantearon en Occidente como amenazas a la libertad de expresión. El debate sobre la libertad de expresión se remonta a los orígenes del liberalismo —o, más bien, a los orígenes del Estado-nación, que es su instancia política. Los términos de esta controversia se remontan también —lo que no deja de ser triste— a los comienzos del liberalismo, y son incapaces de abarcar la novedad radical del desafío que lo confronta. A diferencia del peso de la tradición que se impone sobre este debate, el carácter iliberal de la protesta musulmana asombra por la modernidad de su forma. La libertad de expresión sólo tiene sentido, después de todo, en estados nacionales arcaicos porque protege el discurso de un grupo de ciudadanos contra otro, e incluso contra el propio Estado. Las protestas musulmanas tienen sentido, por otra parte, en un contexto mundial nuevo de todo a todo.

Las protestas contra las caricaturas estuvieron geográficamente muy dispersas y se mostraron en su mayoría indiferentes ante los derechos de los estados o las responsabilidades de la ciudadanía. Si esta indiferencia se hubiese debido sólo a su ignorancia o su irracionalidad, estos musulmanes en protesta habrían podido educarse tarde o temprano y convertirse en buenos ciudadanos de una democracia liberal. Por desgracia, éste no fue el caso. Las protestas de los musulmanes, que llegaron tan lejos —más allá de los límites del Estado y la ciudadanía— fueron nutridas

por la nueva racionalidad de una arena mundial. Dentro de esta arena, la esfera más restringida de la libertad de expresión se había vuelto irrelevante, puesto que en el plano mundial no hay ni una ciudadanía común ni un gobierno que hagan significativa a la libertad de expresión, ni siquiera como una expresión. El liberalismo estaba siendo desafiado ya no por su pasado, sino por su futuro.

Los musulmanes que protestaron no representaban una tradición religiosa que necesitara ser enseñada en las lecciones de ciudadanía moderna. Sus protestas dieron vida, más bien, a una comunidad mundial hipermoderna cuyas conexiones tienen lugar sólo por la vía de los medios masivos. Desde las Filipinas hasta Níger, estos hombres y mujeres se comunicaron entre ellos sólo de manera indirecta, y no a partir de un plan o por una organización, sino a través de los propios medios. Y tal como ocurrió durante el asunto Rushdie en 1989, en 2006 la mayoría de los musulmanes se sintieron lastimados no por el elemento ofensivo —un libro leído o una imagen vista—, sino por su circulación mundial como informe mediático. Fue, no obstante, esta misma circulación del elemento ofensivo como noticia lo que también permitió a los musulmanes representarse ellos mismos como una comunidad global en, a través de y como noticia. Más aún, pudieron hacerlo así sólo por la vía del inglés como lengua global. No es casualidad que la controversia de las caricaturas haya tomado por sorpresa al mundo musulmán sólo después de haberse reportado en la BBC y en CNN. El inglés, no el árabe, es la lengua fuente del islam global.

En esta comunidad hipermoderna, las tradicionales distinciones de creencia y de práctica han dejado de ser relevantes, como lo ha sido, de hecho, la propia religión en un sentido anacrónico. Puesto que el musulmán genérico que se exhibió protestando en las pantallas de la televisión del mundo entero no podía estar marcado por ninguna preocupación teológica en particular, en el asunto Rushdie, el tema explícitamente religioso de los “versos satánicos” nunca se consideró motivo de ofensa, incluso en la *fatwa* del ayatolá Jomeini; tampoco los musulmanes que protestaron casi veinte años después hicieron nada respecto de la supuesta proscripción del islam de la imagen del Profeta. En cualquier caso, hay una larga —si bien controvertida— historia de musulmanes que representan a su profeta. Dichas imágenes siguen proliferando entre los chiitas, por ejemplo, lo que en modo alguno desalienta la protesta por las caricaturas en Bagdad o en Teherán.

Estas preocupaciones teológicas son, en realidad, interesantes sólo para los defensores de la democracia liberal, quienes piensan en las amenazas a sus libertades en unos términos que están varios siglos desfasados. Que debía ser un grupo religioso el que demostrara aquí su globalización era, en todo caso, congruente con el pasado del liberalismo. El Estado-nación se fundó, después de todo, para contener a la religión, que se veía como la sola entidad capaz de ofrecer un fundamento alternativo para la vida política. De modo que es del todo natural si hoy el islam parece confrontar al Estado liberal con su propio mito fundador, que se ha convertido en el monstruo de Frankenstein de su historia. La democracia liberal parece estar condenada a repetir su propio pasado por la manera en que prefigura a sus enemigos, concebidos siempre como oferentes de fundamentos alternativos para la política, tales como el de la religión. Si no la religión, entonces el anarquismo, el fascismo o algún otro rival histórico del Estado liberal viene a tomar este papel en la prolongada comedia de su fundación. Pero esto no es verdad respecto del islam global, que debe definirse en términos del futuro del liberalismo, no de su pasado.

Igual que en el asunto Rushdie, el Profeta insultado en estas caricaturas danesas no es un personaje religioso de ninguna manera tradicional. En 1989 fue Mahoma, el esposo y el hombre de familia, quien se puso en tela de juicio a los ojos de los que protestaron. Muchos de los que protestaron en el nuevo siglo siguieron expresando su dolor comparando al Profeta con los miembros de sus “familias”, un papel religioso que es difícil que él hubiera desempeñado, y de dudosa ortodoxia, en todo caso. Éste es un lenguaje más propio de la tradición cristiana que de la musulmana. Mahoma, en cuanto padre, esposo y hombre de familia se ha convertido, en realidad, en un modelo de esos papeles de la clase más moderna, tal que representa el ideal musulmán no como el ciudadano ni tampoco como el líder de un Estado —como lo fue para los fundamentalistas de ayer, incluyendo al propio ayatolá—, sino, en su lugar, como una figura propiamente global. Y el Profeta, en cuanto figura global, se manifiesta él mismo en formas nacionales más que políticas. Es su particularidad misma en cuanto padre, esposo y hombre de familia la que se ha universalizado, más allá del lenguaje del Estado y la ciudadanía, para otorgarle a Mahoma un semblante global como parte de una familia mítica.

Las protestas musulmanas por las caricaturas de Mahoma publicadas en el periódico danés *Jyllands-Posten* no representaron ninguna ame-

naza para la libertad de expresión en las democracias liberales. Le plantearon, más bien, un reto a la propia democracia liberal como una forma política que se estaba haciendo obtusa dentro de una nueva arena global. Y si bien este reto de ninguna manera augura la muerte de los estados-nación, sí los fuerza a adoptar nuevas formas que pongan en tela de juicio las premisas y los fundamentos del liberalismo. ¿Qué podría ser más sintomático al respecto que la erosión de libertades civiles en dichos estados como parte de la guerra mundial contra el terrorismo? Las democracias liberales están siendo hoy en día crecientemente atravesadas por nuevos vectores globales, que abarcan toda la gama, desde los inmigrantes hasta las corporaciones multinacionales. El islam representa sólo uno —aunque quizás es el más interesante— de estos vectores.

Si bien el islam no es, de hecho, el único movimiento global a la redonda, ni el único que le plantea desafíos a la democracia liberal, su situación geopolítica ha hecho de esta populosa religión el fenómeno más volátil de nuestros tiempos. La globalización del islam ha sido posible porque no está anclado ni a una autoridad religiosa institucionalizada como una iglesia, ni a una autoridad política institucionalizada como un Estado. Es, en efecto, la continua fragmentación —y, por consiguiente, la democratización— de la autoridad en el mundo del islam, lo que podría dar cuenta de la militancia de su globalización. ¿Qué fue lo que demostraron las protestas globales por unas cuantas caricaturas danesas, si no la escisión de la autoridad islámica, puesto que estas expresiones de indignación musulmana estuvieron rara vez organizadas por algún seminario o partido político? Ante la ausencia de una autoridad religiosa o política significativa en el actual mundo musulmán, son precisamente personajes no vistos, como Al Qaeda o las caricaturas danesas, lo que tiene la capacidad de movilizar a los musulmanes en el plano global, aunque, claro está, de maneras distintas e incluso opuestas. Las protestas por las caricaturas, por ejemplo, evitaron en general la retórica de la guerra santa, aunque sí se sirvieron de los mismos temas de dolor y respeto que Al Qaeda.

El islam ya no sirve sólo para manifestar reacciones contra el neocolonialismo o la democracia, el capitalismo o la modernidad, sino que establece cada día más las condiciones de la política en el mundo. Así, la inesperada intensificación de la controversia de las caricaturas la llevaron más allá de cualquier manifestación respecto de Irak, Afganistán o la Bahía de Guantánamo. Claro está que estos temas, y otros más locales,

alimentaron la ira musulmana. Pero lo hicieron ofreciéndole al islam global una oportunidad de manifestarse de una manera más arcana y, por consiguiente, autónoma: mediante una serie de caricaturas. Al aventurar a las caricaturas danesas como causa —de una manera al parecer arbitraria—, los musulmanes que protestaron sólo estaban probando que el islam global estaba relativamente exento de las tradiciones políticas propias del liberalismo. Al igual que otros movimientos globales, desde el ecologismo hasta la antiglobalización, el movimiento musulmán que tenemos en la mira es libre de trazar su propia trayectoria y no va a seguir los dictados de la idea de otro sobre la racionalidad política.

Se dejó a los demócratas liberales rumiar el significado de este movimiento e idear su explicación: el imperialismo estadounidense, la explotación económica o la dictadura del Tercer Mundo. Mientras tanto, los mismos que protestaron, que deben de haber estado más que familiarizados con semejantes doctrinas obsoletas, se contentaron con ignorarlos por completo. Las caricaturas danesas no sólo disfrazaron de religiosas las causas políticas o económicas del enojo de los musulmanes, puesto que hemos visto que éste tuvo poco o ningún fundamento religioso. Más bien, permitieron que los musulmanes determinaran las condiciones de la política global y optaran precisamente por una cuestión que los estados nacionales son incapaces de abordar. Esta misma cuestión —de dolor, insulto y ofensa personal— ilustra, sin embargo, la naturaleza global de las protestas, porque situó a los musulmanes fuera de las fronteras geográficas y las categorías jurídicas de cualquier Estado. En cuanto sujetos globales, estos musulmanes y su Profeta fueron lastimados con gran facilidad porque habían sido despojados de la protección que ofrecen los estados y la ciudadanía. Su dolor se sentía y se expresaba de manera descarnada, y palpitaba fuera del mimado debate sobre la libertad de expresión.

Porque el islam global nos llega desde el futuro, puede exponer con tanta claridad los límites de la democracia liberal; límites que son evidentes en la definición circular que ha marcado al liberalismo desde los tiempos de su fundación: serán tolerados sólo quienes sean ellos mismos tolerantes. Al hacerla por completo dependiente del comportamiento de otros, esta definición priva a la tolerancia de todo contenido moral. La tolerancia se convierte, así, en un proceso de exclusión en donde el juzgado es siempre el otro. Incluso en su versión más convenida la definición es, no obstante, demasiado limitada porque su circularidad opera

sólo dentro de los confines de un Estado nacional. Es incapaz de encarar en absoluto diferencias reales, y de ninguna manera diferencias en un plano mundial. Aun dada su indudable importancia, debemos recordar que nunca se pretendió que la tolerancia liberal reemplazara cualquier otra ética de la sociedad civil; es, en cambio, una forma procedimental y legalista específica del funcionamiento del Estado-nación.

Hay muchos otros tipos de tolerancia posibles, incluyendo la cristiana, llamada caridad, que convertiría a otros —o fomentaría buenas relaciones con ellos— mediante la transigencia y el ejemplo. Pero las definiciones éticas —más que jurídicas— de la tolerancia, como la cristiana, no se invocaron, por lo general, en esta controversia en que los comentaristas abandonaron por completo las demandas de la sociedad civil para convertirse en portavoces del Estado. Es sin duda, no obstante, en la sociedad civil donde reside el problema, y donde los estadistas —de Gandhi a Mandela— han movilizado en el pasado reciente semejantes conceptos no legales de la tolerancia para efectuar grandes transformaciones sociales. No se tiene que legislar esta clase de respeto, sino sólo inculcarlo como un principio ético. Y esto sólo es posible sumergiéndose por debajo de la universalidad negativa de la tolerancia liberal —ligada, como lo está, a la neutralidad y la indiferencia del Estado—, para comprender la tolerancia positiva, si bien particular, de los hindúes, los cristianos o incluso los ateos. La paradoja de esta particularidad es que resulta mucho más expansiva que la universalidad de la tolerancia liberal, porque no puede confinarse a los límites de un Estado-nación.

Es esta particularidad del respeto, e incluso de la tolerancia positiva de la caridad cristiana, lo que muchos de los musulmanes que protestaron habían estado pidiendo, sin importar qué tan temible fuera el modo. Sus excesivas expresiones de dolor no se debieron, de ninguna manera, directamente a las caricaturas, después de todo, puesto que éstas nunca fueron vistas por la mayoría, sino a la falta de respeto por el sentir musulmán. A diferencia de las fotografías de soldados estadounidenses maltratando prisioneros iraquíes en Abu Ghraib, estas imágenes no se hicieron circular por el mundo entero para azuzar la ira musulmana. Al igual que ocurrió antes con la novela de Rushdie, no se esperaba, de hecho, que las caricaturas fueran vistas en absoluto, lo que explica las acciones populares contra los periódicos en el mundo musulmán, que sí trataron de incitar protestas al imprimirlas. El que unas caricaturas invisibles debieran ser más ofensivas en el plano mundial que múltiples fotografías

que muestran la tortura de la manera más real posible es un hecho importante, un hecho que tiene poco que ver con el ultraje a cualquier sentir específicamente religioso. Dada la invisibilidad de las caricaturas en el mundo musulmán, no hubo ahí un ultraje real al sentir religioso, sino sólo el informe de la falta de respeto de los europeos. En otras palabras, la materialidad de las imágenes en sí no tuvo nada que ver con las protestas que suscitaron, sino sólo el aparente agravio al sentir musulmán a partir del informe de su circulación. Más que por una ofensa vivida o por una realidad reconocida, los musulmanes estaban protestando por la violación de un principio ético. Éste fue el porqué manifiesto de un principio no jurídico de respeto en una sociedad civil mundial hecha posible gracias a los medios de comunicación, los mercados y la migración.

La demanda inicial de los musulmanes daneses de protección para sus propios prejuicios no amenazó de ninguna manera, sin embargo, la libertad de expresión. Tampoco los musulmanes de Dinamarca ni de ningún otro lugar de Europa y Norteamérica plantearon sus exigencias con violencia criminal. Dichas demandas se hacen todo el tiempo, de hecho, en las democracias liberales, donde los límites de la libre expresión están, por consiguiente, en cambio permanente. De los secretos de Estado a la discriminación racial, del libelo y el derecho de autor al acoso sexual, las proscripciones a la expresión están siendo aplicadas por los propios defensores de su libertad. La actual guerra contra el terrorismo ha llevado, de hecho, a la más decidida reducción de dicha libertad en décadas.

Mientras tanto, los musulmanes están inventando nuevas formas de práctica ética y política para la arena mundial. Tales fueron los notables boicots a los productos daneses en muchas partes del mundo islámico. Por muy desleales o injustos que hayan podido ser, estos boicots pacíficos e individualizados de una amplitud sin precedentes fueron, al igual que las controvertidas caricaturas, perfectamente legales e incluso democráticos. Se derivaron, en efecto, de una tradición de boicots no estatales o de la sociedad civil, que incluyen el movimiento para liberar a Sudáfrica de la era del *apartheid*. Estos dos boicots operaron a través del capitalismo transnacional para crear una ética y una política mundiales al margen del conocimiento de los estados. Estamos ya un paso adelante de la prohibición y la polémica suscitadas por el asunto Rushdie.

Más importante aún es, sin embargo, el hecho de que esta movilización mundial de musulmanes no se haya representado a sí misma ni en

el viejo lenguaje del imperialismo y la opresión, ni en el de la resistencia y la *jihad*. En su lugar, tomó su retórica del arsenal del propio liberalismo, extendiendo tan sólo categorías tales como la democracia y la sociedad civil a una arena mundial. Pero esta extensión también transforma dichas categorías, que parecen haber alcanzado por fin la universalidad que el liberalismo les confirió, si bien sólo fuera del Estado-nación y sus formas jurídicas. Lo que ha resultado de estas protestas y boicots no es simplemente, entonces, un perjuicio para la economía danesa, sino más bien un cambio total de la escena primordial de la libertad liberal, tal como fue postulada por Jyllands-Posten.

El escenario visualizado por Jyllands-Posten es el de una minoría inmigrante pobre cuya tolerancia es “puesta a prueba” por una mayoría afianzada y acaudalada. (¿Pero no la doctrina clásica de la tolerancia liberal tiene por objeto proteger a las minorías de las mayorías, y no al revés?). Una vez cumplida la predicción del periódico al fracasar en su prueba, esta desdichada minoría puede ser entonces acusada de amenazar la constitución liberal de la mayoría. No voy a emprender la desagradable tarea de especular sobre los motivos del periódico para crear sus propias noticias robándose de esta manera a sí mismo las primicias, ni voy a preguntar sobre la posterior subida de sus ventas. El desenlace fue una repentina implosión del público nacional del periódico para dar lugar a un público musulmán mundial, entre el que la desafortunada mayoría danesa se convirtió inesperadamente en minoría. ¿Estos boicots señalan, entonces, el lento movimiento de las prácticas democráticas de una arena nacional a una global, un movimiento en que no existen hasta ahora instituciones que lo anclen?

9. UN MODELO PARA LA MODERNIDAD NACIONAL

La política en Pakistán

Ian Bedford

1

Es más fácil perseguir la modernidad que definirla. Los criterios diagnósticos considerados como directrices —en el ánimo en que generaciones enteras, desde Weber, han distinguido entre las formas “modernas” y las “tradicionales” de legítima autoridad— pueden propiciar una comprensión demasiado petrificada, sobre todo por dar a entender que la modernidad es una condición que “espera” a las sociedades y las culturas. Es cierto que la modernidad (como quiera que la definamos) es algo que sorprende a las personas. Pero también es adoptada por ellas. En todas partes, sus manifestaciones se acompañan de expresiones vehementes —y a veces explosivas— de afecto: ya de adhesión, ya de repudio.

En un país como Pakistán, fundado explícitamente para ser patria de los musulmanes de India, las nociones de la modernidad y lo moderno son tan comunes como en cualquier otra parte. Se pueden distinguir dos áreas de aplicación. En el plano estatal, la burocracia civil y, en especial, el Ejército se han propuesto a sí mismos como instituciones particularmente adecuadas para supervisar un marco de administración para un pueblo digno de ello. Pero además de éstos, los portavoces y los guardianes del islam han tenido mucho que ver con lo moderno. En algunos aspectos sus preocupaciones se han limitado a hacer eco a las de grupos semejantes de musulmanes en todo el mundo, como en Indonesia, por ejemplo, donde se aprecia una modernidad “bíblica”,¹ y lo tradicional se

¹ John Bowen, *Muslims through Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

viene identificando más y más con lo infundado y lo irracional. Al mismo tiempo, las circunstancias de Pakistán se salen de la norma en cuanto a que en todas partes —desde la inserción de la “Resolución de Objetivos” (1949) hasta el Preámbulo de la Constitución, mucho antes de que ésta se proclamara—, la cuestión del islam ha sido una preocupación central del Estado.

En la explicación que expongo enseguida, las iniciativas del Ejército y de algunos guardianes del islam, protegidas y promovidas durante el gobierno militar, van a considerarse como medidas tomadas en la imposición desde arriba de un determinado tipo de modernidad nacional. Para aclarar este enfoque, se va a tomar como antecedente el caso ejemplar del modernizador turco Mustafá Kemal —más adelante Atatürk—, pues marcó un precedente que ningún modernizador subsiguiente del Ejército pudo pasar por alto. Atatürk fue un gobernante seglar desafiante; su legado a la República Turca —no carente de mezcla— es una forma de laicismo combativo que permea la vida cívica, aunque lo suyo es el Ejército.

El presidente de Pakistán y administrador en jefe de la Ley Marcial, el general Zia ul-Haq, tomó el poder (en julio de 1977) y ordenó la ejecución de su predecesor, el primer ministro electo Zulfikar Ali Bhutto. A raíz de la amplia movilización nacional desde las bases —que derrocó al sha en Irán (1978-febrero de 1979)—, el general Zia buscó conciliar a los *‘ulemas* y los musulmanes laicos que, de lo contrario, podrían causar problemas. Estos peligrosos elementos estaban, como lo vamos a ver, motivados y facultados, pero no estaban de ninguna manera conciliados. El regalo del general Zia a Pakistán —del que el Talibán puede considerarse un ingrediente— es una versión de la modernidad nacional en que el Estado —administrado o vigilado de cerca por el Ejército— sirve de vehículo a un islam reformado, pronunciadamente no “indio”, que expresa el genio de la nación. Esta visión modernizadora fue recibida con tal entusiasmo por sus beneficiarios armados, que el trauma del daño ha demostrado ser imposible de barrer. El financiamiento del exterior, principalmente de Arabia Saudita, ha contribuido no sólo a la supervivencia de la visión, sino a una brutal cultura de violencia. En los pueblos del sur de Panjab y en otras partes, los *tehriks* o “movimientos” sunitas aterrorizaban a los chiitas, entre otros grupos, mucho antes de que Estados Unidos derrocará a Saddam Hussein en Irak. Pakistán se ha convertido en la última década no tanto en un refugio sino en una reser-

va sin fondo de terroristas emocionalmente exacerbados por un enorme *ressentiment*, que es un aspecto de cierto tipo de modernidad.

2

Nada podría estar más lejos del laicismo que este particular tipo de modernidad en Pakistán. Sin embargo, voy a postular a continuación que fue por el general Zia —y no por su predecesor en la Ley Marcial, el general Ayub Khan, que era laico y conocía a su Atatürk—, por quien al menos un aspecto del enfoque de Atatürk de la construcción de la nación tuvo una aproximación más poderosa. En otras palabras, había del modelo de Atatürk algo más que su laicismo.

Los logros de Atatürk se van a considerar aquí no sólo como un precedente empírico, sino como el término de una poderosa, si bien idiosincrásica, tesis de la modernidad que ya Louis Dumont adelantó. Dumont escribe en *La ideología alemana* sobre una “aculturación” para la modernidad, y traslada su planteamiento a Lenin. Dumont toma por “característica de la modernidad [...] una determinada configuración de ideas-y-valores [...], una configuración relativamente consistente, marcada por la primacía del individuo”.² Puesto que en el Occidente moderno, “el individuo” ha pasado a darse por supuesto, Dumont ve esa aceptación como un obstáculo para la comprensión de la sociedad.

Una vez que la configuración individualista está plenamente desarrollada, como se decía en el siglo XVIII, agudiza su demanda contra la sociedad contemporánea y surge la creencia —en algunos países y en determinadas esferas sociales— de que es posible lograr una sociedad que se ajuste por completo al individualismo [...] Socialmente hablando, el individualismo era entonces una especie de teoría utópica resguardada de todo contacto con la vida social real.

Cuando llegó a instaurarse, como en Francia con la Revolución, esa instauración fue selectiva, y pudo ser sólo selectiva, ya que una sociedad fundada por completo en el individualismo no habría sobrevivido. Con la propagación del liberalismo económico, esa expresión directa de la

² Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 7 (en francés, París, Gallimard, 1991).

ideología individualista que condena “toda intervención del Estado, cuyo único papel es brindar las condiciones necesarias para el libre juego de la racionalidad económica en la empresa y el mercado [...], tan pronto como el sistema está del todo en vigor, se traduce, paradójicamente, en una renovada intervención del Estado en casi todos los países en cuestión [...]. Nadie, así sea el señor Reagan, se atrevería hoy en día a regresar al liberalismo de Hoover”.³

Como podemos ver, Dumont llega así a la modernidad por la vía del individualismo, un concepto (que él mismo explora a fondo en varias de sus obras) cuyas declaraciones pueden ser nada menos que absolutas, como en el liberalismo de Reagan o en el de Hoover, pero que en la práctica está siempre adulterado por algo más, por algún ingrediente del holismo, por usar un término de la tradición durkheimiana. Dumont utiliza el ejemplo de Alemania —la Alemania de Herder más que la de Kant— para mantener vigente que cuando la “modernidad” se presenta a una nación o a un pueblo desde afuera, como un complejo de novedades que no se van a desvanecer así nada más, esa nación —si está en posición de hacerlo— va a determinar lo que se comprometa a recibir y le va a agregar algún ingrediente propio, de entre sus recursos “holísticos”. Es así como habla de una “aculturación para la modernidad”.

En Alemania, en contraste con Francia —escribe Dumont—, Herder montó una “contraofensiva” a la noción cosmopolita de modernidad en nombre de la comunidad alemana, de la que se temía que fuera dejada de lado. Esta combinación idiosincrásica de una veneración por el *Gemeinschaft* alemán con una devoción por el desarrollo personal “interior” del individuo era una forma de adaptación (aquí lo digo sin matices) de la que Dumont afirma que se hizo sólo en Alemania.

El modelo que Dumont le atribuye a Lenin tuvo, no obstante, menos (aunque todavía mucho) que ver con particularidades culturales, y se internacionalizó con facilidad. La iniciativa de Lenin tenía que ver con un “pueblo desgarrado entre la identidad cultural rusa y lo que aquí llamamos la configuración individualista de Occidente”.⁴ Se ajustó, entonces, al patrón general de “aculturación” esbozado por Dumont; su contenido —a diferencia del contenido del modelo alemán— podía, sin

³ Dumont, *German Ideology*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

embargo, desprenderse del marco original y adoptarse en otra parte, para empezar, por “los partidos comunistas en todo el mundo”. La “osada” iniciativa de Lenin está descrita en un documento ostensiblemente marxista, la “Tesis de abril”, de 1917. Al rebasar un escenario histórico en el esquema marxista —precisamente el escenario que “produjo las condiciones para intervenir”—, Lenin abrazó “el sueño populista de una transición directa del derrocamiento de la autocracia zarista a la construcción del socialismo” (Dumont cita aquí a Andrej Walicki).

El atractivo de este modelo —no sólo para los constructores de las naciones sino para los aspirantes a la modernidad en sus diversas versiones— puede ilustrarse hasta el día de hoy. En Afganistán, en la década de 1970, el estudiante de ingeniería Gulbuddin Hekmatyar leyó a Lenin,⁵ y pudo haber tomado de lo que aprendió la estructura organizativa del Hezb-i Islami. Además de la noción del partido —una tipificación vanguardista, más que una personificación del pueblo—, el ingrediente esencial del modelo leninista era su voluntarismo extremo. Nada pudo haber estado más lejos de la mente de Lenin que el islamismo; pero en este caso, y en otros, puede demostrarse cómo ciertos ingredientes del modelo sobrevivieron al trasplante y continuaron ejerciendo un efecto persuasivo alrededor del mundo. A causa de su indiferencia misma ante las particularidades culturales, la iniciativa propiamente leninista no brinda de suyo una ilustración integral del carácter cultural, íntimo, del doble movimiento —tanto de apropiación como de adaptación— esbozado por Dumont.

3

¿Hay un ejemplo de la “aculturación para la modernidad” que a pesar de su carácter particular haya ejercido una influencia comparable a la de Lenin fuera de su contexto inmediato? Un ejemplo semejante tendría que procurarse su propia vía en la herencia cultural de un pueblo, o de un pueblo-por-ser, magnificando algunos elementos, reduciendo otros, para conformar un ideal público que se adoptaría en nombre de la modernidad. Aspectos del modelo leninista tales como la estructura del partido bolchevique y, más aún, de un voluntarismo como el de la “Tesis

⁵ Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 78.

de Abril”—que podría propiciarse con éxito sólo en el plano político—, son demasiado generales, demasiado fáciles de desprender, como para hacerles justicia a las reflexiones de Dumont.

Yo creo que sí hay un modelo semejante: el logro de Mustafá Kemal —Kemal Atatürk— al haber constituido una nación seglar a partir de una población musulmana en Turquía ha sido ampliamente admirado —y emulado— en otros países musulmanes, en particular por líderes militares. Lo que no quiere decir que todas las aplicaciones del modelo hayan sido exitosas. Ni quiere decir tampoco que el modelo en sí haya sido bien comprendido, sino más bien que se ha propuesto él mismo, irresistiblemente, en circunstancias en que ha aparecido un líder militar para ocupar una posición similar a la de Mustafá Kemal en 1924. El ejemplo más explícito es el modelado de sus propias acciones emulando las de Atatürk que hizo el fundador de la dinastía Pahlevi de Irán, Reza Sha, una vez que hubo tomado el poder, en 1925.

Mustafá Kemal, lo que era entonces, fue un exitoso general al servicio del Imperio otomano en la Primera Guerra Mundial. A principios de la década de 1920, antes de que se eligiera la Gran Asamblea Nacional en Turquía, y hasta un poco después, se le tuvo equivocadamente, al menos en Occidente, por panislamista,⁶ pero cambió de opinión muy rápidamente. Como bien lo saben los estudiantes del Movimiento para la Libertad en India, la colaboración de los hindúes y los musulmanes contra los británicos se estableció a principios de la década de 1920 sobre la base de la aceptación de Gandhi del Movimiento Khilafat como expresión de la causa nacionalista. Los hindúes anticolonialistas, así como los musulmanes, protestaron entonces contra la supuesta intención de Gran Bretaña —tras la derrota de los otomanos en la guerra— de abolir el califato en Estambul. Fue, no obstante, el propio Atatürk quien, a partir de 1924, en cuanto presidente de la República de Turquía, abolió el califato, laicizó los tribunales islámicos, suprimió los tocados islámicos e introdujo una serie de medidas que tuvieron la fuerza de una abrupta declaración de guerra simbólica (y real) contra el islam. El obstáculo no era tanto dogmático como cultural; el islam era visto, más que como una religión, como la cultura compartida por una comunidad que se resistía a la modernización.

⁶ Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990, p. 178.

Este atropellado asalto no habría sido posible, claro está, sin el control de los recursos del Estado por un partido único, por un solo hombre y su gobierno. Pero en una perspectiva de largo plazo, tampoco habría sido posible sin la sustitución o, en un cierto sentido, el descubrimiento de una identidad cultural que pudiera definirse de tal modo que compitiera con la identidad musulmana de la vasta mayoría de los súbditos turcos, e idealmente la suplantara. Por esta razón, el truncamiento del dominio imperial, la pérdida de las provincias árabes y la concentración de un ideal de autonomía en la provincia remanente de Anatolia —ahora el corazón del territorio— pueden considerarse ya no como una calamidad sino como una solución, la solución a un problema enteramente nuevo.

Nos parece, el día de hoy, cualquier cosa menos axiomático el que una identidad “turca” se hubiera conocido —y se hubiera vivido— primero en Turquía. Pero la identidad turca se formuló —como identidad cultural y como programa político— entre diversas poblaciones minoritarias, no sólo una, en el imperio ruso de finales del siglo XIX,⁷ e incluso como una veta del bolchevismo,⁸ antes de que Mustafá Kemal le diera semejante uso definitivo.

Los turcos del imperio otomano no eran una minoría. Apenas si habían sido, hasta entonces, “turcos”. Sin esta posibilidad de sustituir, y en realidad, de reemplazar la identidad en un plano nacional y en nombre de la “modernidad”, Mustafá Kemal habría sido tan sólo un comandante militar más al frente del Estado. Unos diez años después, nadie habría recordado su modelo; así hubiera tenido —o no— la audacia de desmantelar el islam, no habría dispuesto de nada con qué reemplazarlo. Sin esta sustitución de identidades, su afamado laicismo —un ingrediente tan fundamental como la etnicidad para la mística del kemalismo— no habría logrado ninguna permanencia prolongada. Siendo “Ataturk” o no, no habría obrado magia alguna ni habría sentado ningún precedente en el mundo. El desafío que armó habría sido apenas diferente del proclamado alrededor del mundo por los dictadores mili-

⁷ Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan 1905-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 31-32; Adeeb Khalid, *The Politics of Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁸ Alexandre Bennigsen, *Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: le 'sultan-galicisme' au Tatarstan*, París, Mouton, 1960.

tares del siglo XX. Su convicción se habría parecido simplemente a la de aquéllos: que el Ejército tenía por sí solo la visión y la determinación capaces de llevar a un pueblo esclavizado por la tradición hasta un mundo moderno.

4

En agosto de 1948, un año después de la proclamación de la nueva nación de Pakistán, Muhammad Asad, director del Departamento de Estudios del Pensamiento Islámico, reenvió un memorándum al gobierno de Pakistán. Este documento se retomó luego de más de cuarenta años, cuando el país enfrentó su legado de “islamización” después de Zia ul-Haq (*Frontier Post*, Lahore, 10 de abril de 1992).

[...] La descripción del islam trazada por la mayoría de nuestros *‘ulama* “profesionales” no corresponde a las necesidades de nuestra sociedad actual, por ser de una total rigidez y estar encadenada a ideas sobre la ley que sostuvieron grandes sabios de los primeros siglos del islam. Se sigue, por tanto, que esta descripción no puede de ninguna manera reflejar las verdaderas intenciones del Legislador [...] pues estas conclusiones jurídicas no eran, con toda seguridad, “definitivas” en el sentido de tener validez absoluta para todos los tiempos [...] Hay dos vías abiertas para la sociedad musulmana de nuestros días: ya sea volver al Mensaje original del islam y comenzar a pensar de nuevo en sus implicaciones —con la perspectiva de hacer del islam, una vez más, la base práctica de nuestra vida social y cultural—, o bien desterrar por completo el islam de la vida política, como lo hizo Kemal Atatürk en su país....

Fue a la primera de las alternativas de Asad — y no a la segunda! — a la que el “laicismo” declarado del régimen de Ayub Khan (1958-1969) correspondió apenas. El general Ayub Khan, incluso antes de ser presidente, por no hablar del mariscal de campo, sumió al país bajo la Ley Marcial (octubre de 1958). No estaba dispuesto a integrar a los *‘ulama*, ni realmente a nadie más, en la administración de Pakistán, pero no tenía malas intenciones respecto del islam como tal. El islam que él favorecía tenía un ingrediente de “reforma”, y estableció instituciones para dilucidar su naturaleza. Su elección para el cargo de director del Instituto de Investigaciones Islámicas fue el doctor Fazlur Rahman,

erudito que ya era autor de un libro notable,⁹ en que propone una crítica de la ortodoxia y les presta considerable atención a los puntos de vista de los *falasafa* medievales, herejes en opinión de algunos musulmanes. Fazlur Rahman fue el primero y el último de su clase en ocupar tan alta posición. Debió dejar Pakistán¹⁰ para asistir a la Universidad de Chicago en 1968. El régimen de Ayub se derrumbó poco después. Su carácter seglar era insuficiente, pero en cierto sentido era más sustancial que el de su sucesor electo Zulfikar Ali Bhutto, quien comenzó (1971) como socialista pero después, apoyado por los fundamentalistas, tuvo a bien formular una legislación en contra de la pequeña comunidad de Ahmadiyya (1974).

El general Ayub no era ningún Atatürk, ni siquiera respecto de su laicismo. En un Estado fundado por y para los musulmanes, Ayub no intentó limitar el campo del islam; dejó la religión popular tal como la encontró. Hizo sin duda lo mejor que pudo para mantener a algunos prominentes musulmanes —y sus organizaciones— al margen de la vida pública,¹¹ pero habría desafiado al islam a costa de ellos. No había una identidad a la que pudiera apelar a manera de contrapeso, como apeló Kemal a la identidad turca. El objetivo pertinaz de la política de Ayub era impedir que los bengalíes (paquistaníes orientales) recibieran la influencia a la que su población tenía derecho. Con este fin constituyó Pakistán occidental como “una Unidad”, un grupo de cuatro provincias a las que concedió paridad administrativa respecto del ala este. Esto complació al Panjab pero molestó a las provincias de menor importancia. El gobierno militar (la versión de Ayub de gobierno militar) se fue a pique, finalmente, con la roca de Bengala. La religión tuvo muy poco que ver con este resultado.

El modelo de Atatürk fue, sin embargo, pertinente en su caso. Lo fue en un aspecto, y para definir este aspecto, podemos visualizar el precedente de Atatürk como constituido por dos piezas desmontables. Este doble aspecto del modelo es esencial para mi planteamiento, sobre todo en lo que se refiere al general Zia ul-Haq, para quien el modelo es perti-

⁹ Fazlur Rahman, *Prophecy and Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.

¹⁰ Jamal Malik, *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Structures in Pakistan*, Lahore, Vanguard Books, 1996, p. 44.

¹¹ S.V.R. Nasr., *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islam in Pakistan*, Londres, I. B. Tauris, 1994, cap. 7.

nente en un aspecto muy distinto. Ayub Khan encontró en Atatürk el mismo precedente que tuvo Reza Shah en Irán. Esta herencia está disponible dondequiera que el Ejército se presente a sí mismo como el auténtico defensor de los valores nacionales, y moralmente facultado para intervenir en el proceso político cuando estos valores se deshonran o se incumplen. Es cierto que Ayub, explícito en su desprecio por los políticos “antinacionales”, no proclamó su deuda con Atatürk. De haberlo hecho, habría dirigido la atención a su programa laicista (por limitado que estuviera). Bhutto, su ministro de Asuntos Exteriores —quien cuando ascendió al poder era más abierto de lo que Ayub podía permitirse serlo en su profesión de valores seculares— erigió un monumento en memoria de Kemal Atatürk en Larkana, su ciudad natal.¹² Durante los años de la Ley Marcial, cuando yo estudiaba en Lahore, el precedente de “Atatürk” para la exaltación del Ejército que hizo Ayub se reconoció en muchas partes, en particular entre políticos y estudiantes de Derecho, sus incansables oponentes. La más reciente obra autorizada sobre la “economía militar” de Pakistán, la de Ayesha Siddiqā, sitúa el Pakistán de Ayub firmemente anclado en el linaje de la “Turquía kemalista, [donde el] Ejército se consideraba a sí mismo responsable de la construcción de la nación y la integridad del Estado”.¹³ Para Ayub, a pesar de su renuencia para proclamarlos, los valores militares-seculares de Atatürk eran al menos llevaderos; para el general Zia, unos veinte años después, eran aborrecibles. Aquí no puede haberse conseguido ninguna adaptación consciente de Atatürk, sino todo lo contrario. El laicismo fue derrotado. No obstante, el modelo de Atatürk no se había agotado. Este modelo —lo voy a demostrar— tiene una lógica estructural que funciona —como en el caso del general Zia— incluso cuando los valores culturales se trastocan.

Durante el gobierno de Atatürk, la ruptura con el pasado se representó mediante una guerra declarada, tanto institucional como simbólica, contra el islam. Para lograr este propósito, el principio del laicismo no era suficiente. Más que un principio, el gobierno se propuso brindar un pueblo con una disposición total, un modo de vida y una nueva identidad: la identidad del turco, que era menos familiar en la Turquía otomana que en las provincias hablantes de lenguas túrquicas del impe-

¹² Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan: His Life and Times*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 226.

¹³ Ayesha Siddiqā, *Military Inc.: Inside Pakistan's Military Economy*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 49, 132-133.

rio ruso, y que —por ser desconocida— podía interpretarse como una identidad moderna, de arraigo profundo pero sin las trabas de un pasado. Este modelo puede ayudar a entender el logro de Zia, aunque con él no podía ser una simple cuestión de reemplazar el laicismo por el islam: se habría tenido entonces el “islam” en ambos lados de la ecuación. Zia no pretendía seguir a Atatürk. No obstante, así lo hizo —como lo voy a mostrar— y el modelo obtenido resultó fatídico en al menos un aspecto, aunque su lógica se le escapó. Esto suscita la cuestión del desempeño de Zia.

Para abordar esta cuestión, voy a disponer de dos formas del planteamiento. La primera, aunque válida en lo demás, retrata a Zia como un actor político bastante más perspicaz de lo que en realidad fue. La segunda forma implica una rigurosa calificación de la primera. Esta aproximación, aunque oblicua, va a ayudar a hacer justicia a los factores que realmente actuaron en la distorsión del modelo de Atatürk en “Pakistán”.

5

La primera forma del planteamiento es la siguiente. El general Zia ul-Haq, odiado por los partidarios del gobierno civil y alarmado por las noticias de Irán, donde un autócrata similar que había sido derrocado por un levantamiento popular —con un apoyo internacional mucho mayor—, pugnó por legitimar su poder. Su sola convicción ideológica real era su noción del Ejército como fuerza modernizadora, como fuerza para el bien. Pero, equipado con este lugar común, fue llevado por las circunstancias a una nueva idea, a la visión de un nuevo tipo de modernidad alcanzable para Pakistán, e identificó partidarios potenciales con los cuales realizar esta visión y, al mismo tiempo, apuntalar su gobierno personal. En esto Zia se parecía a Atatürk y se diferenciaba de Ayub: identificó partidarios potenciales vitales fuera del Ejército. Su Pakistán sería un Pakistán islámico. No había nada nuevo en ello; lo nuevo fue la explotación que hizo el general Zia de una fisura que se había abierto en el islam en todo el mundo, pero más ostensiblemente en Pakistán que en otras partes. En Pakistán, una población musulmana había sido expuesta por el gobierno a una desconcertante transición de un marco conceptual a otro: de la esfera de “India” al de la soberana nación de Pakistán.

En Pakistán, como en India, no todos los musulmanes estaban familiarizados con los fundamentos del islam. Hasta la década de 1940, los distritos de lo que se convirtió en Pakistán se habían inclinado sólo débilmente por el movimiento pakistaní, que fue la invención, en su mayor parte, de un cuadro educado, el de los musulmanes ortodoxos conscientes de las Provincias Unidas. Estos musulmanes, sobre todo gente urbana, tuvieron que emigrar a Pakistán y fueron alojados en las provincias, donde la historia de su recepción se llevaría, ella sola, todo un volumen. El Pakistán que encontraron no era, en muchos aspectos, diferente —empíricamente hablando— de la India que dejaron atrás. En ambos países, el islam tenía muchos registros. Uno de ellos era el sufismo. Un islam de santuario coexistió con un islam de mezquita en las ciudades y en el campo. No todos los musulmanes apreciaron esta diversidad. A lo largo y ancho del subcontinente, desde los días de Ahmad Sirhindi en el Delhi de Akbar,¹⁴ la opinión ortodoxa se había distanciado en ocasiones de las prácticas populares y había condenado la tolerancia de los gobernantes musulmanes al respecto. Se atribuyeron al hinduismo prácticas no gratas, aunque a menudo las percepciones se equivocaban.¹⁵ Con mayor frecuencia, musulmanes *ashraf* (de mayor estatus) se mantuvieron simplemente al margen de la corriente popular. Con la llegada de Pakistán, la ortodoxia detectó una nueva oportunidad. El laicismo y el liberalismo relativos de los fundadores reales, en la medida en que eran demócratas constitucionales como Muhammad Ali Jinnah, probaron ser, para las perspectivas de un resurgimiento ortodoxo, un obstáculo menor de lo que eran las prácticas reales de los musulmanes de Pakistán, tanto rurales como urbanas.

Hubo, pues, una fractura en el islam —que en Pakistán se magnificó por un nacionalismo ofendido—, la necesidad de una diferenciación radical entre el nuevo país y una India que el islam había trascendido. Esto era, en sí, una cuestión ventajosa para el general Zia, cuya necesidad apremiante era conservar el poder. Fuerzas en el islam —molestas para Bhutto, como lo habían sido para Ayub antes de él (ambos laicistas)— no habían recibido nunca el estímulo al que aspiraban en Pakistán. Lo que

¹⁴ Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam in India 1200-1800*, Delhi, Permanent Black, 2004, pp. 77-78.

¹⁵ Marc Gaboriau, "A Nineteenth-century Indian 'Wahhabi' tract against the cult of Muslims Saints: al-Balag al-Mubin", en Christian W. Troll (ed.), *Muslims Shrines in India*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

le abrió los ojos a Zia fue el avance en Pakistán, desde afuera del país, de una nueva —y apreciada en el mundo entero— fuente de estímulo para estas fuerzas nativas. Ayudó a salvarlo un factor totalmente contingente, la guerra en Afganistán.

Esta historia tiene múltiples aspectos. El que nos ocupa no es la dependencia de Estados Unidos de un aliado estable que sirviera de sargento reclutador y de intendente en la lucha contra el ejército soviético, aunque eso ayudó a salvarle a Zia el pellejo, en particular en su enfrentamiento con el Movimiento para la Restauración de la Democracia, de cultivo doméstico, en 1982-1983. Lo que aquí nos interesa es un subproducto de esta alianza. El dinero saudí y los consejeros saudíes: ese lubricante esencial para el empeño internacional venía con su propio sello del islam. El sello saudí del islam encontró adeptos entusiastas dentro del país, en particular en el Ejército y en los Servicios de Inteligencia. Como lo señala Coll¹⁶ respecto del proceso por el que, “poco después de la invasión soviética a Afganistán”, se establecieron vínculos entre las agencias de inteligencia saudí y pakistaní en una reunión a la que asistió el presidente Zia, en Rawalpindi, “un saudí se acostumbró rápidamente a ser tratado como cajero de banco”. Fueron “cinco generales de la IIS (Inteligencia Inter Servicios) —en el relato de Coll— quienes contaron el dinero. Pero los proyectos de Zia ya estaban maduros. El dinero se contó en una etapa avanzada de su instrumentación. En 1978, por órdenes del presidente, se habían constituido tribunales en los cuatro Altos Tribunales provinciales y en la Suprema Corte, para pronunciarse sobre la conformidad de las leyes promulgadas con los mandatos del islam.¹⁷ Los Derechos Fundamentales garantizados en la Constitución de 1973 —incluyendo el de la libertad de credo— se dejaron de lado.¹⁸

El impulso que Zia le dio a la islamización estuvo siempre subordinado a su necesidad de reforzar los poderes que le habían sido conferidos mediante una enmienda constitucional y un referéndum. Sus partidarios *ulama* lo vieron con claridad. A pesar de todos los empeños en su nombre, Zia no se ganó nunca su confianza.¹⁹ Pero en aquellos primeros años, el ritmo de la reforma, dirigida desde arriba, fue implacable. En

¹⁶ Steve Coll, *Ghost War: The Secret History of the CIA, Afghanistan and Bin Laden from the Soviet Invasion to September 10, 2011*, Londres, Penguin Books, 2004, p. 72.

¹⁷ Patel, *Islamisation of Laws in Pakistan?*, Karachi, Faiza Publishers, 1986, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ Malik, *Colonialization of Islam*, pp. 139, 151.

1979 el presidente Zia promulgó las Ordenanzas “Hudood”. “Por primera vez en Pakistán, las mujeres pudieron ser castigadas por adulterio y fornicación, acciones que se habían vuelto crímenes.²⁰ En 1982, el Tribunal Federal descubrió que apedrear a muerte a una mujer por adulterio (*rajm*) —como lo prescriben las Ordenanzas “Hudood”— no se fundaba en el *sunnah* y era “repugnante” para el islam.²¹ Por consiguiente, se reemplazó a cuatro jueces de la Corte y el *rajm* se declaró islámico por los nuevos nombramientos.

Los aparentes valores de Zia no podían haber sido más diferentes de los de Ataturk, cuya clara intención era construir una moderna nación seglar en su país. Para hacerlo, Ataturk se sirvió de todos sus recursos —incluida la fuerza principal— para sustituir una clase de conocimiento de uno mismo por otra. Implantó el turquismo a costa del islam. Ésa fue la estructura de esta tarea, una estructura adversa que erradicó una serie de valores, a la que corresponde la empresa de Zia ul-Haq.

Volvamos, en este punto, a la noción de Dumont de una aculturación para la modernidad. Algo nuevo es concebido, algo que va a perdurar como una modificación de la cultura cuando el momento de la innovación haya pasado. Orientado por su tesis del “individualismo”, Dumont ve, por su parte, a la modernidad excoarse ella misma contra la tradición de tal manera que “propone sus [propios] valores con independencia de la sociedad tal como la encuentra”. Ahora, la enorme afectación a que la modernidad da lugar —unos se adhieren a ella, otros la deploran, a otros los consume— proviene de esta circunstancia. Ningún programa del siglo XX para la acción está menos dispuesto a aceptar a la sociedad “tal como la encuentra” que la nueva especie de fundamentalismo político. La reconstitución del islam en tiempos recientes —fundamentada sobre todo en la idea, ausente en la tradición, de que una sociedad islámica fundada en la ley *shari’a* y regida enteramente por las normas de la *shari’a* puede y debe desarrollarse por los musulmanes en el aquí y ahora— es una expresión profunda del *ethos* de la modernidad. Esa expresión no podía encontrarse en ningún lado durante la última gran movilización de los musulmanes indios antes de la Partición, el movimiento *Khilafat*. Cuando Pakistán fue concebido, el programa exis-

²⁰ Patel, *Islamisation*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, pp. 118-119.

tía y ya había sido proclamado en el mundo, pero sus partidarios en el subcontinente, como Maulana Mawdudi, se mantuvieron prudentemente al margen.

La tecnología militar de punta, las obras arquitectónicas cumbres, los difíciles proyectos intelectuales (como la banca islámica) que se debatían en conferencias internacionales en lustrosos salones de la próspera nueva capital de Islamabad, con su mezquita de financiación saudí, su universidad islámica, sus relucientes periódicos y folletos y el constante ir y venir de diplomáticos y petroleros estadounidenses afablemente dispuestos: éstos conformaron la contraparte material de la modernidad islámica, tan rápidamente convertida en programa administrativo por el presidente Zia ul-Haq. Incluso cuando puede mostrarse que una modernidad “islámica” en Pakistán corresponde a la modernidad “seglar” proclamada en Turquía, estamos todavía lejos del dinamismo del modelo de Atatürk. En Turquía el laicismo se había ganado —¡un logro precario!— a costa del islam. Pero, ¿qué debía ser la sustitución en Pakistán? ¡El islam era la sustancia misma de la ideología de Zia! En la nación de Pakistán, que se formó para el islam y estaba compuesta, casi en su totalidad, por musulmanes, ¿qué debía sustituirse? Estoy proponiendo, así, que el programa de sustitución de Zia se logró en Pakistán a costa del islam popular. ¿Pero fue ésta, acaso, alguna vez la intención de Zia?

6

La evidencia al respecto sugiere otra cosa. Es cierto que a lo largo de los once años del dominio de Zia, las fuerzas del islam popular (por describirse a continuación) fueron progresivamente marginadas. Las nuevas instituciones hicieron caso omiso de ellas. En los círculos más influyentes, fueron desacreditadas. A lo largo y ancho del país, una ortodoxia militante de espíritu “Wahhabi”, apenas ajustada para cumplir los requisitos *fiqh* del islam hanafi (que había prevalecido largamente en el subcontinente), impuso su *ethos* y su lengua, e invadió la esfera de la política y los asuntos de Estado. ¿Pero era este resultado lo que Zia “pretendía”? En cierto sentido era muy consistente en todo lo que “pretendía”, pero voy a defender enseguida que esto no fue lo que se planeó, sino más bien una consecuencia no intencional, o apenas intencional, de fuerzas que el presidente desató pero no pudo dominar.

Lo anterior reclama la segunda forma del planteamiento. Por “islam popular” me refiero sobre todo al islam del sufismo, o a aquellas variedades del islam que tomaron en cuenta al sufismo. El sufismo en Pakistán no era —en su mayor parte— una práctica esotérica; era, más bien, el sufismo de los líderes espirituales (*shaikh* o *pir*) y los santuarios (*dargah*: pero hay muchas clases de santuarios y muchos términos en uso).²² Para algunos en Pakistán éste es el islam “indio”, pero ha estado en casa —en el Panjab y en *Sindh*— desde mucho antes de la Partición. Si bien hay santuarios urbanos notables, su dominio es el campo. En opinión de los ortodoxos —los “escrituralistas” moderados, así como los neofundamentalistas—, el islam popular está muy infiltrado con música (*kafian* y *qawalli*), con celebración pública y con prácticas supersticiosas tales como *ziyarat* (visitas en reverencia), llanto en los santuarios y solicitudes a los *pirs* de los santuarios para que intercedan por los muertos. En las polémicas del partido, se confunde incluso con el “feudalismo”.

Es improbable que Zia ul-Haq formulara una política deliberada para contener al islam popular. Al igual que sus predecesores, buscó atraer donaciones privadas (*waqf*) que financiaron muchos santuarios controlados por el gobierno. Aunque quiso controlar la mayor parte de las cosas, incluyendo los planes de estudio de las escuelas (*madrasa*) manejadas por *‘ulama* ortodoxos,²³ ni siquiera su entusiasmo por un programa político islámico fue suficiente para granjearse el apoyo incondicional de los *‘ulama*. Zia estaba preparado, en realidad, para establecer compromisos que ni sus partidarios islamistas sunitas ni sus benefactores saudíes creían necesarios. Uno de dichos compromisos debilitó su legislación del *zakat* (que autorizaba al Estado a recaudar y distribuir fondos para la caridad, una medida supuestamente islámica). Cuando esta ordenanza ofendió a los chiitas, Zia los eximió de la obligación, mientras que otros musulmanes se vieron obligados a pagar un impuesto *zakat* sobre sus cuentas bancarias.²⁴ Zia hizo poco por proteger a los chiitas de la terrible depredación que les estaba reservada, como supuestos herejes (a los ojos de los fundamentalistas *deobandi* locales) y como una quinta columna para Irán (a los

²² Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Londres, Hurst and Company, 2003, caps. 1 y 2; Katherine Pratt Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, Islam*, Durham/Londres, Duke University Press, 1997, pp. 41-46.

²³ Malik, *Colonialization of Islam*, cap. 5.

²⁴ Mohammad Waseem, *Politics and the State in Pakistan*, Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research, 1994, pp. 353-354.

ojos de los saudíes, que los odiaban de cualquier manera), pero no quería que tuvieran ningún problema, como tampoco quería ningún problema en el campo o en los santuarios.

Las intervenciones legislativas de Zia dejaron poco al azar. Los intentos —a partir de su muerte— de reactivar la actividad parlamentaria en Pakistán se han visto paralizados por el peso enorme que se asignó al poder ejecutivo, por sus enmiendas constitucionales y por la práctica que éstas autorizaron. Este daño autorizado en el plano político es, no obstante, la punta del iceberg. Más ruinoso (e igualmente duradero) ha sido el daño hecho en nombre del islam a la coexistencia entre los musulmanes y al tejido de la comunidad en la nueva nación. No es tanto lo que Zia autorizó como lo que Zia permitió. Uno de los primeros ejemplos de lo que se permitió fue el tiroteo sin tregua en la Universidad Agrícola de Faisalabad en septiembre de 1981, tras el discurso que dirigió a los estudiantes Gulbuddin Hekmatyar —líder muyahidín afgano y notable receptor de fondos saudíes—, quien estaba ahí como invitado de Jama'at —i Islami (*The Friday Times*, 26 de octubre de 1995). Una cadena de *madrazas* de financiamiento saudí desplegadas a lo largo de la frontera iraní incubaron al talibán por-ser. En el sur y el centro del Panjab, *tehriks* (movimientos activistas) aterrorizaron a las poblaciones chiitas, que respondieron del mismo modo. El pueblo de Jhang —lugar de reposo del poeta épico Waris Shah, cuya tumba es un sitio apreciado por los amantes— ha dado nombre a una de las más criminales de estas bandas de terroristas, la Lashkar-i Jhangvi.

En todo Pakistán, la dedicación al ideal de un islam *shari'a* protegido por el Estado no dejó lugar para la tolerancia del error popular. La tendencia *barelwi* del islam sunita, enraizada en los santuarios, se puso a la defensiva conforme los *tehriks*, de la tendencia rival, los *deobandi* —que pretendían trasladarse al territorio *barelwi*—, brotaron en los pueblos de Panjab. Un renovado espíritu de ortodoxia floreció en las ciudades universitarias. En la Universidad de Karachi, a principios de la década de los noventa, un profesor me dijo: “Ningún estudiante del islam hoy en día estaría interesado en estudiar el sufismo”. Los estudiantes de las ciudades reiteraron su desprecio por los *pirs*. Esto fue, en parte, incomprensión: tal como, en una próspera economía de bienestar que se desmantela en aras del libre mercado, como en Australia, nadie “entiende” el sindicalismo.

Los peligros para el islam popular de este nuevo espíritu de incomprensión se percibieron muy pronto. Un destacado ejemplo es el que

ofrece Malik.²⁵ En 1980 “se estableció una nueva institución en [...] el Departamento Auqaf [...] para realizar estudios sobre los sufíes y el misticismo”. El doctor Yusuf Guraya, nombrado presidente en 1982, era un autor con obra publicada y cuyas opiniones eran conocidas. Para Guraya, “el culto del santuario representaba el carácter feudal del país y la correspondiente explotación de la gente y su alienación respecto del verdadero islam”. En respuesta a su nombramiento, los *barelwi* se adhirieron al santuario de Data Saheb en Lahore, entraron en conflicto con los *Deobandi* y exigieron —con éxito— la destitución del presidente. El propio Malik muestra simpatía por el presidente destituido. Es cierto que su opinión respecto de lo que constituye “el verdadero islam” estaba ampliamente extendida en Pakistán mucho antes de 1982 y que no hay nada nuevo, o incluso escandaloso, en la opinión como tal. La única peculiaridad novedosa—y es esta peculiaridad la que constituyó el acontecimiento— es la intensificada perceptibilidad de los fieles en los santuarios (aquí, los manifestantes *barelwies*) ante la institucionalización de esa opinión en circunstancias de cambios acelerados. Al describir a los *barelwies* como agresores, Malik pasa por alto el cambio que estaban presenciando en el país en general: la dotación de nuevas instituciones para la definición del islam y la voluntad (y los medios financieros) para utilizarlas. Llama la atención que el gobierno como tal no tuviera ningún papel en este acontecimiento. La marea avanzaba en cierta dirección. Zia ul-Haq y sus consejeros no vieron ninguna razón para oponerse a los santuarios, pero para entonces la corriente era incontenible y el genio estaba afuera. Las consecuencias ya no estaban en sus manos.

7

La expresión “aculturación para la modernidad”, tomada de Dumont, se aplica bien a la experiencia de transformación que Atatürk legó al pueblo de Turquía. Nuestro modelo es aquí el de la proclamación hecha por un líder militar, de una moderna identidad nacional para un pueblo del que se espera que renazca con ella, abdicando de otra que había sido la suya desde un principio. La palabra “modernidad” alude no a un contenido determinado o a una meta específica (pues éstos pueden variar), sino a la adopción de nuevos valores que son distintivos, ante todo, para

²⁵ Malik, *Colonialization of Islam*, pp. 68-69.

la retórica de su justificación y para el efecto que generan. Los obstructores de la modernidad —ya apasionados, ya desconcertados— están siempre equivocados.

He expresado que el general Zia ul-Haq, en Pakistán, impuso a su país una clase de islam que él, en cuanto administrador en jefe de la Ley Marcial, no podía llevar a efecto sin contradicciones, pero otros buscaron hacerlo en su lugar. La caída del sha de Irán, la invasión soviética a Afganistán, y la buena voluntad y la motivada ceguera de consejeros saudíes y estadounidenses, respectivamente, inspiraron al general Zia una forma de proceder cuyos efectos le sobreviven y han hecho de Pakistán un país en que la cultura tradicional islámica de la mayoría se ha mantenido en Estado de sitio. Zia no tenía nada que se pareciera a la audacia de Ataturk. Su intención no era repudiar el islam popular. Pero la lógica de la modernidad que anhelaba —que se sirvió de elementos que tenían sólo unos cuantos seguidores en todo el país, pero que habían estado listos desde el momento en que Pakistán se proclamó nación de musulmanes— ha llevado a una ofensiva civil de lenta propagación, de sujetos apasionadamente motivados dondequiera que la tradición, la herejía o la anomalía oponen su resistencia; una ofensiva perseguida con violencia, de ser necesario, con el Estado o sin él.

¿Fue Zia, entonces, una especie de Ataturk ofuscado?, ¿un Ataturk por default? Ni siquiera era un laicista. Su logro se aproxima más de cerca, no obstante, al modelo de Ataturk de lo que lo hacen los logros más cautelosos de las élites seculares de otras naciones que aspiran a tomar “sólo las cosas buenas” de la modernidad, dejando intacta la cultura de las masas. Esta aspiración puede no realizarse nunca. Es sencillamente imposible agregar modernidad a lo que ya estaba. La originalidad de Ataturk está en su más o menos perspicaz determinación de pagar el costo íntegro de una sustitución. El general Zia no tuvo semejante visión. Medio atropellado por las circunstancias, presa de pánico por el ejemplo de Irán, buscó imponer desde arriba —y Dios le dio poderosos aliados!— una identidad musulmana radical para Pakistán. La trágica ironía de este ejemplo es que su proyecto tuvo éxito. Pakistán fue transformado. Un islam sustituto se impuso a un país ya musulmán que nunca rezó por ello, y todo esto por la causa de una modernidad que es por completo diferente de la de W.W. Rostow y David McLelland (ideólogos de la década de 1960). He aquí, pues, una modernidad distintiva que no presagia una *Pax Americana*. Mucho más que en Turquía, el propio islam ha sido herido con esta sustitución.

TERCERA PARTE
CULTURAS CRÍTICAS

10. MADURACIÓN CON LA TIERRA

Madurez y modernidad en el sur de India

Anand Pandian

A partir de la Ilustración europea, la modernidad se ha asociado ampliamente con la consecución de la madurez. Kant hizo en 1784, por ejemplo, una famosa descripción de la Ilustración como un surgimiento desde la condición de una “inmadurez autoimpuesta”, es decir, de una “incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de otro”.¹ Ha quedado claro, hoy en día, que esta imagen de una posible madurez debe ser muy bien revisada para explicar las condiciones específicas de la modernidad colonial y poscolonial. Los súbditos coloniales en el sur de Asia —y en otras partes— encontraron la perspectiva de semejante libertad a la sombra de la autoridad despótica. Considerados, en general, infantiles en su naturaleza esencial, los súbditos coloniales forcejearon con insistentes relaciones de guía, que se tomaron por imprescindibles para la posibilidad misma de su desarrollo. Su capacidad para este desarrollo en dichas condiciones se juzgó explícita e implícitamente frente a la autoridad de estándares universales de madurez, en relación con los cuales la particular inmaturidad de su carácter y sus costumbres podría evaluarse y quizá superarse. La imagen de desarrollo en que el colonialismo occidental participó ha dependido, por consiguiente, de la comprensión de la propia historia como el trayecto

¹ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, en *Perpetual Peace and Other Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1983, p. 41. David Owen traza el linaje de la reflexión filosófica poskantiana sobre la madurez a través de la obra de Nietzsche, Weber y Foucault en su *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Londres, Routledge, 1994. La cuestión de la madurez para estos pensadores —escribe— concierne a “la relación entre la posibilidad de autonomía en la cultura moderna y la realización de esta posibilidad” (p. 216).

general del progreso hacia la perfección.² Dondequiera que se haya establecido, la asociación de la modernidad con la madurez se ha apoyado en la imagen de la historia como una trayectoria universal de trascendencia gradual.

En una serie de conferencias que impartió en 2000, Ranajit Guha exploró los límites de esta imagen de la historia universal como una “Historia universal” en el sentido ideado por Hegel, es decir, de la historia como la materialización de una razón o un “espíritu” universal.³ Guha atrae la atención hacia la calidad providencial de esta Historia universal: su libertad respecto de la arbitrariedad, el azar o la contingencia. Si bien la realización del espíritu puede parecer, así, análoga a la realización del potencial que entraña una semilla o un germen, Guha subraya que para Hegel la historia representa un orden o principio de desarrollo distinto del de la naturaleza. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel distingue el carácter cíclico del cambio natural —“en la naturaleza no hay nada nuevo bajo el sol”, escribió—, de la producción lineal y progresiva característica de las formas más novedosas y elevadas del mundo del espíritu; el desarrollo propiamente histórico de estas formas, mediado por la lucha por la autoconciencia. Hegel inviste esta distinción estructural de una realidad más concreta —señala Guha— mediante la elaboración de estadios históricos. Los estadios de la “Historia universal” pueden distinguirse de la “Prehistoria” por su evidente falta de “inmersión en la naturaleza” y el grado en que afirman la libertad, condiciones de las que la aparición empírica de los estadios da testimonio. Desde esta posición de superioridad, el Oriente parece particularmente atrapado en un estadio de “infancia espiritual”, y China e India, excluidas de la Historia universal porque “no han madurado plenamente su condición de Estado”.⁴ Una aparente ausencia de madurez en la forma de la libertad autoconsciente se transfiere

² El “progreso” mismo se convirtió en un término singular y colectivo en el siglo XVIII; como Reinhart Koselleck lo comenta, un nombre para el horizonte universal de posibilidades hacia el que toda la humanidad puede desarrollarse en las condiciones adecuadas. Véase “‘Progress’ and ‘decline’: An appendix to the history of two concepts”, en *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 218-235.

³ Véase en especial su ensayo “The prose of history, or The invention of world-history”, en *History at the Limit of World-History*, Nueva York, Columbia University Press, 2002, pp. 24-47.

⁴ Guha, *History at the Limit*, pp. 36, 39.

finalmente —según Guha— al terreno filosófico para el “derecho a la conquista”.⁵

Guha explora el límite de dicha historia buscando abordarla y pensarla desde ambos lados: tanto desde dentro como desde fuera de los contornos de su universalidad. Apelando a la historiografía para que se libere de sus “anteojeras pro estatismo”, Guha dirige la atención “al pasado como una historia del ser humano en el mundo cotidiano”.⁶ Guha identifica esta vida cotidiana del pasado en la “historicidad” del presente y encuentra evidencias de su presencia en diversas tradiciones vernáculas. Propone, en particular, que podemos encontrar dicha calidad en actuación en las reflexiones de Tagore respecto de la historia de la infancia de su propio impulso poético, que se detiene insistentemente en incidentes imprevistos tales como el atisbo del rocío en un campo de cocoteros al amanecer, la vista de un cúmulo de nubes azul oscuro o la imagen de una vaca lamiendo el cuerpo de un burro. Vincular dichos encuentros con el mundo de la naturaleza habitada —insinúa Guha— nos puede llevar “a volver a ver la vida a fin de recuperar la historicidad de lo que es humilde y habitual”.⁷ Lo hacen dando testimonio “del estado incipiente de la pura posibilidad”, de “una tendencia que no sabe a dónde va”.⁸

A Guha le preocupa aquí la relación entre dichos acontecimientos ordinarios en el mundo de la experiencia y la maduración histórica del ser de Tagore en cuanto poeta. Yo sostendría, sin embargo, que podemos tratar esta distinción entre la historia universal y una historicidad más tangible y vívida como una manera de plantear preguntas más amplias sobre la madurez y la modernidad como tal. ¿Cómo pensar en la perspectiva de la madurez en las modernas condiciones de la vida sin referir de regreso esta perspectiva exclusivamente ya sea a la inevitabilidad de la recurrencia natural, ya a la necesidad de una orientación deliberada? ¿Cómo podemos restituirle a la maduración el accidente del encuentro y mantener, al mismo tiempo, el compromiso de procesar que la maduración implica? ¿Debemos oponer la posibilidad de una autonomía madura a las determinaciones de carácter natural, o hay alguna manera de encontrar fundamento para una clase de libertad diferente en el puro

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷ *Ibid.*, 94.

⁸ *Ibid.*, pp. 78-79.

estado incipiente de la vida natural? ¿Cómo reconciliar los horizontes colectivos de la intervención deliberada y la acción intencional que actúa en las prácticas modernas de desarrollo, con la fuerza y la tendencia de los procesos inmanentes de cambio en curso? ¿Y podemos encontrar a través de dichos desarrollos la manera de concebir una madurez poscolonial no como la consecución de una forma ya perfeccionada en otra parte ni como el fracaso de dicha realización?⁹

Un lenguaje orgánico de crecimiento y maduración impregna el discurso del desarrollo. David Ludden comenta: “El éxito de las políticas que promueven el desarrollo puede evaluarse y pueden prescribirse los pasos para promover el crecimiento económico, como un biólogo o un médico podrían prescribir un régimen para incrementar la salud y la maduración de las células o las personas”.¹⁰ Este ensayo busca investir dicho lenguaje de desarrollo natural y orgánico —que es, hay que admitirlo, tanto penetrante como problemático— de un margen crítico. Yo sostengo que la imagen de la *maduración* en particular puede otorgarnos una manera de concebir efectivamente la alteridad de la maduración en las condiciones poscoloniales, en la medida en que interpretemos esta imagen a contrapelo de una naturalización convencional.¹¹ La “maduración” lleva el desarrollo tanto del sujeto como de la naturaleza —o tanto del ser como del paisaje— a un marco común. Podemos servirnos de la maduración para investir ambos dominios de un elemento esencial de azar y contingencia, en la medida en que este proceso pueda entenderse como consecuencia del cultivo de empeños de diversos tipos. Este lenguaje también destaca la convergencia de múltiples historias y prácticas de madurez en el presente poscolonial, y las formas singulares de vida que pueden perseguirse en estos intersticios.

A continuación doy cuerpo a estos planteamientos bosquejando tres proyectos de maduración traslapados —sus trayectorias, sus límites y sus

⁹ Este último problema fue planteado con gran agudeza por Dipesh Chakrabarty en “Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for ‘indian’ pasts?”, *Representations*, núm. 37, 1992, pp. 1-26.

¹⁰ David Ludden, “India’s development regime”, en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, 247 p.

¹¹ Sobre las implicaciones políticas y conceptuales de concebir a la “naturaleza” como algo diferente del fundamento para una “naturalización” o esencialización de las condiciones dadas, véase Donald Moore, Anand Pandian y Jake Kosek, “The cultural politics of race and nature: Terrains of power and practice”, en Moore, Kosek y Pandian (eds.), *Race, Nature, and the Politics of Difference*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 1-70.

desplazamientos—, en el sur de la India rural. Cada uno de ellos encuentra expresión en un terreno único de transformación natural y cultural: el medio agrario del valle de Cumbum en el sur de Tamil Nadu.¹² Me encontré, en el curso de un extenso trabajo de campo allí, con que éste era, de hecho, un paisaje de franco estado incipiente tal que —como lo propusieron mis interlocutores— “incluso las torres de los templos se convierten en un montón de basura” por la sola fuerza de la contingencia natural. ¿Qué tipo de madurez podría sustentar una tierra semejante?

Una pequeña edificación en el campus irregular del gobierno del distrito de Madurai, en el sur de Tamil Nadu, alberga la oficina del representante del Colector Especial de Distrito (Rehabilitación de los *kallar*): quizás el único alto funcionario de la India independiente encargado explícitamente del bienestar y el progreso de una sola casta hindú. La oficina es un legado de la Ley de Tribus Criminales de 1911, y su alistamiento en la vigilancia colonial de la gente de la casta *piramalai kallar* en cientos de poblaciones en la árida campiña del oeste de Madurai. Acusados de constante robo de ganado, extorsiones y asaltos en carreteras, por los funcionarios británicos a lo largo del siglo XIX, la casta entera fue declarada “tribu criminal” en 1918. Durante casi treinta años se mantuvo el registro de las huellas dactilares de todos los hombres *piramalai kallar*, a quienes se prohibió que salieran de sus poblaciones por ningún motivo sin un permiso por escrito: medidas radicales que se complementaron con una gran cantidad de medidas experimentales en la “Rehabilitación de los *kallar*” —escolaridad obligatoria, concesiones de tierra, cooperativas y centros de capacitación rurales, préstamos laborales y otras formas de crédito rural—. Estos diversos instrumentos se aplicaron la realización de un proyecto oficial de madurez expresado repetidamente en los anales del Estado a partir de los últimos años del siglo XIX: “*desenganchar* a las tribus criminales de los distritos sureños [de la presidencia de Madrás] de sus hábitos depredadores”.¹³

“La mejor —y quizás la única— manera de rehabilitar a los *kallar* es concediéndoles propiedades”, insistió un alto funcionario de la presi-

¹² Muchos de los planteamientos que siguen se desarrollan más extensamente en mi libro *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*, Durham, Duke University Press, 2009.

¹³ Board of Land Revenue, Board's Proceedings (Misc), núm. 33 (6), enero de 1896, Tamil Nadu State Archives (TNSA). Las cursivas son más.

dencia de Madrás en 1910.¹⁴ En los años siguientes, muchos observadores oficiales describieron la difícil situación de los *kallar* como un problema agrario, tomaron la aridez de su paisaje nativo como la “causa primordial” de la criminalidad y propusieron numerosas estrategias agrarias de pedagogía moral para responder a esta característica natural. En 1915, un terreno del gobierno de unas 500 hectáreas situado en la cabecera del valle de Cumbum —que rodea el pueblecito de Kullappa Gounden Patti— se consideró apropiado como asentamiento agrícola reformativo para familias *kallar*, que habría de administrar un miembro de la Misión Americana de Madura. E.P. Holton, hombre muy apreciado que supervisó esta empresa entre 1917 y 1918, se describía a sí mismo como un “hermano mayor” que trabajaba para librar a sus protegidos de “la mezquindad, la holgazanería y el constante peligro de precipitarse en la mendicidad”.¹⁵ Vio en la agricultura la posibilidad de “un mejor nivel de vida para aquellos que estén dispuestos a trabajar por ello, es decir, en el desarrollo del carácter”.¹⁶ El Departamento de Agricultura lo animó a cultivar su propia parcela como objeto didáctico para los colonos *kallar* y como “modelo que los demás puedan copiar” en las tierras que se les concedieron.¹⁷

Las huellas físicas del Asentamiento Voluntario *kallar* en el paisaje de Cumbum son hoy ya muy escasas. Una virulenta epidemia de paludismo obligó al cierre anticipado del proyecto en 1919; los agentes policíacos fueron retirados de su campamento local, dejando atrás a los 19 convictos *kallar* y a sus familiares, a quienes se había llevado para que se establecieran en el lugar. Narraciones retrospectivas en Kullappa Gounden Patti sugieren que casi ninguna de las tierras que se asignaron entonces a estos colonos sigue en manos de sus descendientes. “No tenían la madurez para despejar la tierra que se les había dado”, me dijo una noche el nieto de un colono —él mismo jefe de la policía en la estación local—. “Beber, ser pependencieros... Sembraban sólo un poco de maíz y tomaban lo que salía.”

¹⁴ Note by Cardew, 7 de agosto de 1910, G.O. núm. 2683 Revenue, 15 de agosto de 1910, TNSA.

¹⁵ E.P. Holton to Friends, 21 de octubre de 1918, y E.P. Holton to W.E. Strong, 6 de julio de 1918, ABC 16.1.9, vol. 22, American Board of Commissioners for Foreign Missions Records (hereafter ABC), Houghton Library, Harvard University (HLH).

¹⁶ E.P. and G.S. Holton to Friends, 29 de mayo de 1905, ABC 16.1.9, vol. 17, HLH.

¹⁷ Short note on the Kallar Settlement, G.O. núm. 2092 Home (Judicial), 12 de septiembre de 1918, TNSA.

En unos cuantos años, las autoridades locales repartieron las tierras que antes se habían reservado para estos colonos *kallar* entre cientos de otras familias *kallar* y *dalits* que habitaban la región. Se fundaron escuelas de rehabilitación de los *kallar* en Kullappa Gounden Patti y en cientos de otras poblaciones, de acuerdo con una renovada estrategia estatal para la maduración moral, que se adoptó a raíz del colapso del asentamiento agrícola. Los convictos *kallar* habían llamado en broma “escuelas” a las prisiones de distrito a principios del siglo XX, como informó E.P. Holton en una de sus cartas sobre la “casta de ladrones” dirigida a sus amigos estadounidenses.¹⁸ Hoy, sin embargo, las escuelas obligatorias de la era colonial son las que recuerdan como “cárceles” los descendientes de sus protegidos *kallar*, algunos de los cuales describen que de niños les tiraban piedras a sus maestros de otros tiempos y corrían a esconderse entre los campos de cacahuate.

La derogación de la Ley de Tribus Criminales en 1947 condujo a la consiguiente suspensión de todas las medidas de reforma *kallar*, a excepción de las 265 escuelas de gobierno que seguían administrándose con el patrocinio de la Rehabilitación de los *kallar*. Estas escuelas pueden encontrarse hoy en día dondequiera que predomine la casta *piramalai kallar*, aunque desde entonces se han abierto a estudiantes de todas las castas. “Estamos cultivando a los niños”, me sugirió una tarde el director Ramaraj, en un inglés contundente, en los pulcros terrenos del campus de la escuela primaria Kullappa Gounden Patti *kallar*. Describió cómo la escuela se propuso hacer de cada estudiante un “hombre de palabra” enseñándoles virtudes tales como la honestidad, la propiedad, el deber y el sacrificio. Cuando nos conocimos, Ramaraj me aseguró que en realidad la educación había transformado a los *kallar* de “bestias salvajes” que robaban, en maestros e ingenieros. “Han madurado”, dijo. Pero más adelante se reclinó sobre su escritorio de acero verde para acercarse a mí y hacer una evaluación más discreta y sarcástica: “No se van reformar nunca”.

“Vamos a hacer de la juventud *kallar* una fina raza de ciudadanos resueltos, útiles y de buena conducta que vivan para —y no de— los demás”, asentó orgullosamente una autoridad local en 1926, mientras el gobernador de Madrás colocaba los cimientos de uno de los internados para niños *kallar*.¹⁹ En parte por la educación impartida en estas escuelas, en las últimas décadas, la casta *piramalai kallar* se ha ganado un

¹⁸ E.P. Holton to Friends, 21 de octubre de 1918, ABC 16.1.9, vol. 22, HLH.

¹⁹ G.O. núm. 966 L, Public Works and Labor, 6 de agosto de 1926, TNSA.

amplio reconocimiento por su prosperidad y su respetabilidad. Al mismo tiempo también se afirma ampliamente, sin embargo, que su recién descubierta riqueza y prominencia dependen de su singular disposición para seguir “caminos torcidos” tales como el contrabando, la extorsión y otros negocios ilícitos. En Kullappa Gounden Patti, dichas sendas han cruzado a menudo de lado a lado las laderas de las reservas forestales del estado que rodean la población, para conseguir maderas finas, bloques de madera de sándalo, animales producto de la caza ilegal e incluso marihuana que se cultiva en los claros del bosque.

A mediados del trabajo de campo realizado en esta población, descubrí que los guardabosques acostumbraban acampar en el poblado para montar redadas e interceptar dichos bienes que se contrabandeaban en las llanuras. Un guardabosques de mediana edad comparó la violencia de semejantes actividades policíacas con los golpes que los padres y los maestros les propinarían necesariamente a los niños: “Un niño criado sin golpes y una cañafistula que se cultiva sin podas no le son útiles a la sociedad”, insistió recurriendo a una imagen proverbial del crecimiento vigilado muy de cerca. Podríamos encontrar aquí un eco contemporáneo del proyecto colonial, pero también debemos recordar que el hurto forestal, al igual que todos los caminos ilícitos, depende enteramente de la connivencia del Estado. La corrupción, en otras palabras, debe entenderse como la maduración de una disposición cultivada.

Un extraño panorama se presenta con una regularidad poco común a lo largo de los áridos altiplanos y los alrededores de las colinas de Tamil Nadu: fila tras fila de jóvenes tecas, larguiruchas y desecadas, se extienden hacia el horizonte; cada uno de los troncos deformes da sustento apenas a un puñado de hojas todavía verdes. Una de estas marchitas alfombras de tecas se extiende sobre más de 52 hectáreas de tierras alguna vez reservadas para el Asentamiento Voluntario *kallar* a principios del siglo XX, sobre un área ondulante que se extiende entre Kullappa Gounden Patti y los bosques de la Reserva de las altas montañas onduladas. Un letrero descolorido y maltrecho colocado contra una cerca de alambre de púas anuncia en inglés a los dueños de esta propiedad: “V G P EVER GREEN PLANTATION (LTD)”. La empresa se extinguió; unos cuantos vigilantes que habían sido contratados en el pasado en la aldea se habían adueñado del terreno. Los intercepté en un recorrido de inspección por el área, ya entrada la tarde, un día del año 2002.

Al pasar entre las espinosas columnas de las tecas, el guardia Rajendran iba golpeando al azar un tronco aquí, otro allá, para botar los desmoronadizos residuos rojos de las termitas. E iba señalando los árboles jóvenes que ellos mismos habían podado, y algunos boquetes en las cercas de alambre de púas que habían bloqueado con ramas de espino. “Hay que dejar que crezcan los árboles”, dijo. Era su tercera visita a la plantación ese día. “La tierra es para nosotros, los dueños no van a venir. Pertenece sólo a quienes la cuidan”, dijo Chinna Thevar antes de silbar en señal de advertencia a una pandilla de jóvenes que divisó en la distancia. Concluyendo que los muchachos sólo querían robarse mangos de una huerta cercana, volvieron su atención a mí y a mis preguntas sobre el destino de una audaz y trágica empresa que transformó el paisaje de ésta y de cientos de poblaciones indias más a finales del siglo XX.

Lustrosas invitaciones para invertir en proyectos corporativos de plantaciones de madera y de fruta inundaron la prensa vernácula y la inglesa a mediados de la década de 1990. En unos cuantos años brotaron miles de empresas para atraer alrededor de dos mil millones de dólares en capital de inversión de los ahorros de cientos de miles de familias, dispersas a lo largo y ancho de la India urbana y más allá.²⁰ Las empresas emplearon estos fondos para adquirir enormes superficies de tierra rural, por lo general terrenos en los altiplanos próximos a las faldas de las colinas y las orillas de los bosques: secas, en barbecho y baratas en el mercado. La publicidad impresa contenía tablas y testimonios pormenorizados que prometían a los inversionistas potenciales tanto tasas de retorno espectaculares como la certeza del ascenso familiar mediante el manejo científico de los dones naturales. Así, un testimonio de Golden Forests (India) Limited proponía, por ejemplo, “INVIERTA CON UNA ORGANIZACIÓN QUE GARANTIZA ‘MADUREZ’”. Para 1999 estas promesas de maduración natural, fiscal y familiar se habían esfumado. Diversas declaraciones en los periódicos acusaban a las compañías de las plantaciones de corrupción generalizada e insolvencia financiera. La Comisión de Valores e Intercambio de India (CVII) intervino y congeló los activos de muchas compañías y les prohibió solicitar nuevos depósitos sin

²⁰ Véase George Mathew, “Lost in the forest of deception”, *Indian Express*, 16 de febrero de 1998. Estas compañías capitalizaron el auge de los mercados de fruta nacionales y de exportación, los incentivos del gobierno para la horticultura y el desarrollo de yermos y un discurso público permanente sobre la deforestación que prestó a los árboles la sólida garantía de un valor a la alza.

una legítima calificación crediticia. La publicidad desapareció, y un sinnúmero de oficinas cerraron sus puertas a los desafortunados inversionistas. La “burbuja de las plantaciones” había estallado.²¹

La VGP Evergreen Plantations fue sólo una de estas compañías. Inaugurada en 1994 con el patrocinio del magnate minorista de Chennai, V.G. Panneerdas, la compañía convenció a 8 000 ciudadanos de comprar pequeñas parcelas en una de sus cuatro plantaciones de tecas recién establecidas en varios terrenos en el área rural de Tamil Nadu, incluyendo esta plantación en las afueras de Kullappa Gounden Patti. La publicidad de la VGP representaba el crecimiento arbóreo como una fuente de valor segura y a la alza, vinculando troncos, dinero y niños en un entramado común de maduración orgánica. Una noticia tamil de 1995 publicada en *India Today*, por ejemplo, muestra a un joven con gafas y una camiseta polo a rayas sonriéndole a la pequeña —armada de un estetoscopio— a la que tiene en brazos. “Para hacer de su querida hija una gran médica en el futuro, piense y actúe hoy mismo”, recomienda el encabezado. Abajo de la imagen había una tabla que prometía la conversión de 15 500 rupias en 600 000 en un lapso de veinte años.²² La inversión estaba prevista para alcanzar su vencimiento en la coyuntura precisa en que el futuro de un niño tendría que asegurarse con el mayor gasto educativo o conyugal. Esbozada más abajo, la tabla descriptiva mostraba el crecimiento geométrico que garantizaría estos desarrollos: el contorno de tres tecas cuyas cimas prestaban puntos a una línea recta imaginaria que se dirigía hacia arriba y hacia afuera a 30 grados (entra figura 10.1).

“Sólo si cree usted en el futuro puede despertar a la vida”, propuso una mañana el gerente de la Plantación Evergreen, Padmanabhan, en la sede de la empresa en Chennai, para describir cómo el mismo propietario “surgió de un estrato oprimido”. Padmanabhan insistió en la “confiabilidad técnica” del proyecto de la plantación, e identificó la teca como un “árbol con valor comercial” que se había cultivado aquí con “tecnología agrícola de punta”. El decano emérito de la Universidad Agrícola de Nadu del Tamil a quien la VGP había contratado para dirigir dicho uso era mucho menos optimista respecto de las posibilidades de que sus plantaciones maduraran a tiempo. Si bien podía predecir, en cuanto científico experimental, el “potencial genético expresado en la

²¹ “Plantation bubble”, *Indian Express*, 29 de enero de 1999.

²² *India Today*, edición en tamil, 21 de julio al 5 de agosto de 1995.

naturaleza”, el crecimiento real de los árboles de la plantación dependía de los caprichos de las condiciones del campo, de las vicisitudes de la administración local de los cultivos y de la estrategia global de mercadotecnia de la empresa. “Nosotros sólo estamos plantando; plantando y administrando los árboles —me dijo el decano Arumugam—; no sabemos cómo se están vendiendo a los clientes.” Para 1999, la CVII le prohibió, de hecho, a la VGP captar más inversiones y la empresa se vio obligada a suspender el desarrollo de las plantaciones y a arreglárselas para compensar a sus cientos de inversionistas. A pesar de las transformaciones prometidas, “la tierra es lo que era, la población es lo que era”, comentó Arumugam.

En la población de Kullappa Gounden Patti, un proverbio tamil expresado a veces por los hombres y las mujeres mayores presenta un interesante contrapunto frente a las imágenes publicitarias de la VGP de un desarrollo tanto natural como personal. *Maram murrināl vairam, manitan murrināl putti [buddhi]*; el refrán dice: “Si un árbol madura, corazón del árbol; si un hombre madura, juicio”. Este proverbio compara la estabilidad de un árbol maduro y endurecido ante vientos y tormentas con la estabilidad de la vida de deseo de un ser humano maduro. La madurez se identifica aquí con virtudes tales como la moderación y la deliberación, como se ejercen respecto al cuerpo y sus deseos sensuales. Desde esta perspectiva, el fracaso de la plantación de la VGP en la población del altiplano es visto como una cuestión de fracaso personal más que como un ejemplo del engaño de una compañía. “Muchacho ratero”, dijeron los vigilantes locales de la VGP y otras personas aquí del joven gerente de la compañía que se había hecho cargo del terreno. Describieron cómo había sucumbido a los placeres del brandy, a los cigarros caros y a la prostitución, revendiendo partes y piezas de la infraestructura de la plantación —postes de piedra, carretes de alambre de púas, válvulas, tubos de riego por goteo e incluso títulos de propiedad de la tierra— para satisfacer sus necesidades cuando el pago de su salario se demoró. El cuerpo del gerente Suresh Kumar fue hallado en la choza del guardia de la plantación una mañana de 2002, horas después de que, al parecer, se quitara la vida. En medio de las jóvenes tecas reseca, por lo menos un árbol próximo a la choza parecía haber dado un fruto extraño: una pequeña bolsa de bolitas de masa dulces fritas, que estuvo varios días colgada de una de las escasas ramas hasta que un grupo de mujeres asustadas obligaron a un vigilante a arrojarla fuera de ahí.

Para los agricultores del valle de Cumbum no hay gran diferencia entre la maduración de los cultivos y la crianza de los niños. Una mañana en el árido altiplano, justo al sur de la plantación de la VGP, me topé por casualidad con el agricultor Sekhar, quien esparcía semillas de frijol sobre las largas filas rojas de los campos recién arados. Me explicó cómo estas plantas iban a necesitar agua de lluvia para sobrevivir, de la misma manera que los niños necesitaban leche. Y las etapas previstas de su crecimiento —comentó— eran semejantes a las de la vida de una mujer: de la niñez a la juventud —la pubertad misma entre las niñas se conoce en el tamil coloquial como “florecimiento”— y enseguida a la etapa de fructificación y cosecha. Igual que la mayoría de la gente de la región, describía ese crecimiento hacia la madurez como un proceso de llegada al *pakuvam*: un término tamil derivado del sánscrito *pakva* —cocinado, maduro, refinado o perfeccionado—. ²³ En el caso de los cultivos, como en el de los niños, la madurez era cuestión no sólo de un estado por alcanzar, sino también de la idoneidad o aptitud de las condiciones en que dicha madurez habría de lograrse. La maduración de los niños dependía de la madurez de sus padres, condición que de ningún modo podía darse por sentada en un entorno de incertidumbre moral. Y la maduración de los cultivos, de nuevo por analogía, dependía de las condiciones del suelo en que se hubieran sembrado.

Una fría mañana, en otra expedición a estos áridos campos del altiplano unos meses después, el agricultor Vairam Pandian me saludó con las siguientes palabras: “Un buen *pakuvam*”. No estaba hablando de una cosecha —de hecho, esa mañana estaba supervisando el movimiento de un tractor sobre poco más de una hectárea de tierra todavía sin cultivar, en barbecho—, sino del suelo sobre el que esta máquina estaba trabajando. Pandian estaba complacido: una semana después de que cayeran fuertes lluvias era un buen momento para arar la tierra. Labrar muy pronto después de las lluvias implicaba lidiar con gruesos bloques de materia arcillosa, pero esperar demasiado era arriesgarse a un incon-

²³ Los Vedas emplean el término *pak* en sentido figurado para evocar la maduración, el crecimiento o el perfeccionamiento de la sustancia. En las tradiciones rituales del brahmanismo védico, el deber del brahmán es “cocinar” el mundo mediante el sacrificio, dice Charles Malamoud en *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, Delhi, Oxford University Press, 1996. El planteamiento también se aplica a la individualidad del sacrificador —propone: a los rituales de consagración, es decir, someter al ser del sacrificador a un proceso de cocción a través de la alquimia del calor.

veniente endurecimiento. Se puso en cuclillas para tomar un puñado de tierra y mostrarme cómo se desmoronaba suavemente entre sus dedos; me explicó que esta suavidad en la consistencia se lograba sólo si la tierra se labraba en el momento correcto. El tipo de crecimiento o madurez que estaba en juego aquí era, por consiguiente, cuestión tanto de un comportamiento adecuado como de una coincidencia fortuita: tenía que ver con la “presteza” para actuar apropiadamente, así como con los “favores de la naturaleza” que harían dichos actos oportunos y efectivos. Esta vez, la cuñada de Pandian le había prestado la víspera parte de su salario para que se pudiera rentar el tractor en el momento justo —“lábrala de acuerdo con su *pakkuvam*”, le había dicho ella. Pero otras veces —me explicó— la madurez era más claramente una cuestión de propensión madurada. ¿Tenía una joven el *pakkuvam* para juzgar cuándo arrancar los frijoles que maduraban en un tallo? ¿O tenía un joven la disciplina para ganar el sustento y mantener a su propia familia?

Según ocurría, los jóvenes eran ridiculizados colectivamente por los mayores en la aldea como “compañeros huecos” incapaces de distinguir entre el placer del ocio y la vocación fructífera. Cuando el Club de la Juventud de Kullappa Gounden Patti decidió presentar candidatos para las elecciones *panchayat* de 2001 de la población, la *pakkuvam* o madurez fue, por consiguiente, un tema necesario de intensa discusión entre estos jóvenes. En una reunión convocada para sondear candidatos para la siguiente eliminación, uno de los jóvenes líderes de la organización evocó una imagen proverbial de inmadurez para enfrentar este problema. “Se dice que ‘un cultivo sembrado por niños pequeños no llega a la casa’”, les recordó Muthukumar a los presentes, haciendo hincapié en la necesidad de cuidados firmes, más que de un apremio poco confiable. Estas palabras proverbiales, a las que esa misma noche hizo eco otro joven llamado Jegadisan, habrán tenido algún sentido tangible para la mayoría de los jóvenes que asistieron a la reunión: muchos trabajaban como jornaleros en los viñedos del valle mientras sus solicitudes de empleo asalariado seguían pendientes. Y la sugerencia parece haber funcionado, pues el Club de la Juventud logró ganar dos cargos públicos en las elecciones de ese año, y negociar incluso el puesto de vicepresidente de la población.

Muthukumar y Jegadisan, como la mayoría de los jóvenes que asistieron esa noche a la reunión del Club de la Juventud, y los agricultores de edad media ya mencionados, Vairam Pandian y Sekhar, pertenecían a

la casta *piramalai kallar*, y uno podía identificar en su preocupación común por la madurez un eco de las estrategias coloniales que les fueron impuestas a sus predecesores. Sin embargo, no podemos dar aquí tan fácilmente un salto para concluir que nos enfrentamos ni más ni menos que a una imprevista reverberación de la pedagogía moral colonial, por muy poderosa que ésta haya podido ser. Su lenguaje de *pakkuvam* delata también una deuda con las tradiciones religiosas del sur de India, y la madurez de la devoción que por siglos se ha promovido en alumnos y devotos. Los relatos populares sobre *pakkuvam* en el valle de Cumbum suelen insistir en la posibilidad de lograr un estado interior de integridad: una concentración firme e inquebrantable de la mente o el corazón en un solo objeto de atención: un recuerdo, el amor o la lucha. Jóvenes *kallar* describían, por ejemplo, su entusiasmo por un amor romántico que fuera maduro y “sincero” en su concentración del pensamiento, la memoria, el deseo y la experiencia sensual en un *locus* de atención —la propia amante—, más que por el abandono sensorial de una indulgencia romántica más “deshonesta” y tortuosa. Podemos incluso discernir una preocupación similar respecto del trabajo en el proverbio que Muthukumar expresó aquella noche en la reunión del Club de la Juventud: la posibilidad de una cosecha que no lograra madurar en un trayecto estable, puesta en riesgo por las inconstantes atenciones de su agricultor.

Aunque la literatura religiosa tamil suele servirse de la imagen de la semilla y el fruto para trazar la trayectoria de un alma que madura, estos textos ponen el acento también en el papel necesario del don divino para devolver a los individuos el fruto de sus obras. De una manera muy semejante, los agricultores y otros ciudadanos rurales del valle de Cumbum subrayan la contingencia esencial de la maduración de la tierra: la sola devoción a las faenas agrarias no basta para asegurar la consecución de sus fines. Aquí, los campesinos suelen describir la agricultura como un juego de azar: se halla sujeta a fuerzas que están más allá de los afanes de los agricultores en lo individual, y es tan impredecible como un billete de lotería, un juego de dados o una partida de cartas; analogías que pueden extenderse mucho más. En el cultivo de las cosechas hasta su madurez, como en el cuidado de los niños, en la práctica de la devoción o incluso en la búsqueda de una elección —lo que es también una especie de “agricultura”, según se me dijo—, los frutos de la labor del cultivo dependen del accidente y la contingencia ineludibles. A pesar de las firmes convicciones de la pedagogía agraria colonial, los agricultores del

valle de Cumbum no encuentran hoy en día ninguna garantía de que su trabajo para madurar las plantas asegure su propia maduración moral como personas. Las vicisitudes del desarrollo orgánico alteran toda fe semejante en el progreso estable. La gente también puede madurar a destiempo, como los tallos vegetales en los que encuentran sus dobles: unos, demasiado pronto para dar ningún bien, y otros, demasiado tarde para redimirse.²⁴

Este ensayo sobre el sur de la India moderna ha esbozado tres escenas —quizás incluso parábolas—, relativas a la madurez: sus posibilidades y sus límites, sus historias y su devenir más allá de la muerte, su imprevisibilidad y su apertura cuando se conciben y se ejercen como un curso de transformación orgánica. Estas escenas han presentado, cada una, facetas y preocupaciones distintivas, pero también se han traslapado respecto de sus temas y sus trayectorias, así como en relación con su terreno material de cultivo, maduración y desarrollo. Tomadas en su conjunto, han de considerarse medios para producir y sostener una imagen de la madurez como un determinado crecimiento. Esta imagen es tal que —como lo he planteado— lleva el desarrollo potencial tanto del sujeto como de la naturaleza a un marco común, en vez de considerar que la maduración de uno conlleva una necesaria trascendencia en el otro. También hemos encontrado un recordatorio —en estos diversos ejemplos de madurez, si bien prevista, también condenada— de la ineludible contingencia de la maduración como proceso de desarrollo, y su complicación con situaciones de coincidencia, accidente y azar. La evidencia de madurez —o de su ausencia— no exige ni reconocimiento del logro ni condena del fracaso. En cambio, estos esbozos de los diversos —y muchas veces inesperados— resultados tienen por objeto comunicar la pluralidad esencial del sujeto moderno en las condiciones poscoloniales: su constitución abierta ante los intersticios de horizontes en competencia, de potencial mejoría, desarrollo o transformación.

Con cada uno de estos ejemplos he confrontado, además, un proceso teleológico de cultivo —una campaña de edificación moral personal, un proyecto de rédito financiero y un empeño en labrar el suelo— con un proverbio tamil relativo a la maduración y las condiciones de su

²⁴ Estos planteamientos se desarrollan más extensamente en los capítulos tercero y cuarto de mi libro *Crooked Stalks*.

realización. Estas imágenes proverbiales de los árboles podados y los niños golpeados, de la maduración del corazón del árbol y la madurez de juicio, de agricultores inmaduros y cosechas que no llegan a la casa, pueden verse, todas y cada una, como afirmaciones de una verdad natural: volver a la permanencia de la naturaleza a fin de insistir en la firmeza de determinados tipos de declaraciones culturales. Quiero proponer, sin embargo, que de cada uno de estos proverbios puede considerarse que tiene su propia historicidad, su propia apertura para mediar una posible madurez. “Un proverbio —escribió Walter Benjamin— es una ruina que se erige en el lugar de una vieja historia y en la que una moraleja se adhiere a un gesto como la hiedra a una pared.”²⁵ La imagen de la naturaleza que encubre este argumento tiene por objeto recordarnos que semejantes palabras surgen de la tradición de contar historias fundadas en la autoridad viva del consejo.²⁶ El consejo —propone Benjamin— “es menos la respuesta a una pregunta que una propuesta relativa a la continuación de la historia en proceso de desplegarse”.²⁷ Para Benjamin, estas historias no son sólo cuentos populares o de hadas, sino que tratan de la experiencia como tal, tomada como un proceso de despliegue. En este sentido, los proverbios de los que me he servido pueden emplearse para afirmar la historicidad del sujeto de la madurez. Hacen posibles, así, los argumentos sobre el carácter incipiente.

La apertura de las formas incipientes de maduración que he descrito aquí podría dar la impresión de arrebatarlos cualquier fundamento para la fe en su probable realización. Pero debemos recordar que para los ciudadanos rurales del valle de Cumbum, la tierra —como suelo— está ella misma siempre madurando. La maduración no ocurre simplemente para transpirar sobre su faz, sino que es el principio mismo que produce sus profundidades y sus superficies. Los diamantes maduran en la tierra. La propia piedra madura. Y el suelo no logra florecer de manera abrumadora sólo porque los agricultores corten su *sakti*, su fortaleza o su vigor por medio de los cultivos que cosechan de ella. Hay senderos por hallar

²⁵ Walter Benjamin, “The storyteller: Observations on the works of Nikolai Leskov”, en Howard Eiland y Michael W. Jennings (eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 3, 1935-1938*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, 162 p.

²⁶ Sobre el lugar de los proverbios y otros elementos del consejo en las tradiciones morales del sur de India, véase mi artículo “Tradition in fragments: Inherited forms and fractures in the ethics of South India”, *American Ethnologist*, núm. 35, 2008, pp. 466-480.

²⁷ Benjamin, “The storyteller”, pp. 145-146.

entre las formas de maduración que la tierra permite. Algunos no logran florecer y desaparecen —sus pares dicen que sus linajes se han ido a *tarisu* o “barbecho”—. Muchos otros dejan este medio para buscar sus posibilidades en otro lado, y descubren que ser agricultor en este momento no es sino ser un *patti kaattan*, un pueblerino rudimentario o salvaje. Pero hay todavía otros que se quedan y se convierten en agricultores, apostándole a la tierra por un posible fruto. Este ensayo se elaboró con la convicción de que su experiencia —aunque sacudida por las duras pruebas del presente— conlleva lecciones para la modernidad que compartimos. Podemos incluso encontrar cierta resonancia de estas lecciones en terrenos más familiares. Como escribió Henri Bergson a principios del siglo XX, “existir es cambiar; cambiar es madurar, y madurar es seguir creándose uno mismo sin fin”.²⁸

²⁸ Henri Bergson, *Creative Evolution*, Nueva York, Cosimo Classics, 2005, 10 p. Bergson procura aquí extender el potencial del cambio abierto más allá del dominio de los seres conscientes.

11. LOS SENTIDOS MODERNOS

De los seres, los ciudadanos, los nacionales y los sujetos

Véronique Bénéï

¿Qué es la modernidad? ¿Cuándo y dónde empieza? ¿Qué clase de “promesa para el futuro” nos depara? ¿Quién es moderno y quién no lo es? ¿Hemos sido en realidad modernos alguna vez? Estas y muchas otras preguntas sobre esta esquivada noción han nutrido debates interminables en los últimos años. La literatura publicada al respecto, las conferencias dictadas, los cursos impartidos y las tesis que abordan el tema a lo largo y ancho de los continentes han alcanzado proporciones astronómicas. Nuestra *relación* con esta noción ha venido, más que nada, a definir persistentemente nuestra época. Considerada ya posmoderna o incluso “post-posmoderna”, la más reciente tiene la marca indeleble de un discurso sobre este “rapport au temps qui est celui d’une promesse de futur”.¹

Como si también la modernidad fuera el extranjero... en donde no sólo las cosas se hacen de una manera diferente, sino que está para siempre fuera de nuestro alcance.

ANTROPOLOGÍA Y MODERNIDAD²

Los historiadores no han tenido el menor reparo ante el hecho de que la modernidad es un concepto muy impreciso, difícil de situar en sus dimensiones temporales, espaciales y teóricas. Incluso los intelectuales que po-

¹ Jean-François Lyotard, *Signé Malraux* (Conversation with Alain Gérard, <http://www.grep-mp.org/conferences/Parcours-15-16/Malraux.htm>, 1997).

² Tomé prestados algunos elementos de este capítulo de la Introducción y la Conclusión de mi libro, Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

nen un mayor énfasis en el papel de la formación del Estado en el advenimiento del llamado “periodo moderno” siguen estando muy en desacuerdo en cuanto a su datación: cuándo —y no se diga dónde— comienza el estadio sigue siendo un punto discutible. La situación parecería un poco más fácil para los intelectuales que privilegian otros factores de la modernidad, como la decadencia de la religión y el surgimiento del laicismo. A pesar de este predicamento respecto de la datación y la definición, ahora es, no obstante, un hecho aceptado que el concepto de “modernidad” no es prerrogativa exclusiva de “Occidente”. En muchas otras sociedades y culturas, y en otros puntos en el tiempo distintos de los europeos, arbitrariamente universalizados, ha habido grandes momentos de ruptura que han dado lugar a nuevos modos —sociales, artísticos, literarios o políticos— de producir, entender, clasificar y usar el conocimiento.³

Todos estos nuevos modos podrían denominarse “modernos”, a diferencia de lo que los precedió en la *longue durée* local. La dificultad radica siempre, por supuesto, en asegurar que la perspectiva histórica adoptada para prever la *longue durée* sea, por así decirlo, de muy largo alcance. El encuentro colonial y el advenimiento de la modernidad colonial en el sur de Asia es un caso concreto. Por un lado, puede verse en este encuentro una ruptura radical con las estructuras existentes de gobierno social y político. La clase de efectos del Estado descritos por Foucault en relación con Europa también estuvieron en juego en India desde el siglo XIX, si bien de una manera menos totalitaria por razones históricas relativas a la limitada extensión del Raj británico, hecho que a menudo se pasa por alto en los debates sobre asuntos coloniales en India.⁴ Por otro lado, algunos esquemas —en particular lingüísticos y culturales— parecen haberse transferido a la India poscolonial, lo que ha contribuido a la conformación de las formas políticas contemporáneas de la modernidad.⁵ Voy a volver sobre este punto. Por lo pronto, quiero centrar mi atención en el tardío interés de los antropólogos en la noción de modernidad.

³ Shmuel N. Eisenstadt, *Daedalus*, edición especial, *Multiple Modernities*, núm. 129 (1), 2000, pp. 1-29.

⁴ Ian Copland, *The Burden of Empire: Perspectives on Imperialism and Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

⁵ Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press; Delhi, Permanent Black, 2006 (2007).

Toda reflexión antropológica sobre la “modernidad” debe ponderar, evidentemente, la relevancia del concepto para los profesionales de esta disciplina. A primera vista, como se ha señalado,⁶ la noción indica un absolutismo más bien fuera de lugar e insostenible en su aprehensión del cambio social en cualquier sociedad dada: el término promueve implícitamente una dicotomía entre lo “tradicional” o “antiguo” y lo “moderno”, una dicotomía atravesada de cabo a rabo por los trabajos a que dio lugar el precursor volumen de Terence Ranger y Eric Hobsbawm⁷ sobre la “invención de la tradición” hace ya algunas décadas. La tradición no perteneció al pasado; fue más bien un tejido del presente que cobijó muchos proyectos nacionalistas de modernidad. Los antropólogos y los historiadores resultaron ser, por consiguiente, los mejor equipados para explorar y cuestionar el valor relativo y estratégico de este concepto. La mayoría de las veces, no obstante, parecen haberse conformado con rechazar la noción —al principio—, o con adoptarla sin reservas —más recientemente—. El que esta reflexión sobre el ser moderno se haya ligado estrechamente en muchos casos con los procesos coloniales puede explicar la ceguera inicial de esta disciplina, y lo inverso, la ulterior ausencia de distancia crítica respecto del concepto. Permítaseme explicarlo. Los avatares de la modernidad (política) en la forma de Estado-nación poscolonial no se consideraron “auténticos” objetos de estudio sino hasta hace poco.⁸ Como es bien sabido, los antropólogos no brillaron por su apreciación crítica de la situación colonial en particular sino hasta que ésta se hubo convertido precisamente en cosa del pasado o, mejor dicho, en “post”, mientras que los historiadores —del sur de Asia, sobre todo— ya estaban inmersos en ello. Son muchos los factores que tienen que ver con el desdén inicial de los antropólogos hacia la modernidad, y no es propósito de este ensayo retomar la historia intelectual de cómo esta noción adquirió relevancia entre ellos. La obra *Modernity at Large*⁹ de Arjun Appadurai marcó sin duda un hito en la disciplina y sirvió para

⁶ Jonathan Spencer, “Modernism, modernity and modernization”, en Alan Barnard y Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres, Routledge, 1996, pp. 376-379.

⁷ Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁸ Bénéi, *Schooling Passions*.

⁹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

legitimar —ya como punto de referencia, ya como punto de partida— el debate sobre un concepto que antes se había relegado a las demás ciencias sociales. Hoy disfruta de una actualidad que incluso hace diez años era impensable. Los antropólogos se muestran ahora ansiosos de registrar y documentar las declaraciones de sus informantes de “ser modernos”, como si estuvieran quizá comprometidos en un afán colectivo e inconsciente, redentor de la ceguera de las generaciones anteriores ante la realidad del colonialismo. A pesar de toda justificación ética, esto ha convertido a muchos antropólogos en portavoces involuntarios de un discurso que visualiza la modernidad como una realidad incuestionable, tangible y palpable que está “ahí afuera”, en vez de como un relativo constructo ideológico, histórico y social. Así, el potencial heurístico implícito en la apreciación antropológica de la noción de modernidad se ha perdido en la mayoría de nosotros.

Tanto en la antropología como en las demás ciencias sociales, sigue habiendo muchos supuestos y vinculaciones problemáticas relativas a la noción de modernidad como se la considera hoy en día. A pesar de la mayor visibilidad de la crítica de la Ilustración y del énfasis puesto en la pluralidad misma de las “modernidades”, la narrativa centrada en Europa y América sigue siendo en gran medida hegemónica. Como es bien sabido, de acuerdo con esta narrativa se supone que la modernidad se originó en Europa y Estados Unidos,¹⁰ y se introdujo poco a poco en otras partes del mundo. Sus avatares son conocidos por haber incluido el nacionalismo¹¹ y la democracia, así como, más recientemente, la globalización.¹² En términos políticos, la modernidad alude con frecuencia a un grupo de conceptos relacionados con las nuevas formas de gobierno (por ejemplo, la noción de Foucault de *gubernamentalidad*), en que la formación del Estado sigue teniendo, no obstante, un papel predominante. Esto se acompaña del surgimiento de una sociedad civil compuesta de actores sociales y políticos liberados progresivamente de los grilletes de la llamada tradición —léase ataduras étnicas y religiosas, y otras clases de nudos condenables particularistas o comunitarios—, y de

¹⁰ A pesar de que la modernidad japonesa, como se ha documentado muy bien, es tan antigua como su contraparte europea.

¹¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991 (1983).

¹² Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

quienes se espera que actúen de ahí en adelante como individuos racionales. Vinculados a este desarrollo social y político, se generaron nuevos modelos de relaciones de producción por una economía capitalista apoyada en procesos de industrialización cuyo origen se remonta a principios del siglo XVIII. Estos procesos proporcionaron un modelo explicativo para los más empíricos y deterministas de entre nosotros, con la idea de que el desarrollo tecnológico material y tangible debía tener repercusiones particulares en las relaciones sociales. El planteamiento marxista hoy reverbera en el que suele expresarse en torno a la globalización. La “globalización tecnológica” en particular es, en cierto modo, la extensión lógica de los procesos industriales que arrancaron dos siglos atrás. Así, gracias a las redistribuciones tecnológicas posteriores, la modernidad —léase “modernidad europeo-estadounidense”— se ha vuelto accesible tanto para el campesino *uygur* como para el pescador esquimal, el pastor *!kung*, el nómada andino, el empresario italiano o el hombre de negocios japonés, tal como lo expresó hace algunos años un famoso anuncio de un proveedor de servicios de internet en Europa. El que semejante tropo se haya popularizado hasta el punto de convertirse en sentido común es en sí interesante y sin duda invita a una mayor atención de la comunidad antropológica. Por el momento me gustaría comentar, sin embargo, algunas vinculaciones teóricas y disciplinarias de la noción de “modernidad”, ya sea que se tome en singular o en plural.

Lo que me interesa más particularmente tiene tres facetas. En primer lugar, la noción implícita asociada a la modernidad —sobre todo desde la época de la Ilustración—, de un ser unificado que ha sido objeto de fuertes ataques en los tiempos posmodernos. En segundo lugar, el redescubrimiento antropológico de ciertos temas políticos —muy en particular los relacionados con el Estado— ha suscitado un nuevo interés en la producción de la ciudadanía y en la comprensión de que las cuestiones educativas ya no pueden evaluarse sólo en los acontecimientos del ciclo de vida y los ritos de paso, sino también en instituciones estatales como las dedicadas a la escolarización. Esto ha abierto espacios para la reflexión antropológica en el propio terreno de la escuela. En tercer lugar, en dicha reflexión, así como en otros debates sobre los avatares de la modernidad política, la dimensión sensorial asociada a la noción antedicha ha sido con frecuencia más bien implícita, a pesar de que ejerce una importante influencia en la epistemología del conocimiento de hoy. Esto requiere una explicación en el contexto actual.

SERES FRAGMENTADOS,
IDENTIDADES IMPOSIBLES Y NACIONALISMO

Gran parte de la producción antropológica de las últimas décadas ha ocurrido, quiérase o no, bajo el sol de la “deconstrucción”. Los principales conceptos empleados en esta disciplina se han sometido, así, a la correspondiente descomposición, disección, crítica, etc. A raíz del giro deconstructivista, la crítica de un sujeto racional ilustrado que caracteriza supuestamente todos los proyectos de la modernidad política euro-estadounidense —y, por implicación, difusora (véase el comentario anterior), de cualquiera otra—, la modernidad política ocupa el centro del escenario. En consecuencia, se ha puesto énfasis tanto en la importancia del ser en el corazón de todo proyecto colectivo, como en la irrefutable atomización de los individuos. ¿Quién negaría, o más bien, quién se atrevería a cuestionar hoy el carácter fragmentario de todos los proyectos de socialización, ya sean nacionales o de algún otro lado? De igual manera, ¿quién pondría en duda la naturaleza fragmentaria del propio ser? El sujeto posmoderno y poscolonial se ha convertido en un caleidoscopio siempre refractante en una mirada de efímeras posturas de identidad que adopta alternativamente en el mundo. Semejante visión psicodélica sirvió seguramente a un propósito de bienvenida en las últimas décadas. Sigue siendo también una importante salvaguardia para todo estudio de la socialización en el contexto de los procesos de Estado, contra intentos que todavía querrían ver en “El Estado” el monolítico principio y el fin de todos estos proyectos.

Esa constante advertencia contra los riesgos teóricos de la homogeneidad y las identidades hechas y derechas ha dado lugar, sin embargo, a limitaciones al afrontar precisamente las materializaciones empíricas más recientes, aunque efímeras. El libro *Society Against the State*¹³ de Pierre Clastres puede haber contribuido mucho a este escepticismo crítico por haber llamado la atención hacia los riesgos de los intentos del Estado de producir una integridad y una unidad. Hoy en día es como si las lecciones aprendidas de la obra de Clastres se hubieran traducido en una aversión teórica hacia la integridad empírica. Por supuesto, no estoy abogando en favor de un retorno a anticuadas nociones de la persona o

¹³ Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1987.

de la cultura como totalidades definidas e inmutables, si es que éstas jamás existieron.¹⁴ Sostengo que deberíamos reconocer como es debido que —a pesar de que las identidades son siempre imposibles y están en constante flujo— hay proyectos colectivos alrededor de los cuales las identificaciones pueden girar e incluso cristalizarse, a veces poderosamente. Es un hecho que la gente no siempre se une bajo un mismo estandarte con idéntica comprensión de aquello por lo cual se une, o, dado el caso, en contra de lo que se une. Tiene que haber, no obstante, cierto sustento común para que la sola posibilidad de unirse se conciba. Esto es particularmente obvio en el caso de los proyectos nacional(istas) de formación del ser.

Los actores sociales pueden atribuir significados diferentes a sus sentidos de pertenencia a una nación, pueden entender su papel en cuanto ciudadanos de diferentes maneras y tener aspiraciones divergentes, como lo demostré en la relación con el occidente de India en los albores del siglo XXI.¹⁵ El énfasis teórico puesto en la fluidez de las categorías de los actores sociales y sus múltiples posturas no puede agotar ni la exploración conceptual de los procesos del ser y la formación institucional, ni tampoco su capacidad de vivir experiencias en la práctica, y menos aún en relación con el Estado-nación y sus ciudadanos. Pues ya sea que los antropólogos lo reconozcan abiertamente o no, lo que suele surgir de manera importante de su narrativa etnográfica es un sentido de suelo común que une a los actores sociales, ya sea como una veneración al parecer permanente —o efímera— de la herencia cultural o histórica del “glorioso pasado nacional” de estos últimos, ya como su rechazo total. Que esto pueda lograrse en general como una cristalización parcial de las identidades requiere tanto de un reconocimiento como de una exploración por derecho propio. También invita a realizar un estudio comparativo más profundo entre las instituciones formales de los estados-nación, muy en particular las dedicadas a la escolarización, ya sea en el sur de Asia, en “Occidente” o en alguna otra parte. Una de las instituciones del

¹⁴ Para consultar un panorama amplio de la literatura antropológica sobre los “temas del ‘individuo’ y los conceptos de la ‘persona’” en el sur de Asia, véase Saurabh Dube, *Stitchson Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 121-123.

¹⁵ Véronique Bénéï, *Schooling Passions*, op. cit.; Samuel Kaplan, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*, Stanford, Stanford University Press, 2006).

Estado más eficaces que penetran la vida cotidiana y operan a la vez como requisito de su estabilidad y como poderoso medio de integración nacional es, de hecho, la de la educación formal.

LOS SUJETOS EDUCADOS
Y LOS ANTROPÓLOGOS: REDESCUBRIMIENTO DE “LO MODERNO”

Durante mucho tiempo, la antropología política desatendió la educación formal como proceso de control social y reproducción. Mientras tanto, el tema era de interés para los politólogos, los sociólogos, los economistas y los proyectistas para el desarrollo. Éstos pusieron énfasis en la materialización moderna de la educación formal, ya sea analizando el conjunto de sistemas institucionalizados para la producción y la transmisión del conocimiento, ya enfocando los pormenores de los programas y los procesos de la escolarización que apoyan a dichos sistemas. Los sociólogos que trabajaban en la escolarización contribuyeron a la comprensión de la reproducción social de determinados grupos (a saber, la élite y la clase trabajadora) y de los procesos de discriminación (social, racial, étnica, etc.). La antropología, en cambio, tendió a relegar el campo de la educación a sus márgenes, confinándolo a sus departamentos y sus colegios. El cuerpo literario así constituido afectó poco, por consiguiente, la larga tradición de la antropología en las (antiguas) colonias. Generaciones de antropólogos interesados sobre todo en las sociedades no industriales, no encontraron sistemas de educación masiva. E incluso cuando empezaron a encontrarlos, su atracción hacia las áreas “tradicionales” de las culturas —no importa qué tan construidas estuvieran—, siguió siendo más fuerte. Esto se reflejó en que se privilegiara el estudio de las estructuras informales de transmisión de conocimiento y de los procesos de socialización. Los ritos de paso y del ciclo de la vida se cuentan entre los más famosos ejemplares, que ilustraron y aseguraron los supuestos implícitos de la disciplina sobre las culturas y las sociedades prístinas. Incluso cuando las sociedades poscoloniales, poco después de haber obtenido la independencia, comenzaron a construir sistemas nacionales de educación, el régimen de autenticidad dominante impidió visualizar los proyectos educativos poscoloniales como verdaderamente auténticos.

No fue sino hasta que los avatares poscoloniales de la modernidad —el Estado-nación en particular— se volvieron temas fundamentales

de la investigación en el orden mundial cada vez más amplio de las naciones, cuando los antropólogos de la “corriente principal” comenzaron a volver la mirada hacia ellos. Vinculado a un renovado interés en los temas de la antropología política en la década de 1990, el estudio de las nociones y las prácticas de la nacionalidad y la ciudadanía generó, a su vez, un campo dinámico de estudios antropológicos de la educación formal. Estos estudios ponen de relieve el hecho de que la socialización de los niños está hoy en día enclavada en un cúmulo de normas y reglas definidas culturalmente desde temprana edad, etapa en que la escolarización ha venido a desempeñar un papel fundamental. La escolarización ha sido también, desde sus comienzos, un proceso institucional muy controvertido que con frecuencia refleja proyectos políticos particulares, y que a menudo ha sido también objeto de interpretaciones y apropiaciones que rivalizan en un determinado Estado-nación.

La escuela ha sido, en realidad, un lugar privilegiado para probar, e incluso implantar, proyectos de ciudadanía, no importa cuán utópicos sean. Las misiones pedagógicas están en el corazón mismo de los proyectos de modernidad en situaciones tanto en “Occidente” como “fuera de Occidente”. Los proyectos educativos han sido, desde los siglos XVIII y XIX, arenas para la expresión de visiones de la modernidad en competencia y en conflicto. Éstos fueron promovidos ya por administradores y misioneros coloniales, o bien por pedagogos indígenas y líderes políticos y sociales en el plano de foros públicos, y en los periódicos u otros medios participantes en la construcción de una esfera pública. Los gobiernos también concibieron las misiones pedagógicas en particular como herramientas fundamentales para salvaguardar la viabilidad del Estado mediante la producción de “ciudadanos responsables”. De ahí que los proyectos educativos formales que fraguaron en el siglo XIX los directivos y los administradores del Estado, ya en Australia —con el establecimiento de sistemas escolares para “la preparación de los jóvenes para sus futuras responsabilidades en cuanto ciudadanos”—,¹⁶ ya en India —con la creación de escuelas por separado para las distintas comunidades a fin de asegurar la lealtad de estas últimas al Estado colonial—.¹⁷ Hoy en día, la

¹⁶ Stuart Macintyre, “Citizenship and education”, en S. Rufus Davis (ed.), *Citizenship in Australia: Democracy, Law and Society*, Australia, Constitutional Centenary Found, 1996, pp. 225-240; p. 229.

¹⁷ Laura Bear, “School stories and internal frontiers: Tracing the domestic life of Anglo-Indian citizens”, en Véronique Bénéï (ed.), *Manufacturing Citizenship: Education*

educación connota con frecuencia la naturalización de una identificación civil valorada como impronta de una “modernidad” irrefutable.

Los términos de dicha “modernidad” han pasado también por un atento escrutinio que ha favorecido así la revisión de viejos supuestos. Tal es el caso del marco gellneriano,¹⁸ que tiene por premisa un modelo de modernización sociológico universalista, que todavía se encuentra a menudo en distintos planos de los aparatos de Estado y los organismos internacionales de ayuda. Como bien se sabe, este marco asocia la modernización con la industrialización y el nacionalismo seglar: la división industrial del trabajo es necesaria, así como una cultura de nacionalismo compartida que mantendría unida a una sociedad atomizada por los propios procesos asociados a la industrialización. Esta cultura homogénea ha de producirse en la escolarización, sobre todo en el nivel de la primaria. Al seguir adelante con semejante premisa teórica, todos los estados-nación —ya sean “más viejos” o “más nuevos”— han elaborado e implantado políticas y programas de “universalización de la educación primaria” en diverso grado.¹⁹ Este marco no sólo es problemático en vista de que su etnocentrismo excluye cualquier modelo alternativo de modernidad; fracasa también en la organización social común y corriente. Analizar la ciudadanía y la educación (la escolarización en particular) como estrategias de control social concentradas en el Estado y como proyectos impulsados por el Estado al servicio de las estructuras jerárquicas de la reproducción social²⁰ y de la desigualdad capitalista no le hace justicia al papel fundamental del ciudadano común. Si la ciudadanía comprende el rango de intentos del Estado-nación moderno de definir y producir “ciudadanos ideales, leales y conscientes de sus deberes”, no comprende en menor medida, en efecto, las respuestas negociadas de los actores sociales al respecto.²¹ La opinión de que los estados fabrican

and nationalism in Europe, South Asia, and China, Londres/Nueva York, Routledge, 2005, pp. 236-261.

¹⁸ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1983.

¹⁹ Lê Thành Khôi, *Éducation et civilisations: genèse du monde contemporain*, París, Bruno Leprince, UNESCO (Horizons du Monde), 2001.

²⁰ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londres, Sage Publications, 1977 [orig. 1970].

²¹ Para consultar una ilustración comparativa en el sur de Asia, Europa y China, véase Bénéï (ed.), *Manufacturing Citizenship*.

identidades y una ciudadanía a voluntad²² es por mucho demasiado monolítica: ofusca la intervención de los actores sociales en la esfera pública en los distintos niveles de mediación, ya sean instituciones estatales, organizaciones de voluntarios o, incluso, unidades de la comunidad. ¿Cómo podemos entonces proveer críticamente marcos alternativos para visualizar la producción de la ciudadanía no sólo como un proyecto del Estado situado particularmente en instituciones y organizaciones clave para promover los derechos y las responsabilidades de la ciudadanía,²³ sino también como un lugar en que los ciudadanos participan? Al explorar y registrar las modalidades sensoriales asociadas a la modernidad y a la producción de la ciudadanía y la nacionalidad o el nacionalismo.

LA MODERNIDAD, EL NACIONALISMO Y LOS SENTIDOS

Aludí poco antes a la existencia de momentos fundamentales de ruptura epistemológica en diversas culturas y sociedades. Estos nuevos modos han estado muchas veces vinculados a transformaciones que ocurren en sistemas, disposiciones y entornos sensoriales. Si bien estos aparatos sensoriales suelen adoptarse de manera implícita, más que comentarse de manera explícita, han tenido sin embargo una considerable atracción en las actuales epistemologías —en las antropológicas en particular—, con implicaciones para la validez y la definición de una noción de “modernidad india”. Los sentidos y su registro se definen de manera variable de acuerdo con el tiempo, el espacio y la cultura. Que un(os) sentido(s) se vuelva(n) predominante(s) y privilegiado(s) sobre otro(s) es cuestión de circunstancias culturales sociales, históricas y, por supuesto, políticas. Respecto de los contextos euro-estadounidenses y del sur de Asia, la noción de la vista parece tener particular relevancia, como se comentó en otra parte.²⁴

Que la vista se convirtió en el modo principal de adquirir y producir conocimiento en la época colonial se hace evidente en las formas en

²² Pierre Bourdieu, “Rethinking the state: Genesis and structure of the bureaucratic field”, en George Steinmetz (ed.), *State/Culture: The State-Formation after the Cultural Turn*, Durham, Duke University Press, 1999), pp. 53-75.

²³ T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

²⁴ Véronique Bénéï, *Schooling Passions*.

que tanto los colonos como la población indígena promovieron —a veces compitiendo y a veces coludiéndose— “exhibiciones de actuación”, así como “visiones”, “imágenes” y “prácticas visuales” que (re)modelaron progresivamente una espíteme general. Incluso los periódicos tienen una relación directa con este proceso: no sólo en virtud del muy comentado argumento de Benedict Anderson²⁵ sobre el capitalismo impreso (por medio del cual una comunidad de lectores se veía a sí misma como una comunidad de nacionales), sino también porque publicar era parte del proceso de hacer las cosas *visibles* para hacerlas comprensibles. En otro plano, el mapeo y la cartografía de todo tipo, como Anderson y otros²⁶ lo han señalado, formaba también un conjunto con operaciones cognitivas del “hacer visible”.

Así, la vista adquirió predominio en muchas evaluaciones de la modernidad, hasta el punto de eclipsar todo lo demás en debate, al menos en Europa.²⁷ En el contexto colonial, el compromiso con las modalidades sensoriales que conlleva el concepto se ha mantenido en gran parte en la periferia, salvo pocas excepciones. Walter Ong²⁸ aludió a las muy diversas formas en que se privilegiaba a las percepciones sensoriales de una cultura a otra. Paul Stoller²⁹ había elaborado anteriormente una crítica de la epistemología occidental atacando su premisa más importante, que privilegia la cognición visual y espacial sobre cualquiera otra, en particular la auditiva. De manera similar, Ian Ritchie, en su obra sobre el sensorio común africano,³⁰ sostiene de manera sugerente que en el

²⁵ Anderson, *Imagined Communities*.

²⁶ Bernard S. Cohn, “The census and objectification in South Asia”, en *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987 [publicación original, 1967], pp. 224-254.

²⁷ Bruno Latour, “Visualization and cognition: Thinking with eyes and hands”, en *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture, Past and Present*, núm. 6, 1986, pp. 1-40.

²⁸ Walter J. Ong, “Shifting Sensorium”, en David Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, núms. 25-30, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

²⁹ Paul Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989; *Sensuous Scholarship*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1997.

³⁰ Ian Ritchie, “African theology and social change”, tesis doctoral, McGill University, Faculty of Religious Studies, “Chapter 5, The Shifting Sensorium and African Orality”, 2000 [1993], versión corregida disponible en <http://www3.sympatico.ca/ian.ritchie/ATSC.Chapter5.htm>.

siglo XIX las culturas europeas llegaron a privilegiar gradualmente la vista sobre los demás sentidos, tanto “en casa” como “en el extranjero”.

Esta redistribución sensorial colonial tuvo influencia en relación con la política de representación británica para los “nativos”, donde las demostraciones de la grandeza imperial implicaron sobre todo el sentido de la vista, ya fuese en África o en India. Andrew Apter³¹ documentó, así, los ensamblajes imperiales como gafas del Estado colonial que producen nuevas epistemologías del conocimiento (o, al menos, nuevas redistribuciones en las prácticas visuales) en África, mientras que Mary Ann Steggle³² describe las modalidades en que se visualiza el imperialismo británico en la presidencia de Bombay en el siglo XIX.³³ Evidentemente, la cuestión adquiere complejidad, en el caso de India, dada la importancia de la noción de la vista que prevalece en la sociedad actual. Derivado de la raíz sánscrita *drsh*, “ver”, el término *darshan* suele traducirse como “vista” (en el sentido del suceso de ver algo o a alguien), o como el “acto de ver”. El término también puede referirse a una “visión”, una “aparición” o incluso un “atisbo”. Podríamos preguntarnos si el énfasis que se pone en el término en la actual cultura india/hindú —tanto por el sentido común popular como por los académicos— podría ser una consecuencia negociada del encuentro colonial que representa el equivalente más cercano al aspecto sensorial, central en la concepción europea de la modernidad.³⁴ La vindicación de dicha hipótesis es la relativa falta de comprensión y tolerancia mostrada por los británicos en su lucha contra lo que consideraron un asalto a los demás sentidos, especialmente el auditivo (como lo propone Michael Roberts³⁵ en su estudio sobre el ruido como una lucha cultural en Sri Lanka

³¹ Andrew Apter, “On imperial spectacle: The dialectics of seeing in colonial Nigeria”, *Comparative Studies in Society and History*, núm. 44 (3), 2002, pp. 564-596.

³² Mary Ann Steggle, “Art and politics: The visualization of British Imperialism in the Bombay Presidency, 1800-1927”, en Pauline Rohatgi, Pheroza Godrej y Rahul Mehrotra (eds.), *Bombay to Mumbai: Changing Perspectives*, Mumbai, Marg Publications, 1997, pp. 192-207.

³³ Véase también Chris Pinney, “The image in Indian culture”, en Veena Das (ed.), *The Oxford Companion Encyclopedia of Sociology and Social Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 625-653.

³⁴ Pinney, “The image in Indian culture”.

³⁵ Michael Roberts, “Noise as cultural struggle: Tom-Tom beating, the British, and communal disturbances in Sri Lanka, 1880’s to 1930’s”, en Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990, pp. 240-285.

en las décadas de 1880-1930). Incluso el hecho de que una de las acepciones más comunes hoy en día de *darshan* sea religiosa puede encajar con esa hipótesis. El término se refiere con frecuencia a “visiones de lo divino”, de un dios, de una persona sagrada o incluso de un artefacto.³⁶ Se puede tener *darshan* de una deidad en un templo, o vivir una experiencia de percepción interior. Ya sea en la India popular posindependiente o en el sentido común antropológico indianista, la connotación religiosa del término es sobresaliente. Sin embargo, habida cuenta de las vicisitudes, los malentendidos y las reapropiaciones engañosas de los orientalistas que han tenido en India otros conceptos (tales como el de la casta)³⁷ y otros temas, uno podría preguntarse acertadamente si el énfasis religioso contemporáneo no será un fenómeno más o menos reciente estimulado por el encuentro colonial. En otras palabras, a la vez que se erigía la *darshan* como la percepción sensorial predominante en la moderna reconfiguración india de los sentidos —similar a la disposición “euro-estadounidense”—, puede haberse pronunciado una dimensión espiritual y religiosa en conformidad con un modo orientalista de entender, en resumidas cuentas, “el Oriente” proporcionando una ilustración sensorial del “aunque no del todo” de la mímica bhabhaiana.

Por otra parte, dicho énfasis en la vista tuvo repercusiones en las epistemes coloniales tanto como en las antropológicas. Conjuntos binarios de categorías —aunque objeto de discusión y controversia— nutrieron en gran medida los modos de entender la “otredad”, desde lo que se parecía más de cerca a las sociedades euro-estadounidenses hasta lo que más se apartaba de ellas. El punto se ha planteado en repetidas ocasiones: lo que se estaba construyendo por medio de dichas tipologías dicotómicas era una clasificación de “otras” sociedades de acuerdo con su grado de semejanza a las sociedades europeas. De particular interés al respecto es la asociación de la noción de “sociedades sin escritura” con una noción weberiana de un modo político de gobierno sin Estado, más particularista, irracional y emocional. Su ampliación lógica es que las sociedades que tienden hacia un modo más “oral/auricular” y “auditivo” se han estimado implícitamente como más irracionales y emocionales y, por tanto, más inestables en lo político. Incluso hoy en día, el análisis

³⁶ Diana Eck, *Darshan: Seeing the Divine Image in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.

³⁷ Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

del “conflicto étnico” y la violencia política (sobre todo en las sociedades africanas) suele estar teñido con dicho supuesto.³⁸ Como si el sentido del oído fuera también el remanente arcaico de un primordial-ismo que está fuera de lugar —aunque siempre resurgiendo—, al que la modernidad debe asegurarse de erradicar, o por lo menos mantener a raya. Esto ofusca, sin embargo, el hecho de que el sentido del oído sea también parte integral en la constitución y la experiencia vivida de un “moderno” sensorio común. De acuerdo con las invitaciones de Stoler,³⁹ una perspectiva antropológica debe reconocer la importancia y el significado de otros sentidos en un “moderno” contexto social, cultural y político dado.

Cabe destacar al respecto que la producción de un sensorio común ocurre conjuntamente y *no es* específica de determinadas estructuras cognitivas. Ni una distinción de lo escrito/oral ni una de lo pre-litera/literal captura con éxito la penetrabilidad y la universalidad de los procesos que tienen lugar precisamente desde la infancia. Como lo demostré en otra parte,⁴⁰ el papel del Estado es, además —sobre todo en la escolarización—, fundamental en la producción y la remodelación del sensorio común. Los proyectos nacionales de formación del ser dependen de hecho, en gran parte, de la constitución de un “sensorio común primario nacional”, así como —en estados regionales tales como Maharashtra— de la de uno regional. Lo que caracteriza hoy en día el estado de Maharashtra es su perspectiva prioritaria del mundo sensorial de la población, una perspectiva que pone a su servicio el sensorio común desarrollado a partir de una tradición musical recompuesta que fusiona los *abhangas* devocionales, los rezos, el yoga y las prácticas de educación física, así como ritmos marciales. Una semejante tradición recompuesta, proclamada sobre estructuras sensoriales existentes de un sentir a la inversa, emblematisa a la vez que apuntala el estado regional. Se articula también con las transformaciones sensoriales a que han dado lugar la nueva tecnología y la industrialización en muy diversas formas —desde los sonidos y las emisiones de los automóviles, los camiones y los tractores, hasta la música que arrojan los altavoces afuera de los templos, las casas, los teatros y los centros electorales—, y con las nuevas disposiciones visuales del pa-

³⁸ Cf. Christopher C. Taylor, “The cultural face of terror in the Rwandan genocide of 1994”, en Alexander L. Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 137-178.

³⁹ Stoler, *The Taste of Ethnographic Things; Sensuous Scholarship*.

⁴⁰ Véronique Bénéï, *Schooling Passions*.

triotismo y el nacionalismo locales (señaladas cuando la guerra contra Pakistán en Kargil). Es la recomposición de este sensorio común lo que el Estado trata de captar y lo que hace que sea tan “moderno”.⁴¹ Debe aclararse también, sin embargo, que los intentos del Estado son sólo una cara de la moneda de la producción de la ciudadanía y la nacionalidad/el nacionalismo. Los ciudadanos —incluyendo a los maestros en el terreno mismo de la escuela— hacen ver, oír y sentir sus respuestas negociadas a dichos intentos en la producción de los sentidos de pertenencia regional y nacional. Son actores sociales en toda la extensión de la palabra, que participan en estos proyectos con canciones que glorifican a los *marathas* o la lucha de independencia de Gran Bretaña, así como otras canciones nacionalistas y poscoloniales. Mediante estas canciones, la noción y la experiencia vivida del amor por la madre patria y su gente se (re)produce en la escuela, no sólo en ocasión de los encuentros anuales y las competencias escolares que efectúan una fusión y una compactación paroxismales de diferentes momentos históricos (redefinidas en el proceso como fundamentales), sino también en la diaria amalgama de las diferentes vetas de estímulos sensoriales en la producción de la lealtad regional, nacional y familiar en la vida escolar ordinaria. No hace falta decir, por supuesto, que esa noción y esa experiencia vivida son un ámbito muy controvertido entre diferentes comunidades.

La noción del sensorio común así elaborada tiene un mayor potencial heurístico para entender las implicaciones políticas y éticas derivadas de las estructuras emocionales y lingüísticas del sentir (re)producidas día a día en la vida cotidiana, y por la naturalización de los sentidos de pertenencia llevados a cabo en este proceso. Trabajar con esta noción ayuda, en realidad, a traer a la luz el carácter ilusorio de la dicotomía de lo “público/privado” y la inconsistencia de la distinción entre la construcción de personas sociales y la de seres interiorizados.⁴² La modernidad políti-

⁴¹ Scott J. Thompson, “From ‘Rausch’ to rebellion: Walter Benjamin’s *On Hashish & the aesthetic dimensions of prohibitionist realism*”, *The Journal of Cognitive Liberties*, vol. 2, núm. 1, 2000, pp. 21-42. (También disponible en línea en www.wbenjamin.org/rausch.html.)

⁴² Jonas Frykman, “On the move: The struggle for the body in Sweden in the 1930s”, en Nadia Seremetakis (ed.), *The Senses Still*, Boulder, Westview Press, 1994, pp. 63-85. Jonas Frykman hace una observación similar en su sugerente descripción de la gimnasia como una producción vivida y una experiencia sensorial cotidiana de la modernidad en Suecia en la década de 1930.

ca se caracteriza con frecuencia por un agudo contraste entre un espacio público, democrático, y el privado, el verdadero reino del ser auténtico. Por el contrario, la noción del sensorio común nos ayuda a pensar con detenimiento precisamente la naturaleza omnipresente de todos los procesos políticos y de socialización. Esto tiene, a su vez, implicaciones para la formación de las identidades a la luz de la naturaleza de una democracia hoy colmada de elementos sensoriales.⁴³ El análisis clásico considera que la identificación tiene lugar en tres distintos niveles, a saber, la familia; las instituciones profesionales, confesionales y de otro tipo —entre las que podemos incluir a las escuelas—, y la comunidad “hegemónica” o nación. En el caso del fascismo, el primero y el tercer niveles se aplanan por lo general. Yo planteo que esto no sucede sólo en el fascismo; los tres niveles tienden a fundirse en la mayoría de los proyectos de la modernidad política, sean éstos francamente fascistas o no. De manera que el riesgo del fascismo que hoy en día amenaza a la mayoría de la ciudadanía, contra el que Étienne Balibar advirtió en sus escritos sobre las vicisitudes de la identidad como mirada (*“identité comme regard”*) —mirada a través de la cual el otro se convierte en un imposible co-habitante satanizado—⁴⁴, es “sólo” cuestión de dimensión, más que de clase. En Maharashtra, hoy en día, la escuela, que pertenece al segundo nivel de la organización social, se ha convertido en un *locus* muy especial que media, a la vez que combina, los espacios de la familia y la nación (el primer y el tercer nivel, respectivamente). Más que demostrar que el estado de Maharashtra está al borde del fascismo, esto pone de manifiesto los peligros ideológicos inherentes a todo proyecto moderno institucional —y educativo en particular— del Estado-nación, especialmente cuando los poderosos recursos sensoriales de los que se vale permanecen inadvertidos. Ésta puede ser, en cierto sentido, la marca última de “nuestra tardía modernidad”, que ha llegado a caracterizarse por proyectos agresivos y belicosos de formación nacional y del ser.

⁴³ Esto no quiere decir, claro está, que los sentidos sólo han llegado a adquirir semejante importancia en “nuestra tardía modernidad”. Para consultar un ejemplo notable y sugerente de la importancia de los sentidos en la Francia posrevolucionaria, véase Sophie Wahnich, *La longue patience du peuple, 1792 naissance de la République*, París, Albin Michel, 2008.

⁴⁴ Étienne Balibar, *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, l'Aube, 1998, pp. 114-120.

12. EL CUERPO OCULTO DEL INTELLECTUAL

Las emociones y el estado anímico en la planificación familiar

Kalpana Ram

Este capítulo comienza con un extracto de una entrevista que le hice a un médico en un gran hospital público de la ciudad de Chengalpattu, cerca de la Chennai metropolitana. La distancia de clase y sexo le permite al médico hablar con perspicaz confianza sobre la fecundidad planificada. No es, sin embargo, de su propia fecundidad planificada de la que habla, ni tampoco de la del cuerpo masculino en general. El cuerpo de la fecundidad se proyecta exclusivamente en las mujeres, y en las mujeres rurales ignorantes en particular. Esta proyección no se hace mediante ninguna referencia abierta —está más bien implícita en las modalidades de las técnicas en juego y en los supuestos sobre qué tan seriamente debe considerarse a la “mujer en el cuerpo”¹ cuando dichas técnicas son “insertadas”.

El médico del hospital público de Chengalpet, Tamil Nadu [en entrevista con la autora, 1996] decía lo siguiente:

El médico: Después del segundo hijo, insertamos obligatoriamente una T de cobre o esterilizamos. Contamos también con motivación por parte de las enfermeras.

Pregunta: ¿Por qué nunca se usa ni se sugiere usar el diafragma?

El médico: El diafragma es obsoleto.

Pregunta: Pero también hay problemas con la T de cobre.

El médico: En teoría, no hay problemas con la T de cobre. No se ha demostrado que problemas tales como el dolor de espalda, etc., tengan que ver con su inserción.

¹ Emily Martin, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press, 1987.

Pregunta: ¿Qué capacidad tiene usted para retirar la T de cobre si la mujer tiene problemas?

El médico: Si la mujer insiste, se la retiramos, pero la vamos a asesorar sobre qué debe utilizar en su lugar, de acuerdo con su historia clínica y su situación familiar. La T de cobre es lo mejor. Si quiere píldoras orales, se le pueden dar, pero a muchas se les olvida tomárselas. La espiral de Lippes Loop tiene problemas de rechazo o de alergia, que no se dan con la T de cobre. Estos problemas no se presentan con la T de cobre. Ahora el gobierno ha hecho obligatoria la inserción de la T de cobre después del segundo hijo. Está la cuestión de los derechos humanos, pero para la población en India esto es necesario.

Más allá de los pormenores más puntuales de las respuestas del médico a mis preguntas, lo que destaca es su absoluta identificación en cuanto profesional médico con las vastas instrucciones de la política estatal, que está en permanente actualización. Esta identificación ocurre a costa de la sola experiencia corporal. Cuando la persona que tiene el dispositivo intrauterino (DIU) insertado o a la que se hizo una esterilización es una mujer pobre de los pueblos circunvecinos, tiene pocas esperanzas de que su dolor o su malestar sea razón suficiente para que éste le sea retirado. La esterilización, la opción preferida, es aún más definitiva. Una vez que la mujer ha sido “motivada” para someterse a la esterilización al nacer su segundo hijo, la operación es irreversible. Con el médico, esta perspectiva no opera en el plano de un discurso explícito o sistematizado. Su incapacidad para oír la voz de la mujer pobre no se debe a ninguna preferencia explícita de su parte. Lo que el médico *dice* en realidad es:

- Está la cuestión de los derechos humanos, *pero* para la población de India la inserción obligatoria de un DIU es necesaria después del segundo hijo.
- Hay “motivación” por parte de la enfermera [para la esterilización], *pero* insertamos obligatoriamente el DIU.
- Si la mujer insiste, podemos retirar el dispositivo, *pero* se ha demostrado científicamente que los problemas que las mujeres puedan tener no se relacionan con el dispositivo (“En teoría, no hay problemas con la T de cobre”).
- Si la mujer quiere emplear otros métodos, los hay, pero el diafragma es obsoleto, la espiral de Lippes Loop causaba muchos

problemas, y la píldora es demasiado susceptible a las fallas de la memoria.

Cada una de estas proposiciones, como las he enunciado, oscila entre dos tipos de consideraciones. Por una parte, están las consideraciones humanas, las experiencias, las preferencias y las elecciones de la mujer, y, por la otra, las consideraciones del bien mayor (de la nación), a las que puede hacerse frente sólo con la racionalidad de la planificación, la tecnología y la ciencia. En cada caso, el segundo conjunto de consideraciones desborda por mucho el primero. Las distancias de clase y sexo, así como los privilegios que separan a la gente de la metrópoli de la población rural, *se erigen* sobre un abismo igualmente fundamental, que es quizás menos evidente que el que existe entre la subjetividad y el cuerpo. El cuerpo ha sido privado de su competencia —tiene presencia sólo como receptáculo de dispositivos intrauterinos o esterilizaciones; ostenta su competencia, a lo sumo, por una reacción también mecánica de “rechazo” o de “alergia”. Una vez que el cuerpo y la conciencia se han separado de esta manera, no es tan difícil llevar a cabo una segunda operación y reubicar la conciencia que “cuenta” íntegramente en otro cuerpo. No es la experiencia de la mujer —de padecer alergias o dolor de espalda o de presentar rechazo— lo que basta para que el médico retire el dispositivo. En su lugar, la conciencia que “cuenta” es la del médico —portador de la ciencia—, quien, ante todo, no representa el peligro de estar mal alineado respecto de la actual política del Estado.

No debemos olvidar que estas formulaciones se produjeron en el contexto de una entrevista para responder a las preguntas de una investigadora universitaria. No transmiten la modalidad cotidiana de la concepción o visión de vida del médico, que está implícita en la *acción* más que en las declaraciones. Cuando realicé el trabajo de campo en los pueblos de Tamil Nadu, próximos a la ciudad de Chennai, en agosto de 1996, mientras entrevistaba a mujeres *dalits* sobre su experiencia en la pubertad y en la maternidad, me encontré con una mujer a quien le habían insertado una T de cobre, sin su conocimiento, en un conocido hospital público de Madrás. Durante la menstruación sentía una protuberancia e intentaba jalar el obstáculo, lo que le provocaba un dolor angustioso. Acudió con otro médico, quien le retiró las partes restantes del DIU pero omitió informarle que esto significaba que podía quedar embarazada, lo que pronto sucedió. Tuvo un embarazo y un alumbra-

miento sumamente difíciles y dolorosos, puesto que el útero apenas estaba sanando de las laceraciones.

Los médicos y las enfermeras encargados de administrar y aplicar las técnicas de “planificación familiar” no acostumbran dar explicaciones, justificaciones y teorizaciones sistematizadas. *Actúan* típicamente conforme a determinados supuestos, confiados en cuanto poseedores de una autoridad de clase y una capacitación sobre su *derecho* a tomar distancia de las voces y las experiencias de las mujeres en cuya vida intervienen. Pero su confianza se deriva también de una certeza implícita en la labor discursiva realizada por otro tipo de intelectuales. Y hay, de hecho, toda una clase de intelectuales del Estado: demógrafos, planificadores económicos, expertos en planificación familiar e incluso en ciencias políticas —que se dedican de tiempo completo a producir y elaborar discursos que pretenden adjudicarse la Razón en nombre de la política estatal. El Primer Plan Quinquenal habla en un tono de plácida certidumbre, como si la Razón ya hubiera sido usurpada por quienes trazan el curso de una nueva India independiente. Tomando su lugar en los discursos de más largo alcance de la economía y la biomedicina, la planificación familiar añade una mayor elaboración al proceso de aplicación de los principios de racionalidad al propio cuerpo; al proceso que lleva a ver el cuerpo como si fuera igual a cualquier otro objeto en el mundo. El Primer Plan Quinquenal plantea sus metas como sigue:

a) la reducción de la tasa de natalidad en la medida necesaria para estabilizar a la población en un nivel congruente con las necesidades de la economía nacional.

b) las limitaciones familiares o el espaciamiento de los hijos son necesarios y deseables a fin de asegurar una mejor salud para la madre y mejores cuidados y crianza para los niños. [Primer Plan Quinquenal, citado en Raina.]²

Un extraordinario conjunto de supuestos está aquí, puesto en marcha. La temporalidad de la planificación necesita que la gente común trate la temporalidad de la familia tal como el Plan Quinquenal conceptualiza el tiempo de la nación: como tiempo vacío y homogéneo, impasible ante la particularidad de cualquier contexto, y medible en la forma de resultados (nacimientos) e insumos (costo de mantenimiento) ade-

² Bishen Lai Raina, *Population Policy*, Delhi, B.R. Publishing, 1988, cap. 10.

cuadamente “espaciados”. El discurso de la planificación familiar da por hecho que es posible extender una subjetividad puramente económica con el propósito de contemplar el cuerpo, ya despojado de todo cuanto no sea poderes biológicos, en términos abstractos y al servicio de la razón. Para que la planificación familiar funcione, no basta que la mente haga la evaluación, el ordenamiento y la elección. Debe también examinar el cuerpo. El cuerpo, del que se eliminó por completo el papel constitutivo en la configuración de la subjetividad humana, se convierte en parte del mundo objetivo. La categoría de “fecundidad” supone que la capacidad de tener hijos se entiende primordialmente en términos de tendencias biológicas discretas que pueden localizarse en órganos específicos. Las leyes naturales que rigen estos órganos pueden ser aprendidas por la mente y controlarse de la misma manera que las de cualquier otro objeto en el mundo. Este racionalismo que se atribuye a la mente *necesita* que el cuerpo de la biología lo complete. El racionalismo funciona característicamente como un doblete. La crítica más común —que acusa al biologismo de reducir el cuerpo a una entidad conocible biológicamente como cualquiera otra entidad en el mundo—, es de suyo incompleta, puesto que también el biologismo contiene implicaciones para la mente. Voy a aludir a la perspectiva de la mente y el conocimiento sustentados por el biologismo como una comprensión “*mentalista*”.

LA BRECHA ENTRE LOS DISCURSOS DE LA FECUNDIDAD PLANIFICADA Y EL CUERPO VIVIDO

¿Cuántos de nosotros podemos salvar, de hecho, esta brecha entre el cuerpo y la mente? Se nos recuerda aquí, en realidad, la poderosa tradición de la fenomenología asociada a la obra de Husserl y, en particular, a la obra de Heidegger y de Merleau-Ponty. La tradición sostiene que no aprehendemos en primera instancia el mundo que habitamos como si fuera un espacio abstracto y monótono. Sabemos “instintivamente” (es decir, sobre la base de la práctica anterior) si un objeto determinado es asequible o no, sin tener que medir primero la distancia que nos separa de él. Este conocimiento no es tampoco algo de lo que pueda decirse que reside exclusivamente en la mente. No portamos mapas puramente mentales de si cierto objeto es asequible o no: son nuestros brazos y nuestras manos los que contienen en sí la medida práctica de la “asequi-

bilidad” de un objeto, y portan este conocimiento sin tener que desdoblarse y probarlo. Lejos del cuerpo pasivo con el que nos acabamos de encontrar en el discurso del médico, el cuerpo está radicalmente implicado en esta formulación de lo que es “conocer” algo. Lo que es más, sólo sobre la base de semejante conjunto de orientaciones prácticas somos, a nuestra vez, capaces de “entender” el significado de formulaciones más abstractas del espacio tales como las que nosotros mismos hemos creado en disciplinas como la geometría.

Un concepto como el de “fecundidad”, por no hablar del de la “fecundidad planificada”, se funda una vez más, en un nivel de abstracción muy elevado. Como tal, no puede darse por universal —proviene de un muy particular conjunto discursivo de tradiciones y genealogías históricas—, ni podemos suponer tampoco que puede llegar a suplantar enteramente, para cualquiera de nosotros, otras formas más primarias de vivir nuestra relación con nuestra capacidad de concebir un hijo, alumbrarlo y alimentarlo. Esta potencialidad no se vive como un discreto objeto de nuestra conciencia, sino más bien como algo que está en el horizonte de las *potencialidades*. Hacen falta circunstancias sociales muy particulares para que se concrete más en cuanto posibilidad. Hacen falta circunstancias todavía más particulares —tales como la atribución de una incapacidad para tener un hijo, o una conmoción en el mundo circundante— para convertir el deseo de un hijo en objeto de nuestros pensamientos y deseos conscientes, y en ese contexto puede volverse, por supuesto, un proyecto muy persistente y preocupante. Pero aun aquí, no podemos dar por hecho que sabemos cómo va a *vivirse* esta situación. En la Tamil Nadu rural, la incapacidad de tener hijos y de alimentarlos, pasados los precarios años de la primera infancia (lo que también se incluye en el diagnóstico de “infecundidad”, de la que siempre se da por sentado que es una incapacidad femenina), no se vive ni como un proceso puramente mental ni tampoco como una cuestión meramente fisiológica. Dicha volatilidad, si es recurrente, sólo puede ser vivida como la probable intrusión e interferencia de espíritus malignos o diosas insatisfechas. Los espíritus y los fantasmas ofrecen, es cierto, una modalidad perfectamente apta para dramatizar y trascender los elementos de azar y misterio que van a persistir siempre como parte de la experiencia humana de concebir y alumbrar a un niño. Entendida de esta manera, la experiencia de la población rural no se limita al sofocante mundo de la “superstición” al que los modernizadores la han destinado.

LOS CUERPOS DE LOS DEMÓGRAFOS

En el relato que ofrecí, las abstracciones de la planificación familiar no coinciden con *ninguna* relación humana vivida común con la capacidad de tener hijos, mientras que las rebeldes intrusiones de espíritus y fantasmas por lo menos capturan un elemento necesario de esa experiencia. Aunque, de acuerdo con el discurso de la demografía, son las “creencias supersticiosas”, ubicadas sociológicamente entre las personas sin educación —la población rural y marginal, en una sociedad como la de India—, lo que impide a la nación lograr sus metas de control de la población. Permítaseme citar a un grupo de demógrafos, planificadores y politólogos, que realizaron en 1978 un taller sobre políticas poblacionales. El taller se realizó después de una estrepitosa derrota electoral de la señora Gandhi. Su autoritaria suspensión de las libertades civiles (entre 1975 y 1977) fue repudiada. La perspectiva de que el común de los indios reactivara el tipo de competencia conferida por las libertades civiles y se comprometiera con una versión “voluntaria” de la planificación familiar no sujeta a coerción, golpeó a los editores de los artículos de este taller como un dilema:

La pregunta más importante hoy es si en un país donde más de 70% de la gente es analfabeta, donde más de 80% de la gente vive en poblaciones en las que las instalaciones sanitarias e higiénicas, de atención médica o provisión de agua potable son muy inadecuadas; donde la superstición y las antiguas creencias, así como líderes fanáticos y dogmáticos y políticos con intereses personales gobiernan sin restricciones, podemos esperar que se alcance una completa “aceptación voluntaria de la planificación familiar”.³

¿Pero son el “fanatismo”, la parcialidad y la emoción irracional del dominio exclusivo de los “analfabetos” y sus líderes? Imágenes explosivas insólitamente emocionales saltan del discurso de los demógrafos de una manera tal que nada en su autoimagen proyectada permitiría anticipar. Narayana y Kantner⁴ describen la política de la casta y la religión como “un costal de cobras retorciéndose... amenazan[do] con abrirse paso a

³ M.M. Gandotra y Narayan Das, *Population Policy in India*, Bombay, Blackie and Son Publishers, 1984, p. IX.

⁴ G. Narayana y John F. Kantner, *Doing the Needful: The Dilemmas of India's Population Policy*, Boulder, Westview Press, 1992, p. XX.

través de un tejido social peligrosamente raído”. La política electoral se describe como el fuego que “mantiene burbujeante el caldero del antagonismo cultural”. En el siguiente relato, un joven investigador contratado por el Centro de Población de Bangalore para llevar a cabo un estudio cualitativo del poblado trata las cautelosas respuestas de la población como algo no poco engañoso:

Cuando se hizo la encuesta sobre la fecundidad, una mujer —que ya tenía un hijo y una hija— estaba en su primer trimestre de embarazo. Pero no declaró el hecho de estar embarazada porque temió que yo pudiera pedirle que aceptara ligarse las trompas. Temía en realidad las llamadas complicaciones que suelen presentarse luego de la ligadura de trompas. Pero cuando su tercer bebé resultó ser una niña, aceptó en voz baja hacerse la operación. Ante nuestra pregunta, dijo que había aceptado ligarse las trompas para evitar tener más hijas, que necesitan grandes sumas como dote. Todas estas declaraciones fueron reveladoras para mí, pues cuando recogí las historias de fecundidad, creí que las personas encuestadas estaban siendo sinceras. En las encuestas rápidas de gran escala, muchos de estos hechos tienen una gran probabilidad de perderse.⁵

Utilizo el rastro de las emociones y los sentimientos no sólo para asentar que también los intelectuales tienen emociones y son ellos mismos, por consiguiente, criaturas encarnadas; lo que no es, en sí, una gran revelación. Sin embargo, lo que le da a esta revelación mayor urgencia es la pretensión gremial de proyectar emociones desafiantes, engaño y excesos corporales respecto de la fecundidad en los otros, ya sean mujeres del pueblo o minorías musulmanas. Pero podemos aprender aún más sobre la particular constitución de la imagen corporal entre los intelectuales prestando atención al lugar peculiar que tiene el Estado en esta imagen corporal. Otros, como Pandey, por ejemplo, al escribir acerca de los historiadores modernos han atraído nuestra atención hacia la identificación entre los intelectuales y el Estado.⁶ El término “identificación” sugiere equivocadamente que estamos tratando con dos entidades apartadas entre sí. Pero estamos tratando, más bien, con una categoría de intelectuales que se identifican con el Estado en el sentido en que noso-

⁵ P.N. Sushma, *Qualitative Village Study of Fertility*, Bangalore, Population Centre, s.f., p. 9.

⁶ Gyanendra Pandey, “In defence of the fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India today”, *Representations*, núm. 37, invierno de 1992, pp. 27-55.

tros nos identificamos con las diferentes partes de nuestro cuerpo, en especial partes del cuerpo tales como las extremidades, que están directamente implicadas en nuestra motilidad y en nuestra capacidad de darle forma al mundo y afectarlo. Podría decirse, con mayor precisión, que el Estado cae en esa categoría especial de herramientas que, en virtud de hacer las veces de extensiones protéticas directas de nuestra aptitud corporal, se incorporan por completo en la imagen corporal de quien las usa. De donde se deriva una consecuencia más: como parte integral de su propia configuración, la identificación no es tal que les sea evidente a los intelectuales implicados. A la mujer que hace la etnografía del pueblo no se le *ocurre* nunca investigar lo que se manifiesta en el temor —claramente atestiguado— de las mujeres del pueblo de ser presionadas por la investigadora para que acepten la esterilización, ni tampoco se le *ocurre* indagar acerca de sus informes sobre los trastornos de salud que les causa la esterilización. Ni el Estado ni su propia participación con el Estado se abren al cuestionamiento de la investigadora porque ambos forman parte de los fundamentos que ella da por hecho, tanto como podríamos dar por hecho el suelo que pisamos.

Comenzamos a acercarnos a lo que está en juego para este grupo de intelectuales en el éxito de la planificación familiar. El análisis del discurso es inadecuado para entender lo que está en juego por la simple razón de que la propia planificación familiar no es sólo un “discurso” para estos intelectuales; es un *proyecto*. La poderosa crítica de la modernidad, tanto en Occidente como en India, suele señalar la divergencia entre “modernidad” y “modernización”, pero no ha hecho un balance adecuado de lo que se juega en esta diferencia. El propio modo de operación es diferente. Ésta es una *consigna* más que una palabra. La diferencia entre una y otra ya comunica la diferencia entre un estado de hecho y un *proyecto*: un proyecto debe promoverse activamente. El lenguaje de la planificación racional no es una descripción sino una meta o una empresa. El famoso pronóstico de Nehru sobre la “cita [de India] con el destino” la medianoche del 15 de agosto de 1947 hace un llamado a ser simultáneamente un pueblo y un proyecto: un pueblo que es portador de un *destino* —algo “dado”—, y es también guardián de una “cita” que los indios deben *guardar*; algo hasta lo que se debe llegar a vivir. Compárese esto con el estado anímico y el sentimiento de calma imperturbable con que los intelectuales occidentales comentan la modernidad como algo que evoluciona en una continuidad ininterrumpida a partir del pasado cul-

tural. Podemos tomar como ejemplo la lenta evolución de la “persona moderna” descrita por Marcel Mauss, quien concluye su último ensayo con esta floritura: “De una simple mascarada al antifaz, de un ‘papel’ (personaje) a una persona, a un nombre, a un individuo; de este último a un ser portador de valor metafísico y moral; de una conciencia moral a un ser sagrado; de este último a una forma fundamental de pensamiento y acción: el curso se completa”.⁷

Semejante confianza sosegada en la imperturbabilidad del pasado, el presente y el futuro es más bien ajena al nacionalismo indio, cual debe serlo para cualquier nacionalismo forjado como discurso “derivativo” pero “contestatario”.⁸ El nacionalismo indio ha consistido, sin duda, en muchas vetas y —en una versión generalizada— trata de anexas al presente moderno, como una sola pieza, las glorias de un pasado continuo; encuentra antecedentes para la innovación científica en las epopeyas hindúes,⁹ y ubica, por lo menos en las artes “clásicas”, un caudal de espiritualidad puro y continuo.¹⁰ Pero estas pretensiones están lejos de parecerse a la serena y espléndida majestuosidad con que el pasado se desliza cuesta abajo hasta el presente de los filósofos y los intelectuales occidentales. Es esta capacidad de *trasplantar* la poderosa presencia del pasado en el presente lo que no sólo es extraño sino envidiable para el sujeto de la clase media poscolonial india. Los discursos nacionalistas que pretenden encontrar una “ciencia hindú” augurada en el Ramayana delatan, en cambio, en su ansiosa belicosidad, una ronca insistencia, producto de más de un siglo de contradiscursos, una prolongada “réplica” a Occidente.

En su trabajo a contracorriente sobre el nacionalismo indio y el papel particular que tuvo la planificación estatal, Chatterjee distingue entre la linealidad temporal y espacial de la planificación del desarrollo y la tempora-

⁷ Marcel Mauss, “A category of the human mind: The notion of person; the notion of self” [1938], en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 3.

⁸ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Delhi/Londres, Oxford University Press/Zed Books, 1986.

⁹ Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

¹⁰ Kalpana Ram, “Dancing the past into life: The *rasa*, *nritta* and *raga* of immigrant existence”, *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 11, núm. 3, *Special Issue on the Politics of Dance*, 2000, pp. 261-274; J. O’Shea, *At Home in the World. Bharata Natyam on the Global Stage*, Connecticut, Wesleyan University Press, 2007.

lidad de la política: “El ‘desarrollismo’ implicaba un camino lineal dirigido hacia una meta o una serie de metas separadas en etapas. Implica la determinación de prioridades entre las metas de largo plazo y las de corto plazo, y una elección consciente entre los diferentes caminos alternativos”.¹¹

La política implica necesariamente, por el contrario, el tiempo volátil de estrategias cambiantes. El Estado indio tuvo que maniobrar, después de la independencia, entre la promoción de la industrialización y las respuestas a la amenaza de una movilización agraria y al conflicto entre los diversos grupos sociales.¹² El propio “desarrollo” pone en marcha una serie de soluciones políticas para responder a nuevas maniobras políticas y demandas al Estado. La planificación no puede, sin embargo, mostrarse consciente de nada de esto: “... la forma misma de una institución de planificación racional situada fuera del proceso político es crucial para la autodefinición de un estado de desarrollo que encarne la conciencia única universal del todo social”.¹³

La distinción subvierte un aspecto de la planificación para el desarrollo, pero lo hace a fin de dejar intacta la caracterización de la planificación como una racionalidad lineal, y de la política como un asunto enteramente instrumental. Las emociones de los planificadores dejan claro, en cambio, que la propia planificación está, y siempre ha estado, impregnada de inversiones emotivas y exaltación ante la modernización india como un proyecto para lograr autonomía y retirar parte de la competencia de quienes podrían retenerla. He explorado este tema con mayor profundidad en otra parte;¹⁴ me basta aquí con un ejemplo. Cuando en vísperas de la independencia, Dwarkanath Ghosh escribió su libro *Pressure of Population and Economic Efficiency in India*,¹⁵ redujo sin duda a la gente a costos e insumos económicos. Pero hay en su polémica más que eso. A diferencia de un puro racionalismo burocrático, también vislumbra de ahí en adelante una vasta expansión de la competencia en la

¹¹ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1994, p. 208.

¹² Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, pp. 210, 205.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ Kalpana Ram, “Rationalizing fecund bodies: Family planning policy and the modern indian nation-state”, en M. Jolly y K. Ram (eds.), *Borders of Being: Citizenship, Fertility and Sexuality in Asia and the Pacific*, Michigan, Michigan University Press, 2001, pp. 82-117.

¹⁵ Dwarkanath Ghosh, *Pressure of Population and Economic Efficiency in India*, Delhi, Indian Council of World Affairs, 1946.

nueva nación independiente: “Grandes acontecimientos han sucedido en este país. Hemos entrado en la penúltima etapa de nuestro desarrollo político y hemos adquirido amplios poderes para moldear nuestro futuro. En la construcción de este futuro, el tamaño y el crecimiento de nuestra población van a tener un gran papel”.¹⁶

Ghosh imagina aquí a la nación compuesta por una multitud de “laicos inteligentes” cuya razón, aunque ensombrecida por las emociones, va a responder a los hechos y el análisis, lo que les va a permitir participar voluntariamente en el gran proyecto de planificar la nación al planificar sus propias familias. No está solo en este supuesto. El Primer Plan Quinquenal parte del mismo supuesto generalizado de una perspectiva racional compartida que une a los planificadores y a la gente, unos y otros comprometidos en asegurar que los nacimientos se “espacien adecuadamente en el tiempo y se limiten en el número”, para salvaguardar simultáneamente la salud de la nación y la salud de las madres y de los hijos.¹⁷ La característica más notable de gran parte de este periodo es el desvanecimiento de toda diferencia entre la orientación del Estado, la de los intelectuales y la del pueblo. No es la Razón como tal lo que disuelve toda tensión potencial entre los intelectuales y “el pueblo” en la transformación de la nación. Es, más bien, un campo energético que brinca contagiosamente de cuerpo en cuerpo, disolviendo las diferencias conforme moviliza a los afectados. Si seguimos la batuta de Deleuze y Guattari,¹⁸ el término *emoción* podría utilizarse para señalar precisamente esta dimensión encarnada de los flujos móviles de energía e intensidades, no sólo entre los sujetos humanos, sino entre éstos y todo lo que contiene el mundo, incluyendo a los animales y los objetos. La emoción se describe ya como un incremento, ya como una disminución de la aptitud del cuerpo para actuar, lo que representa una mejora respecto de las asociaciones tradicionales con el término “emoción” en que tendemos a situar las emociones en el interior de nuestra conciencia. Lo que se está destacando aquí es, no obstante, la asociación de energías con *proyectos* de la índole más *pública*. Mazarella (en prensa) plantea algo similar cuando comenta que la emoción puede reconocerse como “un momento necesario de toda práctica institucional que aspire a la eficacia pública”.

¹⁶ Ghosh, 1946, *Pressure of Population*, p. IX.

¹⁷ Raina, 1988.

¹⁸ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota, 1987, p. 178.

Una vez que se considera la emoción, la distinción de Chatterjee entre política y planificación es más difícil de sostener, pues la consideración de la emoción revela que lo que puede tener la apariencia de ser racionalismo científico puro y afán administrativo burocrático se impregna, en un principio, de la exaltada anticipación política de un futuro utópico. La competencia asociada con semejante proyecto no se parece ni a la lógica instrumental de la maniobra estratégica para hacerse de poder, ni a la descripción de la planificación que se halla impregnada de una temporalidad lineal. Aun cuando anticipan “etapas” de cinco años, los *proprios* planificadores están viviendo otra temporalidad que es todo *menos* lineal, pues en un país como India el futuro que desean no va a emerger de manera lineal del pasado. Debe serle arrebatado, más bien, al pasado, que insiste en reencarnarse en sujetos recalcitrantes que amenazan con arrastrar a la modernidad de vuelta a las restricciones de las identidades colectivas tales como la casta, la región, la religión y el sexo.

LA CONTAGIOSA EXPLOSIÓN DE LA MODERNIDAD ACTIVISTA

He comentado detenidamente en obra reciente¹⁹ que muchas de las críticas más agudas de la modernidad son demasiado reduccionistas. Siguiendo la ruta de gran alcance propuesta por Foucault, la teoría poscolonial (entre otras formas de crítica) se ha dado en gran parte por satisfecha con caracterizar tanto el Estado colonial como el poscolonial en términos de racionalismo gubernamental. Dicha caracterización se ha prestado, a su vez, a una crítica de la modernidad como conjuntos de dicotomías binarias que *excluyeron* “a grandes masas de la población [de] la nueva vida de la nación”.²⁰ Las dos posiciones están íntimamente vinculadas. Si caracterizamos a la modernidad más que nada como un modo de *categorización*, entonces debemos entender necesariamente que

¹⁹ Kalpana Ram, “A new consciousness must come: Affectivity and movement in Tamil Dalit women’s activist engagement with cosmopolitan modernity”, en Prina Werbner (ed.), *Anthropology and the New Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*, Oxford, Berg, 2008, pp. 135-155.

²⁰ Partha Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, en K. Sangari y S. Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989.

éste es tal que incluye algunos y excluye otros, pues eso es lo que hacen las categorías, en particular cuando están respaldadas por la autoridad de un Estado. Esta tradición crítica nos hace incapaces de entender cómo un conjunto de discursos tan excluyentes pudo tener éxito en convencer a las mujeres *dalits* pobres. He comentado que lo que falta sistemáticamente en dichas caracterizaciones es una fenomenología adecuada de la modalidad *emancipadora* del *activismo*. De este modo, en que aparece sobre todo como una forma de *movilización*, la modernidad brinca de manera contagiosa de punto en punto, desafiando todo intento de sujetarla sociológicamente, de verla como un modo de privilegio que reside sólo en determinados puntos sociales. Los intentos de criticar la modernidad como exclusivamente “masculina”, “occidental” o “de las castas altas”, como lo han planteado críticas sucesivas desde la década de 1970, han provisto importantes fuentes de comprensión de los problemas con las declaraciones universalistas, pero están también sentenciadas a ser refutadas empíricamente una y otra vez conforme las mujeres, los grupos no occidentales y las castas no elitistas y *dalits* se apropien de la modernidad como demandantes activos más que como elementos excluidos o intimidados. Las mujeres *dalits* rurales de Tamil Nadu, de castas pescadoras y agrícolas, se sirven de la efervescencia colectiva de la acción organizada, a menudo al amparo de organizaciones no gubernamentales. Estas organizaciones pueden no estar orientadas por sí solas más que a propagar prácticas higiénicas y la salud materna, pero su manera de actuar vuelve a conjugarse por historias políticas previas y por la propia experiencia de la movilización. Para los *dalits* rurales de Tamil Nadu, el pasado en el presente incluye de manera significativa el Movimiento de *Autorrespeto* en Tamil Nadu y su movilización contra los privilegios de casta y, más concretamente, contra las formas de religión dominadas por sacerdotes brahmánicos. Esa crítica dio como resultado no tanto la valorización de los estilos de culto *dalits* y los ajenos a la élite, como la apropiación de un humanismo racional, quintaesencia “tamil” tanto como “moderna”.²¹ El pasado aparece en el presente en estilos de razonamiento y de crítica empleados por las mujeres jóvenes, como aquella

²¹ Puede hacerse aquí una analogía con la insistencia de Ambedkar en utilizar el universalismo y el racionalismo de la ciencia como criterio con el cual juzgar y evaluar las religiones del mundo, y su énfasis en la micropolítica de los *dalits* en la adopción de vestimenta e higiene modernas; véase G. Pandey, “The time of Dalit conversion”, *Economic and Political Weekly* (6 de mayo de 2006), pp. 1779-1788.

mujer de un pueblo costeño de pescadores en el distrito de Kanyakumari (Tamil Nadu), quien rechaza decididamente las “creencias” de los tiempos de su abuela en términos que recuerdan vívidamente las primeras críticas racionalistas y humanistas del partido político Dravida Munnettra Kazhagam (DMK). Reinterpreta aquí los peligros de atraer la indeseada atención de los espíritus durante la menstruación, como tantos temores imaginados y nutridos por la mente *humana*: “Bueno, esto es lo que dicen las abuelas: ‘no tires el trapo ensangrentado a la basura, va a atraer a los *pey*’. Pero yo pienso: ‘bueno, *yo soy el pey* [espíritu], *yo soy el pishashu* [demonio], entonces, ¿por qué habrían de venir a mí?’ Mi mente: ‘esa es la verdadera razón de esos *peys*’”.²²

O tómese como ejemplo un extracto de una entrevista que se le hizo a Victoria, una joven que trabajaba para una ONG en el distrito de Chengalpattu (Tamil Nadu). Su discurso capta vívidamente el sentido intencionalizado de la aptitud con que ella aprehende la modernidad:

Mi familia es católica romana y teníamos un poco de tierra. En mi pueblo la casta dominante es la *reddiar*. Antes de que yo naciera, mi familia debió haber trabajado su tierra. Debimos haber tenido que cederles el paso, debimos haber evitado calzar zapatillas frente a ellos o caminar por el mismo sendero que ellos. En los últimos treinta años, más o menos, todo eso ha cambiado. Quizás cinco de cada cien sigan manteniendo los mismos hábitos y prácticas [*palakkam*]. En Porur, tenemos nuestro propio abasto de agua, instalaciones de bombeo, bomba manual y un pozo nuevo, de modo que ya no tenemos que depender de las castas superiores. También sabemos ahora que somos numéricamente dominantes, y eso los asusta un poco.

Alentada por esta fortaleza, Victoria pudo tolerar las burlas que hubo de enfrentar cuando empezó a moverse por todo el distrito a causa de su trabajo en la ONG:

Así que empecé a moverme en mi bicicleta, haciendo a veces doble viaje. Recibí insultos de los otros. Si llevaba yo paraguas la gente decía: “¡Oh!, mírenla cómo va con esa *kutai* [sombrialla], como si fuera la gran maestra”. Yo hacía caso omiso de ellos o les respondía: “¿Y a ti qué?, ¿pagaste tú mi paraguas!”

[Cuando hablamos del matrimonio, ella describe su propio matrimonio] Tengo a un hombre tal como lo pedí en mis oraciones. No es

²² Para ahondar en el tema véase Kalpana Ram, 1998, *op. cit.*, pp. 294 y ss.

ofensivo, no bebe ni me golpea, como les sucede a muchas de las mujeres a las que asesoro. Utilizamos el ritmo como método anticonceptivo, que proponen las hermanas, de modo que vigilo mi flujo y sé cuando estoy en mi periodo fértil. Tenía miedo de los hombres, al principio, cuando me casé. Le dije a mi esposo desde un principio que no quería ser asediada [para tener relaciones sexuales] cuando mi cuerpo no se sintiera bien, como durante mi periodo menstrual. Mi esposo estuvo de acuerdo. Ahora, a veces él dice que está cansado y sin ganas [de sexo], a veces soy yo quien lo dice.

El “giro afectivo” en la teoría social parece acercar algunas formulaciones anteriores de la erudición poscolonial a lo que estoy proponiendo. Chatterjee, quien tiempo atrás describe la planificación estatal en términos enteramente “gubernamentales” como “la encarnación concreta de la conciencia racional de un Estado [que] puede promover la meta universal del desarrollo aparejando a los discretos sujetos de poder en una sociedad dentro de un único todo interconectado”,²³ ahora describe la gobernabilidad como un concepto “despolitizado”, y da particular atención a las “apasionadas y a menudo violentas agitaciones para protestar contra la discriminación y obtener reivindicaciones”. Permítaseme citar lo de manera más completa:

El hecho de que los objetivos de dichas agitaciones estén enmarcados por las condiciones de la gobernabilidad no es razón para pensar que no puedan despertar pasión y energía afectiva. Las acciones colectivas en la sociedad política no pueden despolitizarse enmarcándolas en la cuadrícula de la gobernabilidad porque las actividades de la gobernabilidad afectan las propias condiciones de los medios de subsistencia y de la existencia social de los grupos a los que se dirigen. Por lo menos esa parte de la democracia india que cae en el dominio de la sociedad política no es definitivamente ni anémica ni exánime.²⁴

Pero su formulación conserva cierto enfoque compartimentado de la modernidad. La volatilidad emocional de la política subalterna contrasta con una “sociedad civil” integrada por las clases medias urbanas indias, que son virtualmente “indistinguibles de otras democracias occi-

²³ Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, p. 207.

²⁴ Partha Chatterjee, “Democracy and Economic Transformation in India”, *Economic and Political Weekly*, 19 de abril de 2008, pp. 53-62, p. 61.

dentales”. En la obra anterior, como el lector podrá recordar, la política se contrastó con la planificación. En ambas formulaciones parece haber al menos *una* parte de la modernidad sentenciada a permanecer “anémica y exánime”, mientras que la otra reúne para sí toda la volatilidad y la exaltación de la emoción. Mi punto es precisamente, sin embargo, que la emoción no puede contenerse y compartimentarse sociológicamente de este modo. Ni la exaltación emancipadora de la modernidad se confina tampoco en una política grupal. Para Victoria, se hace presente en su forma de hablar de su matrimonio, en la reconfiguración de los significados del matrimonio, la maternidad y las relaciones sexuales. Su descripción de la planificación familiar es muy diferente de la del médico con que abrimos este capítulo. El método es el que proponen las monjas católicas que le dieron a Victoria acceso a un mundo más amplio: a saber, el método del ritmo. El método del ritmo por lo menos depende de que se dote a la mujer de un conocimiento determinado de su propio cuerpo, a diferencia de la dependencia respecto de un personal de salud que ha recibido formas de “motivación” externas, y toma aquí su lugar en un conjunto muy diferente de elementos discursivos que nos recuerdan otras genealogías del control natal como un aspecto de la lucha de la mujer por lograr una mayor autonomía y competencia. Se trata de una genealogía que demuestra, una vez más, lo contagiosa que es la modernidad emancipadora, ya que brinca de la ubicación en la clase media de los discursos del movimiento de las mujeres en la década de 1930 a la voz de mujeres *dalits* como Victoria:

... dirigiéndose a la Conferencia Económica India de 1934, Alarmelmangathayar Ammal, miembro del Consejo Legislativo de Madrás y de la Conferencia de Todas las Mujeres de India [All India Women's Conference (AIWC)] dijo: “el problema de la población, con el concomitante del control natal, no puede resolverse mediante las deliberaciones de una asamblea de hombres; la voz de las mujeres, en cuanto madres, debe tener un mayor margen en toda futura medida legislativa sobre la cuestión”. Algunas mujeres activistas de la AIWC rebatieron, en términos similares, la campaña de los hombres nacionalistas contra el control de la natalidad, con fundamento en que ellos no tenían experiencia en el alumbramiento, y en que el control de la natalidad era el derecho de la mujer de controlar su cuerpo. Por ejemplo, Kamaladevi Chattopadhyaya, la primera secretaria organizadora de la AIWC, y miembro activo del Congreso Nacional Indio, le dijo a Satyamurthi respecto del control de la natalidad que era “derecho sagrado

e inalienable de toda mujer disponer de los medios para controlar su cuerpo, y ni Dios ni el hombre pueden tratar de privarla de ese derecho sin cometer un ultraje a la mujer.²⁵

DE LA EMOCIÓN AL TALANTE DE LA POLÍTICA
DE LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR

Un cierto drama —de exigir acción política, de apropiarse de una modernidad inicialmente impuesta desde fuera— no abandona nunca por completo el discurso de la planificación familiar. El hecho histórico de que el Estado indio haya sido uno de los primeros estados-nación en adoptar la planificación familiar como política oficial de Estado, en 1951, se sigue citando como indicador de la “temprana” llegada de India, como ex colonia, a la etapa de la modernidad. Según el vicepresidente de la Asociación para la Planificación Familiar de India, ésta fue una señal de que el Estado indio “estaba sin duda adelantado para su tiempo”.²⁶ Pero la emoción de la anticipación utópica que encontramos en el discurso de Ghosh antes de la independencia, esa emoción contagiosa que disuelve toda diferencia entre los intelectuales y “el pueblo”, no es la emoción con que nos encontramos en el discurso de los demógrafos y los planificadores contemporáneos. En su lugar, encontramos emociones explosivas de miedo (ante el desgaste del raído costal-de-la-nación), y frustración con varias “secciones atrasadas” (las cobras retorciéndose que amenazan con escaparse del raído costal-de-la-nación). El horizonte de la unidad imaginaria de la nación, la aspiración utópica de un pueblo que trabaja en armonía por alcanzar las mismas metas no simplemente desaparecieron, puesto que lo que inquieta a los demógrafos es precisamente *la brecha* entre el presente en todo su desorden y la esperanza utópica de unidad. Ya planteé que el Estado suele desaparecer de las investigaciones de los demógrafos porque funciona como una herramienta, como una exten-

²⁵ S. Anandhi, “Reproductive bodies and regulated sexuality: Birth control debates in the early 20th century Tamilnadu”, en Mary E. John y Janaki Nair (eds.), *A Question of Silence? The Sexual Economies of Modern India*, Delhi, Kali for Women, 1998, pp. 139-166; pp. 149-150.

²⁶ R. Soonawalla, “Planning the Indian experience”, en P. Senanayake y R.L. Kleinman (eds.), *Family Planning: Meeting Challenges — Promoting Choices*, Lancaster/Nueva York, The Parthenon Publishing Group, The Proceedings of the IPPF Family Planning Congress, 1992, p. 77.

sión de la propia aptitud corporal. Pero esto es así sólo cuando los asuntos se suceden sin problemas para los intelectuales del estado. Cuando el cúmulo de material necesario para construir y planificar la casa-nación no está a la mano, entonces el propio Estado se vuelve una vez más un objeto explícito, no sólo de atención sino de desvelo y preocupación. Las emociones que están por detectarse en los discursos sobre control poblacional pueden entenderse, por consiguiente, como ocasionales arrebatos de cólera y, en general, como *la irritación y la aflicción de aquellos cuyo trabajo no puede proseguir porque algo está fuera de lugar*.

El material que necesitan para construir la casa-nación no está funcionando. Una función de la que se enorgullecían como valor simbólico de la reivindicación de la India de la modernidad —la democracia electoral— se ha convertido en una herramienta que está literalmente “en las manos equivocadas”. Una ocasión semejante surgió, de manera bastante espectacular, antes de la “Emergencia” de 1975. Enfrentada a una confluencia de movimientos urbanos que se oponían a la subida de precios, al movimiento “Bhoodan” —bajo el liderazgo gandhiano de J.P. Narayan, dirigido a la redistribución de la tierra—, y a una huelga nacional de ferrocarrileros, la primera ministra Gandhi declaró la suspensión de las libertades civiles, suspensión que duró de junio de 1975 a enero de 1977. Los efectos de la Emergencia se registraron en diversas esferas de la vida civil, pero —como es bien sabido— una de las principales iniciativas del gobierno a que dio lugar la abrogación de las libertades civiles fue una versión de la “planificación familiar” particularmente autoritaria.

He planteado en otra parte,²⁷ al igual que otros autores, que la Emergencia no debe tratarse como una medida de excepción, al margen de la norma, sino como un medio de hacer visible, en virtud de sus exageraciones, lo que es normalmente invisible porque funciona de una manera más discreta. En este ensayo he utilizado las emociones para guiarnos hacia el cuerpo oculto de los intelectuales, subyacente en el discurso de la Razón. Ese discurso está atravesado —así lo hemos descubierto— por una explosión de emociones de rabia y frustración. Pero el trabajo de identificación entre los intelectuales y el Estado no se logra de ninguna manera en el plano del discurso explícito. Ocurre más bien en el plano de la *práctica*. Si no nos hemos de dejar deslumbrar con los

²⁷ Ram, “Rationalizing Fecund Bodies...”

“excesos” de la Emergencia y queremos ver la continuidad en las actitudes, es necesario que desviemos nuestra atención del plano del discurso hacia el plano de la *práctica* donde los patrones se dejan ver. Necesitamos, al mismo tiempo, herramientas distintas del concepto de la “emoción” para captar la emoción existencial de dichas prácticas.

El médico del hospital público no simplemente toma su recomendación de los discursos de los demógrafos; la toma de la práctica, las orientaciones y la tecnología que fueron preseleccionadas por las políticas de planificación familiar para que él las utilizara. He descrito más extensamente estas políticas en otra parte,²⁸ pero resumiría aquí su tenor diciendo que han fomentado típicamente sólo un método a la vez, por lo general en etapas cortas e intensivas. Aún más revelador es que la secuencia de técnicas anticonceptivas favorecidas por el Estado puede considerarse para ilustrar una progresiva disminución de la elección de las usuarias. En donde la confianza del Estado ha sido abrumadora es en la esterilización, el método con menos posibilidades de revertirse. La esterilización da cuenta de 70-80% de la protección anticonceptiva.²⁹ Hasta el periodo de la Emergencia, la esterilización masculina era cuatro o cinco veces más común que la femenina. La reacción hacia la esterilización masculina durante la Emergencia, aunada a la introducción de nuevas formas de esterilización femenina —minilaparotomía y laparoscopia—, ha dado lugar, desde principios de los años ochenta, a centrar las políticas casi exclusivamente en la mujer.³⁰ Las técnicas anticonceptivas reversibles, así como otras opciones para prevenir el embarazo, se han subestimado y han carecido de apoyo infraestructural.

Estos patrones de la práctica son también, al mismo tiempo, continuidades en el plano de la emoción. Más que la intensidad emocional que se evidencia en los discursos y en las prácticas activistas, yo utilizaría el concepto —más duradero y discreto— de *estado anímico*, para describir el tono de las prácticas del Estado. Al igual que las emociones, los estados anímicos no necesitan considerarse un atributo del sujeto individual. “Un estado anímico nos toma por asalto. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’”, dice Heidegger.³¹ Impregna, en cambio, nuestra manera

²⁸ *Idem.*

²⁹ Narayana y Kantner, *Doing the Needful*, 1992, p. 106.

³⁰ R. Soonawalla, “Planning the Indian experience”, p. 83; Narayana y Kantner, *Doing the Needful*, *op.cit.*, p. 108.

³¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, p. 176.

particular de estar orientados hacia el mundo. El “estado anímico” de las prácticas de planificación familiar revela algo del estilo existencial y de la forma de ser en el mundo de los intelectuales del Estado. Revela, de una manera aún más penetrante que las declaraciones de los demógrafos y los expertos en ciencia política, un estado anímico de profunda desconfianza —por parte de quienes elaboran las políticas— en el mundo social que han heredado. Mientras el discurso oficial se reforma a sí mismo, con la desaparición del Estado nehruviano, para dirigirse a un mundo de usuarios y consumidores individuales, la práctica continúa diferenciando silenciosamente el mundo a lo largo de líneas más antiguas. La confianza y la desconfianza se suscitan y se distribuyen de manera diferenciada de acuerdo con la clase, en función del sexo y según si un grupo social es percibido como moderno o como tradicional. Las intensidades emotivas en los discursos, el dar por sentado la seguridad con la que el médico inserta un DIU en el cuerpo de una mujer después del alumbramiento, así como las medidas que distinguimos como correspondientes al periodo de la Emergencia, todas discretamente dibujadas en este penetrante estado anímico de desconfianza.

LOS ESTADOS ANÍMICOS DE LAS PRÁCTICAS SILENCIOSAS

He usado en este ensayo los afectos y los estados anímicos como “pistas”. Una pista es visible (aunque uno tiene que saber más o menos qué buscar para entonces poder verla). La pista lleva a un viaje de descubrimiento. Ayuda a revelar algo que de otro modo habría quedado cubierto o escondido. En este caso, la pista ha sido usada para revelar y restaurar la dimensión que a menudo está ausente en las discusiones de la modernidad, que desde hace algún tiempo han tomado la forma de crítica.

El resultado ha sido una disminución en la gama de fenómenos presentes y en el tipo de conceptos generados. ¿A dónde dirigirnos? Por ejemplo, ¿deberíamos desear trasladarnos de una crítica de la modernidad occidental debido a sus falsos universalismos, a un dar cuenta de por qué una joven mujer *dalit* habla la lengua de una modernidad emancipadora? ¿Cómo cambiarnos de las teorías críticas de la modernidad que recortan de tamaño la modernidad —reduciéndola a un asunto de discretas y particulares “locaciones de sujetos” dadas por la raza, la etnicidad, el género y la locación geopolítica— a teorías que pueden dar cuenta de la capaci-

dad de la modernidad para movilizar a las personas? En particular, el dominio de un modelo de modernidad como la gobernabilidad, que nos ha dejado con poca habilidad para apreciar, o incluso para registrar, los impulsos cargados afectivamente de la modernidad, aun cuando éstos sean en su mayoría evidentes, como en los proyectos activistas y en los movimientos sociales. Esto no resulta sorprendente una vez que tenemos presente lo que Foucault dice sobre la gobernabilidad, es decir, que ya no *hay* cuerpo que pueda ser planteado en el funcionamiento del poder, sino que sólo hay procedimientos que clasifican, distribuyen, analizan y fijan espacialmente el objeto de gobierno. Junto con el análisis de Foucault, hemos heredado también su estilo de escritura, del que De Certeau dice que, es a menudo “maravillosamente panóptico”³² por la manera en que plantea reglas de nombramiento y clasificación, condiciones de funcionabilidad, técnicas y procedimientos de gobernabilidad. Esto permite que la gobernabilidad retenga y reproduzca algunas de sus orientaciones que residen en el “estilo” con que se ocupa del mundo. Este estilo, doblemente reforzado, ha venido a impregnarse en nuestros propios hábitos del pensar sobre la modernidad.

Tratando de que surja una mejor descripción del activismo,³³ he sido llevada a poner mayor atención al papel que el afecto puede desempeñar en la dislocación de esos hábitos de pensamiento. Por lo general, los afectos, sobresalen en la existencia diaria y habitual “a través de la fuerza de sensaciones alteradas, yuxtapuestas o desordenadas”.³⁴ También son visibles. En la vida ordinaria, nuestros afectos se hacen visibles a los demás como reacciones que uno no puede ocultar, aun cuando lo deseara. Son visibles como lágrimas de desconuelo y angustia, el labio

³² Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 46.

³³ Kalpana Ram, “Temporality and *Sorge* in the ethical fashioning of the feminist self”, en E. McMahon y B. Olubas (eds.), *Feminist Temporalities*, Perth, University of Western Australia Press, 2006, pp. 191-220; “A new consciousness must come: Affectivity and movement in Tamil Dalit women’s activist engagement with cosmopolitan modernity”, en Prina Werbner (ed.), *Anthropology and Cosmopolitanism: Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*, Oxford, Berg, 2008, pp. 135-155; “Modernity as a ‘Rain of Words’: Tracing the Flow of ‘Rain’ between Dalit Women and Intellectuals in Tamil Nadu”, *Asian Studies Review*, vol. 33, núm. 4, Special Issue on Dalit Cultural Politics, 2009, pp. 501-516.

³⁴ Mark Paterson, “Feel the presence: Technologies of touch and distance”, *Environment and Planning D: Society and Space*, núm. 24, 2006, p. 5.

superior levantado mostrando desprecio, los ojos caídos y la cabeza baja mostrando vergüenza, todo lo cual, y más, Tomkins describe en *What are Affects?*³⁵ Estas dos cualidades de los afectos —su perturbabilidad y su visibilidad— desempeñan una función al detener el flujo ordinario de hábitos intelectuales y hacernos sensibles a lo inusual y novedoso.³⁶ En este texto he sugerido que no nos quedemos simplemente con estos afectos, sino que los utilicemos para que nos trasladen a dimensiones menos visibles. Pueden llevarnos a un cuerpo. Nos pueden enseñar que, en efecto, hay en sí una dimensión corporal hacia la gobernabilidad. En la ira y en la frustración de los estados intelectuales podemos distinguir una especie de distancia entre los cuerpos que buscan normalizar, así como la proximidad y atención del Estado, que sugiere una intimidad que va más allá de la relación entre sujeto y objeto.

Incluso cuando nos movemos fuera de los discursos explícitos de los demógrafos y los planes familiares, para considerar lo que yo he descrito como prácticas silenciosas del Estado —un análisis iniciado por Foucault—, aun así encontramos un nivel de actividad que es mejor descrito como “estado anímico”. El concepto de estado anímico se relaciona con lo poco percibido de las prácticas en sí mismas. Yo sugeriré que los “estados anímicos” son más apropiados para el estudio que aquellas dimensiones considerables de la modernidad que operan como prácticas silenciosas, mientras que podemos reservar los “afectos” para comprender el acrecentado drama y la movilidad de proyectos tales como los emprendimientos activistas y los movimientos sociales. El concepto de “estados anímicos” —incluso más que el de afecto— merece ser descrito como “impersonal” y “presubjetivo”.³⁷ Sin embargo, esta descripción es en sí misma incompleta, pues si el “estado anímico” no es subjetivo, tampoco es “objetivo”. No es algo completamente externo y “dado”, a la manera en que la naturaleza se representa en las ciencias físicas. El estado anímico es tan “preobjetivo” como “presubjetivo” en el sentido de que insinúa un modo de orientación entre los sujetos y el mundo que habi-

³⁵ Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank, *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 74.

³⁶ Kathleen C. Stewart, “Atmospheric Attunements”, *Annual Lecture, Sydney, Centre for Transforming Cultures*, University of Technology Sydney, 2009. (<http://www.transforming.cultures.uts.edu.au/pdfs/AtmosphericAttunementstalk-1.pdf>)

³⁷ William Mazzarella, “Affect: What is it good for?”, en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres Routledge, 2008, p. 291.

tan, y que como tal no pertenece exclusivamente ni al uno ni al otro. Heidegger encuentra sus precedentes, por ejemplo, en la manera en que Aristóteles aborda lo retórico en lugar de recurrir a la estructura de la “psicología” y las “emociones”. Los Oradores deben adivinar correctamente un estado anímico que pre-exista a su punto de llegada. Ese estado anímico pertenece a una generalidad, a una forma de ser el uno-con-el-otro que Heidegger describe como “publicidad”.³⁸ Por lo tanto, Heidegger busca rescatarnos de los problemas que surgen en el momento en que las emociones y los sentimientos se colocan en la estructura de la subjetividad individual y la psicología. Colocarlos en esta estructura es dejarnos, una vez más, con el problema que obsesionaba a Descartes: ¿Cómo este “adentro” del sujeto puede verificarse desde el “afuera”? En el caso de las emociones, ¿cómo puede una persona saber lo que otra siente, y compartir ese sentimiento? ¿Cómo puede ese sentimiento “salir” de un individuo y pasar a otro? Recurrimos a cualidades extraordinarias como la “empatía” para explicar este problema. Recurriendo a esta cualidad extraordinaria, que no está disponible para muchos, dejamos el problema intacto. La experiencia ordinaria de la comunicabilidad y del carácter contagioso de las emociones permanece en esta explicación como un misterio, y no puede dar cuenta de lo que son, preeminentemente, las formas compartidas de compromiso en los proyectos y las prácticas de la modernidad.

³⁸ Heidegger, *Being and Time*, p. 178.

13. LA ANTROPO-LÓGICA

Paradigmas de la identidad moderna

Townsend Middleton

Temprano por la mañana, julio de 2006. En las estrechas oficinas de la Asociación Étnica *Lekh*, el líder de una etnia garabatea frenéticamente sus revisiones finales. Sus colegas me dan la bienvenida susurrando el saludo, con lo que me hacen saber que no debe ser molestado. Regada sobre su escritorio hay toda una colección de libros especializados y un solo documento, un memorando dirigido al gobierno que indica las calificaciones de su comunidad para ser incluida en la lista de las Tribus Protegidas de India. Sus ojos van de un libro a otro, indica referencias cruzadas de las fuentes y regresa al memorándum. Hace un ligero cambio. Alguien revisa el reloj. Tiene perlas de sudor en la nariz. Espera a que el corrector seque y escribe enseguida otra cita a lápiz.

Minutos después, tres hombres vestidos de traje salen de la oficina con el memorando terminado. Saben que soy antropólogo, por lo que me invitaron a acompañarlos todo el día, así que procuro llevarles el paso conforme se abren camino en el concurrido bazar hacia una microvía que circula despacio no lejos de ahí. Nos va a llevar a un rincón distante del distrito, donde se encuentra su “comunidad modelo”. A su llegada, estos líderes van a reunirse con colegas que trabajaron toda la noche capacitando a la gente del lugar y en otros preparativos de última hora. Durante la jornada debe haber una perfecta semejanza entre lo que dice el memorando y lo que hace la gente, por lo que todo debe estar en orden. Después de todo, los *van a* examinar.

En algún punto sobre el mismo camino está un jeep alquilado por el gobierno que se dirige a la misma comunidad modelo. Transporta a un equipo de antropólogos del gobierno armados de portapapeles, estándares y cuestionarios. Fueron enviados desde sus oficinas en el Insti-

tuto de Investigación Cultural-Kolkata por el gobierno de Bengala occidental para realizar un estudio etnográfico sobre los *lekhs*. El informe que escriban sobre los acontecimientos del día va a ser, a la postre, un factor esencial para determinar si los *lekhs* se convierten o no en una Tribu Protegida (TP), con lo que se harían acreedores de las reservas y los beneficios de acción afirmativa que podrían, al parecer, elevarlos por encima de su condición “atrasada”.

Conforme la microván de los líderes étnicos da bandazos sobre el camino sorteando baches, la conversación divaga desde teorías de la historia étnica primordial, la “tradicción” y la “cultura”, hasta preocupaciones relativas al “atraso” y a la “elevación” étnica, todos temas característicos del moderno discurso sobre la identidad. Después de tres largas horas, llegamos por fin a un pequeño caserío que se extiende a ambos lados del camino, que aquí se angosta. Allí se congregó una comunidad ataviada con sus atuendos más tradicionales —los hombres de un lado, las mujeres del otro—, en espera de actuar; en espera de convencer a quienquiera que sea de que ellos son los auténticos sujetos “tribales” de la antropología india. Cuando la microván atraviesa el gentío, rostros recelosos le clavan la mirada. En ese momento, uno de los hombres de traje de la camioneta se asoma y expresa con satisfacción: “¡Ah!, ¿lo ven?, ¡hay una comunidad *tribal*!”

Minutos después llegan los antropólogos del gobierno y la comunidad pone manos a la obra para transformar este pueblo de las laderas en una auténtica gema antropológica. Canciones folclóricas brotan de artefactos “primitivos” cuidadosamente dispuestos. Las mujeres bailan y sirven comida “indígena”. Los tambores resuenan mientras los chamanes se agitan y giran erráticamente en su vasta variedad de parafernalia ritual. Hay exorcismo y sacrificio, incluso ingestión de sangre, por no mencionar los arcos, las flechas y las tropas de adolescentes aullando salvajemente al denso cielo de monzón. En todo momento, los hombres de traje deambulan por el perímetro orquestando el encuentro. Estos líderes étnicos se cercioran de que los antropólogos dirijan la mirada en la dirección correcta en el momento preciso y hagan un registro adecuado de lo que ven. Cuando es necesario, intervienen para hablar en nombre de los entrevistados, degradando su competencia por “el bien del grupo”. Habiendo tanto en juego, es imperativo que ofrezcan la representación perfecta del sujeto “tribal”.

LA ANTROPOLOGÍA EN GRANDE

Para los *lelks*, el día augura grandes cosas. Un paso decisivo hacia la exaltación étnica. El reconocimiento “tribal” representaba un acceso al mundo de los derechos con base en la ciudadanía, la igualdad y el progreso; valores consagrados en la Constitución de India y en las democracias liberales del mundo entero. La investigación etnográfica era su oportunidad de distinguirse de las multitudes de India y de que se les administrara la dosis necesaria de discriminación positiva que los empatare con la corriente nacional prevaleciente, de rápido progreso. Para ellos, este día era sobre todo *el momento de volverse modernos*.

Era también, sin embargo, un *momento moderno en sí y por sí mismo*, un acontecimiento estructurado por los paradigmas distintivos de la modernidad. Si analizamos un poco más este momento clasificatorio, vemos que este día de reconocimiento estaba imbuido de paradigmas decididamente antropológicos, que son a la vez parte integral del cómo hacer modernas a las comunidades, y constitutivas de la propia modernidad. La búsqueda emprendida por los *lelks* de la condición de TP estaba cargada, por consiguiente, no sólo de oportunidades y promesas, sino también de paradojas y antinomia, tipificando así la seductora parafernalia de la formación de la identidad moderna. Como me lo comentó con cierta frustración un líder étnico mientras su comunidad representaba la actuación en turno ese día: “¿Satisfacer los criterios tribales, esto es algo ridículo! ¿Conoce usted a Hegel? Hegel dijo que el hombre ha alcanzado las cumbres de la civilización, ¡pero ahora véanos! ¡Estamos regresando a las cavernas!” Dicho lo cual, siguió promoviendo la búsqueda de la condición de TP.

En India, las paradojas del nacionalismo seglar han estado ya algún tiempo bajo el escrutinio tanto de la derecha como de la izquierda.¹ En la época posterior a la Comisión Mandal en India, sobre todo, el sistema de reservas —y las políticas de acción afirmativa asociadas— reveló ser especialmente polémico. Que dichas políticas exijan “atraso” en nombre del progreso a la vez que promuevan la diferencia y la desigualdad a fin de eliminar provisionalmente los prejuicios de la vida pública delata contradicciones fundamentales en el corazón del gobierno

¹ Puede consultarse una excelente visión general de estos debates en Aditya Nigam, *Insurrection of the Little Selves*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

liberal. Estas políticas crean los incentivos para darle a la identidad una función política pero, al mismo tiempo, establecen las condiciones y los términos mediante los cuales las comunidades pueden ser reconocidas como entidades dentro del orden nacionalista seglar. Al promulgar los criterios del reconocimiento legal, estas políticas implican, así, sus propias astucias para el reconocimiento.² En las páginas que siguen vamos a ver qué tan profundamente afectan estas promulgaciones a las comunidades modernas. En las exageradas exhibiciones culturales de los *lekhs* vemos ya cómo determinados atributos antropológicos pueden ser conducto de derechos políticos y socioeconómicos. Veremos luego que, ante un análisis más profundo, el impulso seglar en India revela tener convicciones antropológicas particulares.

Para investigar estas convicciones, debemos aventurar una comprensión de la “antropología” que vaya más allá de los límites de la antropología académica.³ Al engarzar las antropologías que se “encuentran” en el mundo, no podemos ignorar las implicaciones históricas de esa disciplina académica en la modernidad a nuestro alcance. Planteada de la manera más general, la antropología puede definirse, así, como la forma del conocimiento en la que el propio Hombre se convierte en el objeto de conocimiento. En este sentido, todos practicamos el conocimiento antropológico cada vez que damos mentalmente un paso al margen de la corriente de la vida social para reflexionar sobre ella, sobre nosotros mismos y sobre quienes nos rodean. Pero una definición tan genérica nos dice muy poco de las características antropológicas específicas de la propia modernidad. El hecho de que una era de globalización declarada, de conectividad y formas híbridas, pudiera serlo también de una aguda conciencia antropológica, puede sorprendernos al principio como una de las curiosas antinomias de la modernidad. En un segundo acercamiento, salta a la vista que la modernidad incluye la diferencia humana como el fundamento mismo de sus atributos exclusivamente antropológicos.

²Véase Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition*, Durham, Duke University Press, 2002.

³Para mayor claridad, a partir de aquí la antropología académica se denominará explícitamente “antropología académica”. Utilizo “antropología” y “conocimiento antropológico” de acuerdo con la definición más general aquí esbozada. Como quedará claro, sin embargo, las líneas entre la antropología académica y la orgánica se difuminan en la historia de la India moderna.

Categorías taxonómicas tales como “raza”, “casta”, “tribu”, y más adelante “etnicidad”, fueron vías para aprehender esta multiplicidad de diferencias y darles sentido. Ahora sabemos que muchas de estas categorías fueron materializadas o retrabajadas por los regímenes coloniales en el sur de Asia y en otras partes; pero a pesar de sus intensas historias, hoy estos términos se han integrado naturalmente al paisaje de la identidad moderna. Más allá de las simples categorías, la modernidad implicó la institucionalización de la lógica particular de lo que significa ser una comunidad y de cómo opera una comunidad. Denominaciones tales como “casta” y “tribu” se engancharon a conceptos tales como “cultura”, “religión” y “tradicición”, y éstos se apoyaron, a su vez, en justificaciones razonadas más ocultas y en percepciones discriminatorias, muchas de las cuales eran inherentes a los robustos pares con que la modernidad trazó su mapa de los sujetos humanos. La “tradicición”, como lo opuesto a lo “moderno”, se volvió, así, lo inmutable y ahistórico, mientras que el “atraso” se volvió aquello que está por “progresar” hacia las arenas del racionalismo, la educación, el desarrollo, etc. Si bien se formularon como juicios historicistas, estos pares entraron de contrabando también en un gran conjunto de supuestos antropológicos.

Con el tiempo, estos esquemas antropológicos se convirtieron en paradigmas operativos no solamente en las políticas de gobierno liberal —en particular las relativas al desarrollo y el multiculturalismo—, sino también, más generalmente, en las representaciones populares de “comunidad”.⁴ Estas apreciaciones institucionales e informales de la identidad hicieron, por consiguiente, normativa —de mutuo acuerdo—, una particular *antropo-lógica* de cómo la gente habita el mundo. El caso de los *lekhs* demuestra cuán formativos, si bien preceptivos, pueden ser estos paradigmas. Vamos a ver, sirviéndonos de otros casos, que la moderna antropo-lógica no es totalizadora ni está cerrada a la negociación con rubros de pertenencia alternativos. Estos mismos casos dejan claras también, no obstante, las implicaciones sociopolíticas de estos esquemas, así como su seductor atractivo.

Al echar un vistazo al funcionamiento interno de estos sistemas conceptuales, podemos ver cómo se llegó a esto. Considérense, por ejemplo, los conceptos, aparentemente ubicuos, de “cultura”, “religión”

⁴ Sobre las comunidades imaginadas y el nacionalismo, véase Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso Books, 1983.

y “tradición”. En el mundo actual sería difícil imaginar la identidad étnica sin ellos. A medida que estos conceptos se institucionalizaron formalmente y se popularizaron informalmente, dieron lugar a las correspondientes justificaciones de sutil, si bien profunda, significación. La “cultura”, la “religión” y la “tradición” no sólo pasaron a denotar lo que la gente *hacía* en su vida cotidiana, sino que se convirtieron en algo que *se tenía* —como si se tratara, en cierto modo, de objetos que debían emplearse de ahí en adelante como marcadores de diferencias humanas—. El imperativo de aprehender las diferencias propició la tendencia a congelar los procesos en objetos, es decir, a tomar instantáneas conceptuales de lo que era, en realidad, un fenómeno social dinámico. Se marcó a los sujetos de la modernidad con las etiquetas correspondientes. La gran ironía es que la modernidad, un claro fenómeno de transformación histórica, se proclamó, de hecho, con base en particulares supuestos de inmutabilidad histórica. La modernidad exigía, pues, su propio anacronismo.

Incluso una somera mirada a la excepcional proliferación de políticas de identidad en India en el transcurso del último siglo revela cambios mayores en los pilares de la posibilidad comunal. Como ha ocurrido en otras partes del mundo, esta proliferación se ha pronunciado en India a partir de la Independencia del régimen colonial. Diversas teorías han explicado parcialmente la explosión mundial de movimientos étnicos en este lapso señalando, entre otras condiciones instigadoras, la abierta competencia por el poder político, nuevas vías a la soberanía, la distribución del Estado de bienestar, redes étnicas o “etnopaisajes” cada día más transnacionales, etc.⁵ Con estos elementos contextuales a la vista, este ensayo busca un derrotero diferente. Si dirigimos la atención crítica a las prácticas de conocimiento con que se concibe y se legitima la identidad en sus modernos bastidores, podemos empezar a entender cómo la modernidad ha conllevado una rectificación fundamental de la manera en que nos conocemos a nosotros mismos y conocemos a nuestra comunidad y a aquellos con quienes compartimos el mundo. Esto no quiere

⁵ Entre los estudios sobresalientes están C. Geertz, “The integrative revolution: Primordialism and civil politics in the new states”, en C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973; H.R. Isaacs, *Idols of the Tribe*, Nueva York, Harper and Row, 1973 [1975]; R. Fox y C. Aull, “Ethnic nationalism and the welfare state”, en C.F. Keyes (ed.), *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press, 1981; sobre los “etnopaisajes” véase Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

decir que las prácticas que hoy podríamos considerar “culturales”, “religiosas” o “tradicionales” no precedan y trasciendan el nacimiento de la modernidad. Se trata más bien de llamar la atención a la manera en que los discursos y las instituciones de la modernidad fijaron conceptualmente las ideas de “cultura”, “religión” y “tradición”, y las convirtieron en requisitos cardinales de la identidad moderna. Estos elementos parecen ahora tan naturales que tienden a darse por hecho. Casos como el de los *lelhs* sitúan, no obstante, estos paradigmas aparentemente “naturales” en un relieve crítico. Cuestionar estos marcos no es suplantar los supuestos que privilegian la identidad con teorías constructivistas de etnogénesis, ni es tampoco negar los incentivos materiales y sociopolíticos reales de la movilización comunal. Es más bien preguntar cómo ha revisado la modernidad la cuestión misma y las posibilidades de la propia identidad.

Para avanzar en esta línea de cuestionamiento, este ensayo traza la siguiente trayectoria crítica. La primera parte, “La antropología instituida”, interroga la historia coludida de la antropología académica y la gobernanza colonial para exponer la pronta institucionalización de determinados rubros antropológicos en India. La segunda parte, “La identidad hoy”, atrae la atención hacia el papel instrumental del conocimiento antropológico en la política de la identidad contemporánea en India. La tercera parte prolonga esta línea de investigación hacia los mundos íntimos de la *antropología cotidiana*, donde nos encontramos con algunos de los alcances más profundos e importantes de la antropológica moderna. El ensayo concluye con una invitación a reexaminar la integridad del conocimiento antropológico en el mundo moderno.

LA ANTROPOLOGÍA INSTITUIDA

Conforme la modernidad y la propagación del capitalismo pusieron a los distintos pueblos del mundo en interrelaciones de una desigualdad sin precedentes, las economías políticas concomitantes a estos desarrollos dieron un gran valor al conocimiento y a la utilización de la diferencia humana. En la India colonial, la enorme diversidad y las prerrogativas del imperialismo elevaron hasta tal grado la apuesta de la apreciación antropológica, que la antropología se volvió rápidamente esencial para el régimen colonial. Con el tiempo, estilos particulares de conocimiento

antropológico vendrían a reconfigurar gran parte del paisaje humano del subcontinente.

A mediados del siglo XIX, las estadísticas demográficas de la migración laboral en India y hacia el extranjero mostraban ya evidentes preferencias etnológicas. Cierta *tipo* de pueblos se veían como ideales para determinado *tipo* de trabajo. Así, los cuerpos “oscuros” y “tribales” se dispusieron para trabajos *junglis* y *culis*, mientras que las “razas marciales” como los *sikhs* y los *gurkhas* fueron reclutados por el servicio militar. Se buscó que determinadas “castas” cubrieran nichos administrativos en la gestión colonial, mientras que las “tribus criminales” eran aquellas comunidades de las que se creía que estaban de manera innata del lado equivocado de la ley. Muchas de estas categorías, y la lógica perjudicial que las apuntaló, no surgieron del aire fino, o europeo. Los funcionarios coloniales trabajaron a menudo con las clasificaciones, las percepciones y las jerarquías existentes a fin de ordenar y obtener provecho con mayor eficacia de la diversidad de India. Al respecto, el régimen colonial sintetizó con frecuencia las relaciones ventajosas preexistentes entre sus súbditos, al mismo tiempo que abrió vías alternas para la movilidad social.

Para los británicos, el Motín de Sepoy de 1857 puso de relieve la necesidad de entender mejor a las multitudes de India. Con este propósito en la mira, el Estado colonial tuvo una confianza creciente en los recursos antropológicos para conocer y gobernar a sus súbditos con eficacia. Los antropólogos e historiadores Bernard Cohn y Nicholas Dirks sostienen de manera convincente que la antropología se convirtió en una modalidad del régimen colonial en un Estado que se transformaba cada vez más en “etnográfico”.⁶ Como lo demuestran los esporádicos informes etnológicos que conserva el archivo colonial, la inclinación etnográfica estuvo ahí mucho antes del Motín. En la segunda mitad del siglo XIX, estas curiosidades antropológicas proliferaron, no obstante, en proyectos más ambiciosos e instrumentales como *El Censo de India* (de 1872 en adelante), el *Statistical Account of Bengal* (en 1876) de W.W. Hunter, *The Imperial Gazetteers of India* (de 1881 en adelante), así como los extensos estudios etnográficos de H.H. Risley como parte del *Censo de 1901* y su libro posterior *People of India* (1915).

⁶ Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Nicholas Dirks, *Castes of Mind*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Debemos recordar que ésta fue la época en que la antropología académica en Europa estaba separándose de la filosofía para convertirse por sí sola en una disciplina.⁷ Una significativa correspondencia entre los burócratas coloniales —tales como Risley, Hunter y Brian Hodgson—, y los precursores de la antropología europea (y campos relacionados) —tales como E.B. Tylor, sir Henry Maine y Paul Topinard— revela cuán entrelazada estaba esta disciplina emergente con el régimen colonial en India.⁸ Sin lugar a dudas, los estudios enumerativos —como el censo— imprimieron categorías, paradigmas y percepciones del pensamiento europeo del siglo XIX en la mente de los súbditos coloniales. Debemos recordar también, sin embargo, que estos proyectos los llevaron a cabo indios de cuyo juicio antropológico nativo dependía la clasificación adecuada de las masas de India. Estos estudios fueron, así, el lugar de negociación entre la antro-po-lógica propia de India y la de los británicos (así fuera en un terreno disparejo) y, en cuanto tales, fueron —en su propia formalización— emblemáticos de los encuentros coloniales de diferencias a gran escala.

Una visión histórica del *Censo de India* muestra claramente que la diversidad de India opuso dificultades a los censistas. Categorías tales como “casta”, “tribu”, “aborigen” y “raza” con frecuencia se confundían y se integraban con conceptos tales como “religión”, “ocupación”, “país”, etc., para revelar la sinuosa lógica que apuntalaba estos estudios demográficos. A pesar de trabajos decenales para refinar los rubros de enumeración, fue inevitable que el censo inscribiera ciertas categorías y determinados fundamentos y no otros. Conforme se concretaron en las políticas del Raj británico, muchas de estas distinciones rigidizaron fronteras socioculturales que eran en realidad más fluidas.⁹ Proclamadas sobre la base de una comprensión determinada en exceso de la práctica social, estas distinciones congelaron temporalmente el contenido dinámico que se suponía que llenaba formas comunitarias tales como las “castas”, las “tri-

⁷ Véase John Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

⁸ A esta colusión también se llegó por otras arenas institucionales como la Sociedad Asiática en Calcuta, el Royal Anthropological Institute de Gran Bretaña y otras instituciones académicas de toda Europa. Hay ejemplos de correspondencia en *Gov. of Bengal, Fin Misc. Head Misc. Coll 1 File 1 Proceedings*, pp. 1-55, marzo de 1887.

⁹ Sudipta Kaviraj, “The imaginary institution of India”, en P. Chatterjee y G. Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

bus”, etc. En la medida en que estos rubros oficiales se convirtieron en directrices de las políticas estatales con base en la comunidad, se volvieron, a la vez, vehículo de adscripción de las comunidades que buscaban soberanía, representación política, ventaja económica y otros implementos de la modernidad que el gobierno repartía con progresiva frecuencia. De este modo, las categorías, los conceptos y los fundamentos enumerativos empleados para desglosar a la población de India se convirtieron no sólo en *modelos de* diversas identidades, sino también en *modelos para* una nueva identidad.¹⁰ De manera sutil y no tan sutil, estas antro-po-lógicas se convertirían en los paradigmas constitucionales del Estado durante el desarrollo posindependiente de Nehru.¹¹

LA IDENTIDAD HOY: LA PROGRAMACIÓN DE LAS TRIBUS

El Instituto de Investigación Cultural de Calcuta es un vacío edificio gubernamental donde los memorandos, las solicitudes para ser TP y los informes etnográficos de las comunidades aletean bajo los pisapapeles que los sujetan a la mesa burocrática. En el cubo de concreto de la escalera de este mohoso monolito cuelga un solitario retrato del doctor B.R. Ambedkar. Demasiado pequeño en proporción, el retrato se ve muy modesto para presidir los sucesos del departamento, pero a pesar de todo sigue ahí colgado, discreto y ligeramente ladeado.

Es particularmente oportuno que la imagen de Ambedkar decore estas lúgubres paredes. Por un lado, en cuanto presidente del Comité de Redacción de la Constitución, Ambedkar supervisó la formulación de las políticas que le conceden excepcionales poderes de reconocimiento al gobierno indio. Las estipulaciones constitucionales para las castas y las tribus programadas, así como la autonomía garantizada —con base en la etnicidad— para quienes estuvieran alistados en los programas 5° y 6°, le dieron un crédito considerable al papel emergente del Estado indio como árbitro arquimediano de la identidad moderna. Estas estipulaciones crearon, además, incentivos lucrativos para que las comunidades

¹⁰ Sobre “modelos de” y “modelos para” véase Clifford Geertz, “Religion as cultural system”, en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973. Sobre el censo véase Anderson, *Imagined Communities*.

¹¹ Véase el capítulo de Jaideep Chatterjee en este volumen.

movilizaran la identidad con propósitos políticos. Por otro lado, el activismo de Ambedkar en favor de las clases deprimidas (los *dalits*) estableció paradigmas clave para la política de las minorías en el sur de Asia. Sus insistentes críticas a la desigualdad social, política y económica, sus subsecuentes llamados a la discriminación positiva y sus tácticas de movilización comunitaria, todas se volvieron medidas ejemplares para una sociedad política cada vez más dinámica, cada vez más participativa en la India del siglo XX. Si leemos a Ambedkar como burócrata y como activista podemos aprender mucho sobre la historia de la política de la identidad en India. Si leemos a Ambedkar como antropólogo orgánico podemos aprender aún más.

Ambedkar fue una lumbrera de aguda percepción antropológica, aunque problemática. Sus ataques al brahmanismo se aventuraron continuamente en el terreno sociocultural para criticar la lógica con que los hindúes justificaban las palizas a los *dalits*. El excelente trabajo de Anupama Rao analiza cómo Ambedkar evoca una alteridad antagónica entre los hindúes de casta alta y los *dalits*.¹² Otra clase de alteridad acecha, sin embargo, en la cosmovisión de Ambedkar. Como él mismo lo admitió, su política desautoriza virtualmente a los pueblos de India llamados “aborígenes” o “tribales”, lo que justificó al proclamar que “las tribus aborígenes *aún no* han desarrollado ningún sentido político para hacer el mejor uso de las oportunidades políticas y pueden volverse fácilmente meros instrumentos en manos tanto de alguna mayoría como de una minoría, y alterar así el equilibrio sin hacerse ningún bien”.¹³ En otras palabras, “aún no” estaban listos como participantes responsables en el mundo de los derechos democráticos liberales. En esta moderna antropología por excelencia, las tribus eran el otro innombrable no sólo del hinduismo, sino también de la modernidad. Aunque Ambedkar, el burócrata, terminó por orientar estipulaciones constitucionales especiales para el desarrollo “tribal”, sus percepciones antropológicas continuaron siendo, de una manera más general, emblemáticas de la antropología moderna en India. De hecho, en los mecanismos formales e informales de reconocimiento de las tribus en India todavía pueden encontrarse justificaciones similares de alteridad radical.

¹² Anupama Rao, “Ambedkar and the politics of minority”, en Dipesh Chakrabarty *et al.* (eds.), *From the Colonial to the Postcolonial*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹³ “Communal deadlock and a way to solve it”, en *BAWS*, Bombay, Gov. of Maharashtra, 1945.

Recuérdese a los *lekhs*, quienes —tanto en su solicitud escrita como durante la investigación etnográfica— optaron por suprimir todo signo de influencia hindú, a pesar de que antes habían afirmado con orgullo su estatus brahmánico o *kshatriya* en el orden de los *varnas*. Los actuales criterios relativos a las tribus programadas no hacen mención formal de las “tribus” *vis à vis* con el hinduismo, lo que revela particularmente el hecho de que los *lekhs* no estaban al tanto de estos criterios en el momento en que hicieron su solicitud. ¿Por qué entonces la media vuelta? La respuesta está en el imaginario público, donde la oposición radical entre tribus y castas sigue estructurando la manera en que las comunidades conciben, reconocen y en ocasiones incluso representan la categoría.

Más allá de la arena de la otredad informal, la pareja casta/tribu entra subrepticamente en los corredores oficiales de reconocimiento mediante discursos bien intencionados de asimilación en una corriente que se presume hindú, así como mediante otras adjudicaciones perjudiciales. Documentos que provienen de una fuente de alto rango en Delhi rechazan la solicitud de estatus de TP de una comunidad por los siguientes términos:

Si bien [la comunidad X] tuvo un origen tribal, con el paso del tiempo y debido a su contacto con pueblos exógenos y su contacto con la tradición hindú, se han ido asimilando gradualmente en la Gran Tradición. Sería entonces dar un paso atrás si se incluyeran en la lista de Tribus Protegidas.

Cuando la antro-po-lógica de la imaginación popular, más ambiental, se empareja con declaraciones formales como ésta, se justifica la decisión de los *lekhs* de acentuar sus tendencias animistas mientras entierran todo rastro de hinduismo. Si bien es tentador borrar de un plumazo tácticas tan tendenciosas como la complacencia oportunista, una interpretación más receptiva podría entender que esta artificiosa interacción del gobierno y sus ciudadanos es sintomática de la manera en que formas particulares de conocimiento antropológico han echado raíces en la India moderna.

En India, las modernas categorías de reconocimiento conllevan sus propias condiciones necesarias de singularidad y pureza. En una lógica semejante, una comunidad debe tener una cultura, una religión y una tradición que sean sólo suyas. Tanto el gobierno como las comunidades tienden a indexar la “cultura” como si fuera una entidad herméticamente

te sellada, un discreto objeto metonímico para un pueblo igualmente discreto. En una época de hibridismo y flujo intercultural crecientes, el que las constricciones del reconocimiento implicaran tal pureza conceptual —y, no obstante, continuaran insistiendo en la singularidad distintiva en los términos más rígidos— es una antinomia reveladora. Los criterios para las tribus programadas ofrecen un convincente caso concreto. Los criterios actuales, sentados por la Comisión Lokur en 1965, son los siguientes: *a*) indicación de rasgos primitivos, *b*) cultura distintiva, *c*) aislamiento geográfico, *d*) timidez en el contacto con la comunidad general, y *e*) atraso.

Los requisitos *b* y *c* —“cultura distintiva” y “aislamiento geográfico”— inscriben la lógica de singularidad y pureza conceptual antes mencionada. Las “tribus” han de tener atributos culturales distintos y vivir aisladas del resto de la sociedad como si sus formas de ser estuvieran —tanto en lo cultural como en lo social— herméticamente aisladas de la lobreguez de la corriente moderna. Los requisitos *a* y *b* evocan una lógica asociada: las “tribus” han de tener “rasgos primitivos”, es decir, características que no sean de esta época. Más aún, han de transpirar “atraso” —en otras palabras, atributos contrapuestos a las alineaciones estándar de la época moderna—. En la gramática de Ambedkar, el “atraso” marca al sujeto “tribal” como el/la que *a la fecha no ha* progresado hasta la arena normativa del racionalismo, la educación, la participación democrática, etc. La acción afirmativa se convierte, así, en la tónica del carácter incipiente de su historia. Esto remite a la elocuente crítica de Dipesh Chakrabarty del “todavía no”, la lógica historicista mediante la cual determinados pueblos han sido relegados a lo que él llama la “sala de espera de la historia”.¹⁴ Sólo aquí vemos cómo la lógica historicista y la antro-po-lógica han trabajado mano a mano, de hecho, en el ordenamiento de los sujetos de la modernidad.

Más allá de las designaciones taxonómicas, esta cuestión de la temporalidad se extiende también a conceptos auxiliares. Los criterios de la Comisión Lokur para programar a las tribus suponen una calidad de la “cultura” estática y objetiva. La “cultura tribal” está *ahí afuera* esperan-

¹⁴ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Johannes Fabian ha planteado un argumento similar. Fabian se centra, sin embargo, sobre todo en el hecho de que la antropología académica niega la contemporaneidad con sus comunidades objeto. Véase *Time and the Other*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

do ser descubierta —un recordatorio certificable del pasado de la modernidad. En semejante cálculo de la progresión histórica, la “cultura” hace las veces de variable fija y, por consiguiente, no varía nada, no a lo largo del tiempo y sin duda no dentro de una comunidad dada, un día cualquiera.

La actual disciplina de la antropología académica suele entender la “cultura” como un proceso dinámico y controvertido, más que como un objeto estático y uniforme. No puede decirse, por desgracia, que esta perspectiva esté *en boga* en la política de la identidad moderna, donde se supone que los dinámicos procesos de hibridismo socavan aquello que distingue a una comunidad. La “cultura” llega así a fundirse con la “tradición” como aquello que es puro e inmutable. Ésta es precisamente la justificación con que comunidades como la de los *lekhs* optan por desestimar —si no es que negar por completo— el rastro de la inevitable polinización cruzada de las culturas. Para identificar a una comunidad, una noción de “cultura” fluida, procesal, no tiene un corte tan filosófico como una estática, fija.

La antropo-lógica de la singularidad y la pureza cultural dotan sin duda a los grupos étnicos aspirantes de poderosas herramientas para moldear y movilizar la identidad desde el proverbial crisol de la era moderna. En el mejor de los casos, la pureza conceptual de la noción de “cultura” puede ser una fuente de unidad, una plataforma para los derechos y una invitación para la preservación de la diversidad humana en todo el mundo. En el peor de los casos, las rígidas determinaciones de las nociones de “cultura”, “religión” y “tradición” propician precisamente los tipos de fundamentalismo y absolutismo ético que han dado lugar a tanta violencia en las últimas décadas.¹⁵ Las articulaciones de un orden tan violento deberían darnos una pauta para examinar con precisión cómo se está volviendo operativo el conocimiento antropológico en el mundo actual.

Con ese propósito, volteemos ahora hacia los espacios íntimos de la vida cotidiana donde la identidad toca fondo. Una breve mirada a las experiencias de los sujetos étnicos de la actualidad revela cambios fundamentales en la manera en que la gente se identifica con —y pertenece a— las comunidades modernas.

¹⁵ Véase Paul Gilroy, “Nationalism, history, and ethnic absolutism”, *The History Workshop Journal*, núm. 30, 1990, pp. 114-220.

LA ANTROPOLOGÍA COTIDIANA

Es domingo en la plantación de té donde quince campesinos están reunidos en la escuela local para celebrar la junta mensual de la asociación étnica. En la pequeña construcción de aluminio corrugado se sientan en toscos pupitres de madera, demasiado pequeños para los adultos. Al frente del salón, dándoles la cara, se sienta un hombre mayor que viste traje a rayas, camisa de algodón bien planchada y lustradas botas de piel. Es de la élite de la asociación étnica y éste no es a todas luces su territorio. En cuanto miembro del Comité Central de la Asociación Budista Tamang toda India (ABTTI), forma parte de un vasto aparato de movilización étnica que se extiende en toda India y más allá de sus fronteras. Aunque visiblemente incómodo, comienza la reunión a la manera de una junta de negocios. No debe retrasarse: su coche y su chofer lo están esperando.

El protocolo pronto se frustra, no obstante, cuando los miembros locales comienzan a quejarse de los enredos políticos de la asociación, sus controvertidas políticas culturales y el surgimiento de una facción rival con políticas más indulgentes. Con un motín menor en puerta, comienza a hacer proselitismo sobre la importancia que tiene para todos un frente político y cultural unificado. Él y la ABTTI hablan por experiencia. Les tomó dos décadas asegurar el estatus de TP para la comunidad *tamang*. Esa búsqueda incluyó *bandhs*, huelgas de hambre y 77 visitas de la delegación solamente a Delhi. Más cerca del objetivo, la asociación inició amplios programas de ingeniería cultural para revitalizar lo “puro”, lo “original” de la cultura *tamang*. Éstos se enfocaron principalmente en *a)* eliminar los elementos hindúes de su repertorio y *b)* acentuar los atributos exclusivos del budismo *tamang*.

Conforme pontifica sobre la inseparabilidad de la solidaridad política y la singularidad cultural, el miembro del Comité Central argumenta de manera convincente: para tener unidad, los *tamang* deben tener una cultura. Por ello, precisamente, la asociación ha implantado reglas tan estrictas en cuanto a lo que es una auténtica —y, por consiguiente, apropiada— práctica cultural. En el pasado, quienes violaron estas reglas fueron condenados al ostracismo social e incluso multados. Quienes todavía tengan dudas sobre el atuendo “tradicional” y las prácticas “religiosas” apropiadas pueden consultar la gran cantidad de DVD, libros, revistas y avisos emitidos por la asociación, que documentan lo que significa ser un

verdadero *tamang*. La cultura debe ser fuente de orgullo, no de tensión, les recuerda. De modo que pueden dejar atrás sus diferencias.

Que estos jornaleros del té se tomaran el día libre para deliberar sobre los matices de la “cultura” demuestra la actualidad del conocimiento antropológico en su vida. El alcance de la práctica antropológica doméstica trasciende, sin embargo, su junta mensual. Después, cuando la élite regresa a la ciudad en auto, ellos van a descender a pie, de vuelta a las hendiduras de la plantación, haciendo altos en el camino para compartir con los amigos y los vecinos los principales puntos de la reunión. Estas conversaciones fortuitas son parte de la vida cotidiana; sin embargo, gracias a estas interacciones informales las sutilezas de la versión de “cultura” *tamang* de la ABTTI se arraiga en la comunidad local.

Cabe destacar que las rígidas interpretaciones de la ABTTI de la “cultura”, la “religión” y la “tradicición” se han encontrado con respuestas mixtas. Algunos *tamangs* aceptan los empeños de la revitalización cultural; como un retorno a lo puro y lo auténtico. Cuando se les pregunta, estos defensores suelen enmarcar su lealtad en relatos sobre la modernización y la pérdida cultural; recuperar la “tradicición” y la “cultura” se vuelve, así, un medio de lograr estabilidad en tiempos de cambio incesante. Los oponentes, por su parte, ven las reglas de la ABTTI como un atropello a sus tradiciones particulares. En su práctica familiar se han integrado por generaciones en una sola pieza, elementos budistas e hindúes, de modo que estas prácticas domésticas representan su “tradicición”, su estabilidad. Entre estos extremos, hay todavía muchos otros para quienes estas nuevas interpretaciones de la “cultura” son fuente de confusión, cada vez más cargadas de consecuencias sociales.

Desde 2002, la designación de los *tamangs* como TP los ha apartado cada vez más de sus vecinos, de tal manera que ahora sus relaciones interétnicas suelen estar marcadas por la competencia, el resentimiento y la envidia. Las definiciones inflexibles de la “cultura”, la “religión” y la “tradicición” *tamang* sólo han agudizado dichas diferencias. Mientras tanto, los imperativos de singularidad y pureza cultural han creado desavenencias en la propia comunidad, donde los renacidos tachan a quienes continúan con sus prácticas religiosas sincréticas de ignorantes y carentes de educación. Los vecinos que antes celebraban juntos festividades populares como el Dusserra, ahora se niegan a reunirse. En el Diwali (o *festival de las luces*), las casas que antes resplandecían toda la noche ahora se mantienen en la oscuridad. Incluso las familias han sido quebrantadas

por convicciones antropológicas divergentes. En la vida pública, estas sutiles dinámicas suelen eclipsarse por celebraciones más coloridas del progreso étnico; no obstante, son parte inherente de la misma modalidad de autocreación del ser moderno.

Vemos aquí cómo los modernos conceptos, categorías y lógica de la identidad pueden afectar profundamente la manera en que conocemos a nuestra comunidad y nos relacionamos con ella y con los demás. En cuestión de años, las modernas antropo-lógicas se han convertido en paradigmas a la mano para el “reconocimiento de lo otro” y la diaria identificación, y a lo largo de estas prácticas de antropología cotidiana han reconfigurado la sociabilidad misma de los *tamangs*, con frecuencia de manera disgregadora y sin intención. Estos contornos cambiantes de la inclusión y la exclusión representan, pues, el terreno vívido de la distinción antropológica donde las categorías, los conceptos y la lógica se convierten en personas. Esta dinámica nos recuerda que la antropología cotidiana entraña mucho más que discursos manifiestos de “cultura”, ya sea en la cafetería o en la escuela del pueblo un domingo al mes. La antropología cotidiana también ocurre cuando trazamos las líneas entre Nosotros y Ellos en nuestra vida diaria. Ya sea materializada mediante una cuidadosa deliberación o por rapidísimos juicios y estereotipos, éstas son las prácticas con que desglosamos nuestros mundos sociales, con que reconocemos y trasladamos las diferencias a las esferas más íntimas.

También en el plano del individuo los efectos pueden ser profundos. Los *tamangs* renacidos hablan como si algo se hubiera revitalizado en ellos; ahora enfrentan el mundo con un sentido recién descubierto del orgullo, el propósito y la pertenencia. Para los oponentes, estos nuevos paradigmas de lo “viejo” son una afrenta a su ser mismo, una fuente de disgusto y una ideología que podrá haber dividido a su comunidad, pero no va a penetrar nunca su núcleo individual. En ambos casos, éstos son sentimientos afectivos personificados —expresados desde adentro, ya sea del corazón o de las entrañas—. Distribuidas en la devoción, el desafío y los grados regulares de indiferencia, estas recepciones de amplio rango señalan la dialéctica mercurial de la antropo-lógica y la pertenencia modernas. Por un lado, exponen una importante incongruencia entre las conceptualizaciones de la “cultura”, la “religión”, etc., y las experiencias de identidad reales, mientras que, por el otro, nos animan a considerar si la antropología puede ser más que una modalidad episté-

mica particular —es decir, más que una manera de conocer al Hombre en el mundo—. Nos piden que consideremos cómo la antropología puede afectar al propio ser del hombre en el mundo.

CONCLUSIÓN

En palabras del especialista en ciencia política, Sudipta Kaviraj, en el siglo XIX “la historia irrumpe en todas partes”. “La historia se convierte en el gran terreno de la política porque la historia es una manera de hablar del ser colectivo y darle existencia.”¹⁶ Con la perspectiva de Kaviraj en mente, vale la pena considerar si hemos entrado en una época semejante para la antropología. Más allá de los confines de la torre de marfil, la antropología ha irrumpido aparentemente en todas partes: en las oficinas de las asociaciones étnicas y en los corredores del Estado; en el escenario donde la “cultura” auténtica se sigue bailando, y en los museos donde lo “primitivo” se yergue revestido de acrílico; en las bibliotecas e incluso en los pasillos de artículos de belleza de tu supermercado local, donde cada grupo étnico encuentra su lugar en los anaqueles, o en internet, su casa virtual; en las sagradas alturas de la ONU; en las calles, donde la gente marcha y sangra todos los días en nombre de la diferencia étnica. Ya sea en el café o en el edificio capital, tal parece que la “cultura” es, de hecho, la palabra que está en boca de todos,¹⁷ y la antropología, la forma de conocimiento que está en la mente de todos.

Dentro de este campo de la práctica antropológica cada vez más libre de ataduras, los casos de los *lekhs* y los *tamangs* están notablemente imbuidos de esta forma de conocimiento, y como tales son particularmente aptos para explorar la identidad mediante la perspectiva de la moderna antropológica. Debemos recordar, no obstante, que las políticas de las reservas, en particular las que implican a las Tribus Protegidas, son ejemplares al respecto. Pensando más en general, es importante tener en cuenta que la antropológica no puede ser el *sine qua non* de la identidad moderna. En una nación obsesionada por la Partición, la historia no puede simplemente olvidarse. A la par con la antropología, aho-

¹⁶ Sudipta Kaviraj, *The Unhappy Consciousness*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 108.

¹⁷ Marshall Sahlins, “Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history”, *Modern History*, núm. 65, marzo de 1993, p. 3.

ra la historia comparte el escenario con otras modalidades de identificación, tales como la política del desarrollo, la economía, el ambientalismo e incluso una fortalecedora propensión a la mitología, en el caso de Hindutva. Más allá de estas modalidades, nos falta todavía ponderar aquellos aspectos de la identidad que escapan del ámbito del conocimiento —es decir, la intensidad y el fervor con que la identidad se vive y se expresa en el mundo moderno—. Al abordar el enigma de la identidad, haríamos bien, pues, en buscar los modos en que la antropología y otras modalidades de identificación trabajan entre ellas —esto es, aumentan, corroboran y acentúan— en su proceso para producir emociones de un orden más personificado. Sin excluir las condiciones generativas asociadas, los casos elegidos para presentarse aquí dan testimonio de la integridad del conocimiento antropológico para las modernas formaciones de la identidad. Nos recuerdan, por consiguiente, que si bien la antropología no se ha convertido en *el* gran terreno de la política, sin duda se ha vuelto una característica indeleble de la ciénaga política.

La modernidad no ha dejado de insistirnos en la necesidad de que nos salgamos de nosotros mismos y nos definamos con —y en comparación con— los demás. En las políticas del Estado y en otros ámbitos, encontramos incentivos palpables para dicha reflexión y objetivación. Los encuentros cotidianos con la transformación y la diferencia también precipitan clases de consideraciones similares, aunque menos formales. Estas condiciones contribuyen a explicar *por qué* el tema de la identidad se ha acentuado tanto en los últimos tiempos. Pero la modernidad también ha conllevado un replanteamiento fundamental respecto de *cómo* nos salimos de nosotros mismos, *cómo* reflexionamos sobre el mundo social y *cómo* llegamos a conocer y a reconocer al yo y a los demás. Yendo más adelante, el tema clave no es ahora, entonces, el *que* la modernidad haya traído y privilegiado la conciencia antropológica. Las preguntas cruciales son más bien: *¿Qué clases* de conciencia antropológica se han arraigado en el paisaje humano actual? *¿Con qué categorías?* *¿Sostenidas por qué conceptos?* Y, *¿de acuerdo con qué lógica* ha remodelado la modernidad las posibilidades de la identidad? Mediante dicho cuestionamiento podemos acercarnos a entender *cómo* las cualidades particulares abstractas del conocimiento pueden tener consecuencias tan terrenales y corpóreas.

Desde nuestra aventajada posición, podemos no llegar a saber nunca lo que significó ni lo que se sintió al pertenecer a una comunidad

premoderna. Y aun así, como vuelven a ilustrar los casos de los *lelbs* y los *tamangs*, los modernos sistemas de reconocimiento y la normativa antro-po-lógica que comprenden nos suplican con frecuencia que hagamos justo eso: definirnos a nosotros mismos y a los demás con las rígidas verdades primordiales de la “cultura”, la “religión”, la “tradición”, etc. Cuando lo hacemos, adoptamos tanto los paradigmas que lo permiten, como las inquietantes antinomias de la identidad moderna, lo que nos convierte en sujetos modernos a la vez que en sujetos de una modernidad peculiarmente antropológica.¹⁸ Si se analizan los turbulentos contornos de la identidad actual en el sur de Asia, parece que dicha perspectiva puede ser tan peligrosa como prometedora.

¹⁸ Aquí trabajo con la distinción de Saurabh Dube entre los “sujetos modernos” y los “sujetos de la modernidad”. Véase su “Introducción” en Saurabh Dube (ed.), *The Enchantments of Modernity*, Nueva Delhi, Routledge, 2009.

CUARTA PARTE

ARTES INQUIETANTES

14. LA PUBLICIDAD EN INDIA

Genealogías del individuo consumidor¹

Arvind Rajagopal

La construcción de la vida en este momento descansa mucho más en el poder de los hechos que en las convicciones... para el aparato gigantesco de la vida social [dichas convicciones] son lo que el aceite a las máquinas: no nos situamos ante una turbina y la rociamos con lubricante. Inyectamos un poco en los remaches y en las uniones ocultas que sin duda conocemos.

Walter Benjamin²

El contenido básico de una época y sus impulsos inadvertidos se alumbran mutuamente.

Siegfried Kracauer³

Los intelectuales de la época de Weimar en Alemania sostenían que si los dominios de la economía y la política se administraran y se controlaran cada vez más, el reino de la cultura concedería un grado de libertad. En cierto sentido, el capitalismo estaba demostrando ser más democrático que las instituciones políticas de la democracia. En el espacio de

¹ Parte de este ensayo se deriva de un artículo mío anterior, titulado "Advertising, politics and the sentimental education of the Indian consumer", *Visual Anthropology Review*, vol. 14, núm. 2, otoño-invierno de 1998, pp. 14-31.

² Walter Benjamin, "Gas station", en *One Way Street and Other Writings*, Londres, Verso, 1994.

³ Siegfried Kracauer, "The mass ornament", en Thomas Y. Levin (trad. y ed.), *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 75.

expresión que ofrece el consumo de mercancías, fue posible llegar a una crítica diagnóstica de la modernidad capitalista. Podemos extender teóricamente su análisis, así como calificarlo históricamente, como lo hago en este ensayo, para proponer que los anuncios de los productos de consumo cumplen la labor de articular la cultura y la economía, lo que nos permite rastrear formas del individuo históricamente específicas y las mentalidades a que éstas dan origen.

PRIMERAS CONSIDERACIONES

Cuando los mercados capitalistas se establecieron en India, no mantuvieron la misma relación con la política y la cultura que en Europa occidental. Los mercados ya existían, claro está, cuando llegaron los europeos, y las culturas comerciales regionales se extendían a lo largo del océano Índico.⁴ En este contexto, el desarrollo de una economía colonial se articuló, como lo sabemos, para exportar materia prima e importar productos manufacturados. Semejante economía se mantuvo mediante una norma de diferenciación entre los británicos y los nativos, y se legitimó como un rezago entre ambas civilizaciones, rezago que el régimen colonial reprodujo, aun cuando se suponía que debía negarlo.⁵ El mercado estaba, por consiguiente, segregado racial y culturalmente en sus formas de circulación y consumo.

El mercado nativo se tenía por ineficiente e insalubre, a la vez que confirmaba nocivas preferencias estéticas y morales. Los productos se exponían a los cuatro elementos y se vendían con un embalaje a lo sumo deficiente; era común la sospecha de adulteración y de otras formas de engaño. Por el contrario, el mercado colonial que proveía a los británicos en India, así como a los indios acaudalados, se veía a sí mismo como

⁴ Ashin Das Gupta y Uma Das Gupta, *The World of the Indian Ocean Merchant 1500-1800: Collected Essays of Ashin Das Gupta*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001; K.N. Chaudhuri, *The Trading World of Asia and the English East India Company: 1660 1760*, Cambridge, 1978; Sugata Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2006; Dwijendranath Tripathi, *The Oxford History of Indian Business*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

⁵ Véase Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

superior en sus normas y sus gustos, con lo que establecía el patrón al que los nativos debían aspirar pero que difícilmente podrían costear. La función de impulso civilizador, como lo era, puso al Estado colonial en la mira, mediante una legislación y obras públicas de mejora.⁶ En este sentido, el mercado colonial era, tal como se define aquí, un mercado de enclave, deliberadamente aislado de la sociedad en general y con poca repercusión en ella.

Mientras tanto, las nuevas prácticas indígenas de consumo se hacían evidentes en la publicidad para productos diversos, tales como ropa y accesorios de moda para dama, o píldoras y pócimas para mejorar la vida sexual tanto de hombres como de mujeres. También se anunciaban ampliamente medicinas de patente que prometían curas milagrosas para múltiples afecciones. Criticados por la prensa nativa como licenciosos e inmorales,⁷ estos anuncios pueden haber confirmado los temores del mercado vernáculo de que debía ser vigilado, más que impulsado. Las nuevas formas de casta, clase y subjetividad sexual aludidas en dichos mensajes estaban subsumidas, no obstante, en un creciente movimiento nacionalista: una crítica anticolonialista que dominaba la esfera pública y mal arreglaba otros incipientes conflictos sociales internos.

Entre las primeras iniciativas del movimiento nacionalista está, por supuesto, el boicot a las importaciones y la promoción de productos de fabricación nacional, como la confección y el uso del *khadi*.⁸ El *khadi* se concibió para simbolizar la manera en que el nacionalismo revaloraba el consumo, lo que indica la intención de crear una economía nacional

⁶ Véase sir Arthur Cotton, *Public Works in India: Their Importance. With Suggestions for Their Extension and Improvement*, Londres, Wm. H. Helm, 1854; David Ludden, "India's development regime", en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 247-287. Agradezco a David Ludden que me haya dirigido hacia los escritos de Cotton.

⁷ Charu Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims and the Hindu Public in Colonial India*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002.

⁸ Una carta que Gandhi escribió en 1930 ilustra este punto: "No es suficiente vestir el *khadi*, quien lo porta debe también estar consciente de que el *khadi* simboliza el espíritu de patriotismo y modestia. Portar el *khadi* no le da a uno el derecho de disfrutar de todo tipo de libertades, sino que es el primer paso en dirección al autocontrol y una señal de nuestro deseo de restringir otras libertades innecesarias. [Por ejemplo] el [t]é no es nunca una necesidad en la vida..." "Two letters", *Navjivan*, 2 de marzo de 1930, en *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. XLIII, marzo-junio de 1930, Publications Division, Government of India, 1971, p. 2.

virtuosa a fin de sustituir el destructivo materialismo impuesto por el régimen colonial.⁹ Se concibió como el primer paso de un programa para forjar a los ciudadanos de la futura nación, en vez de mimar a criaturas que buscaban su propia comodidad.

El crecimiento del nacionalismo en la sociedad civil y en contra del Estado colonial ilustraba el carácter escindido de la esfera pública. Esta fractura caracterizó también a la publicidad india, entre un dominio vernáculo cuyo estatus moral variaba, según se ajustara con los valores patrióticos nacionalistas, y un reino de habla inglesa que proveía extensamente a la élite colonial y a los habitantes relativamente acaudalados de las ciudades. Los primeros deben de haber tenido un público mayor, pero su producción era más empresarial y dispersa, y el archivo publicitario resultante es más ligero.

La disparidad entre los dominios públicos vernáculo y colonial era lo bastante grande para plantear la cuestión de su definición: ¿Cuándo debía la publicidad entenderse como tal? Los calendarios de pared con imágenes de dioses, que promovían a un comerciante o una tienda en particular, y las cromolitografías que conmemoraban el uso del *khadi* y a ciertos líderes del Congreso, servían al propósito de anunciar tanto como los mensajes en los periódicos que promovían artículos de consumo.¹⁰ Las diferencias entre las imágenes religiosas, la propaganda política y los mensajes de promoción del consumo de mercancías eran fluidas y quizás no se consideraban relevantes. Esto puede entenderse como equivalente a un aspecto importante de la escritura hindí anterior a la independencia y quizás también de unos años después: el periodismo, los panfletos políticos y la literatura no estaban, en la práctica, necesariamente aislados entre sí, ni se consideraban diferentes; con frecuencia los hacían las mismas personas.¹¹ A diferencia de la publicidad en lengua inglesa, la publicidad vernácula era producida probablemente por empresarios para quienes no era necesario verla como un género distinto de otras formas de escritura.

⁹ Emma Tarlo ha demostrado, sin embargo, que el éxito del *khadi* fue en cuanto medio de movilización disponible para expresar una serie de significados y posiciones de clase social, más que como un conjunto de valores estrechamente definidos. Véase Emma Tarlo, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

¹⁰ Véase Christopher Pinney, *Photos of the Gods*, Londres, Reaktion Books, 2003.

¹¹ Véase Francesca Orsini, *The Hindi Public Sphere 1920-1940: Language and Literature in the Age of Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

Los publicistas de habla inglesa, a diferencia de sus contrapartes vernáculas, no sólo traficaban en el mercado; presionaban, además, al Estado y conseguían contratos para hacer la propaganda gubernamental y participar en la publicidad del desarrollo, tanto antes como después de la independencia.¹² En esta transacción del Estado y los publicistas, la labor de la agencia publicitaria fue fundamental. Es quizás este hecho, más que ninguno otro, lo que distingue a los dos dominios de la publicidad.

LA MODERNIDAD DE LA PUBLICIDAD

Las agencias publicitarias filiales de agencias británicas o estadounidenses, y crecientemente, más adelante, las empresas indias, llegaron a definir el trabajo publicitario reproduciendo la retórica modernizadora de sus contrapartes occidentales. En este entendido, el anuncio publicitario era un medio de promover la eficiencia del mercado y asegurar la satisfacción de los intereses tanto de los fabricantes como de los consumidores. Se entendía que, al igual que los productos que promovían, los anuncios también trascendían sus condiciones de producción y creaban, de hecho, su propio contexto, por lo que podían leerse y hacerse circular sin necesidad de mayor mediación adicional. *Fue el auge de la agencia lo que permitió que esta forma distinta de comunicación generara su propia autoridad referencial, y lo que fue, en cierto modo, semejante al Estado en sus efectos.* Visto bajo esta luz, es menos sorprendente que la publicidad vernácula no pudiera elevarse fácilmente por encima de su contexto como lo hizo la publicidad en inglés.

Las agencias publicitarias en India tuvieron lugar, así, gracias a que se dirigían principalmente a un mercado de enclave ocupado por la gente acaudalada de las ciudades, quienes (según ellos) representaban al consumidor modelo capaz de hacer realidad sus aspiraciones mediante sus compras.¹³ Por otro lado, la mayoría de los indios parecían estar

¹² Los relatos propagandísticos de la Segunda Guerra Mundial fueron activamente solicitados y obtenidos por las agencias publicitarias. Y una mirada a las publicaciones internas de agencias tales como J. Walter Thompson and Co. y Lintas confirma la importancia de los contratos de desarrollo y servicios públicos con el gobierno indio.

¹³ Para consultar una excelente reflexión de la publicidad en la época contemporánea, véase William Mazzarella, *Shoveling Smoke: Advertising in Contemporary India*, Durham, Duke University Press, 2003.

condenados, en el futuro predecible, a una existencia precaria, de modo que los publicistas veían poco margen para intervenir en sus hábitos de consumo e influir en ellos.

Lo que vino a definir el quehacer publicitario fue cierto carácter de invernadero, de profesión protegida en una economía protegida, aunque tal que proclamaba ser a la vez cosmopolita y nacional. Para probar lo primero no había que ir muy lejos: los anuncios indios no se apartaban mucho del patrón de las agencias occidentales y daban por hecho que la cultura india no era mucho más que un barniz encima del *homo economicus* que ya les era familiar. Y el nacionalismo se reducía, para estos publicistas, a una selección de títulos de imágenes saneadas que connotaban una distinción “swadeshi” o nacional, distinción que podía insertarse en el repertorio simbólico del consumidor urbano sin comprometerse necesariamente ni con el programa gandhiano de rejuvenecimiento moral ni, para el caso, con las implicaciones del desarrollismo nehruviano.

Cuando la modernidad colonial empezó a adaptarse y a domesticarse como, por ejemplo, cuando los intelectuales —de Rammohun Roy a Gandhi— buscaron superar la figuración de una inferioridad cultural, respondió a sentimientos de vergüenza y humillación que solían ser estrictamente personales, pero que también se percibían como una circunstancia colectiva. La urgencia de sus figuraciones de la posibilidad de cambio les dio una cualidad distintiva: la suya era una modernidad polémica y asediada, que luchaba por afirmar su legitimidad sin estar segura de estar lográndolo. El contraste con las actitudes y las suposiciones evidentes en lo que estoy llamando el archivo de la publicidad india, hasta la década de 1980, es drástico. No es de extrañar, por consiguiente, que una reciente relación histórica señale que el paso a la independencia en 1947 dejó pocas o ninguna huella visible en los anuncios.¹⁴ El archivo de la publicidad, es decir, el que las agencias publicitarias hicieron posible, es un archivo colonial; un archivo que mostró poco interés en comprometerse con los motivos y los sentimientos del mercado indígena.¹⁵

¹⁴ Vikram Doctor y Anvar Ali Khan, “*Kyon na aazmaye?: A brief history of Indian advertising. Part 1*”, *The India Magazine of Her People and Culture*, diciembre de 1996, pp. 46-55.

¹⁵ En algunos aspectos, el mercado nativo estaba en realidad en competencia; por ejemplo, con productos de imitación y falsificados que las grandes empresas trataron de atacar por diversos medios. Vislumbres de dichas acciones pueden encontrarse a veces en anuncios que informaban sobre la marca registrada que los clientes debían buscar, con la advertencia de las copias fraudulentas.

Si hay algo que pueda considerarse como modernidad, las agencias publicitarias identificaban sin duda con ello su trabajo.¹⁶ Atestiguamos, sin embargo, en las imágenes, un modo de expresión relativamente sereno y ecuánime—como, por ejemplo, en los anuncios de productos tales como el té *Brooke Bond*, el jabón *Lifebuoy*, la cera para el calzado *Tata Swastik*, las galletas *Parle* o las navajas *7 o'clock*—. Ya sea que las imágenes contengan iconografía religiosa —como pudieron tenerla cuando el material promocional circulaba en los distritos a solicitud de los comerciantes mayoristas regionales y los distribuidores locales— o personas y objetos figurados, identificables como “modernos” por su apariencia —hay rara vez la percepción de un interlocutor escéptico o de un rival que planteara una comparación desfavorable—. Si en otras partes la modernidad transmitió una sensación de urgencia, de responder a una crisis existencial y cultural, la modernidad del consumidor indio estaba sedada. Desde las imágenes del Taj Mahal empleadas para vender bolsas de té hasta el bigotudo marajá que promovía los vuelos de Air India, había poco en ellas que comunicara el tumulto de un mercado emergente, y mucho menos de una nación en desarrollo. Un ejecutivo del medio publicitario en Mumbai comentó: “Analice la historia de la publicidad en India y se dará cuenta de que fue, hasta hace poco... la última estación de tránsito del colonialismo inglés [...] [y] [...] hasta el advenimiento de la televisión [...] el retrete de la multitud de habla inglesa [...]”¹⁷

LA DOMESTICACIÓN DE LA CULTURA PUBLICITARIA

La industria publicitaria india creció lentamente desde sus inicios en la época británica. Los miembros más antiguos de la industria la describían como una especie de fraternidad de iniciados, que no se atareaba en un gran trabajo creativo sino que adaptaba, en su mayor parte, anuncios estadounidenses a escenarios indios.¹⁸ Se hacía poca investigación de mercado y, dadas las limitaciones del propio mercado y la ausencia de

¹⁶ En este contexto, véase M.G. Parameswaran, *FCB-Ulka Brand Building Advertising: Concepts and cases*, Nueva Delhi, Tata McGraw-Hill, 2001.

¹⁷ Kiran Khalap, “Chasing the rainbow: A two-colour, one decade catechism on the hunt for advertising excellence in a pseduomature market”, *Advertising & Marketing*, 30 de junio de 1995, p. 27.

¹⁸ Notas de campo, Mumbai, junio-agosto 2000.

competencia, tal vez no se consideraba necesaria. La publicidad se veía a menudo como una ocupación de poetas, artistas y otros de vena creativa. Numerosos avisos publicitarios ejecutivos dieron testimonio de los sesgos en lengua inglesa, sumamente urbanos, de la publicidad india. La mayoría de los textos originales de los anuncios se escribían en inglés, y las empresas no cambiaron a “redactores en otras lenguas” sino varios años después de la introducción de la televisión nacional.

La ruptura más importante de la publicidad india posterior a la independencia se produjo, *no con la independencia nacional*, sino décadas más adelante, con el inicio de la transmisión televisiva nacional y la liberalización de los mercados. La relajación de las normas de las licencias y los permisos, así como el establecimiento de una plataforma de comunicaciones que permitía llegar a los consumidores con un incremento mínimo del costo fue fundamental para los nuevos desarrollos. Cuando se hizo posible dirigirse a bajo costo a un mercado masivo, fue cuando los recién llegados pudieron forjar ecuaciones de precio-valor que desafiaron el modelo de mercado enclave reproducido por las agencias existentes. Las agencias consideraron, por ejemplo, que el detergente para la ropa y los teléfonos celulares, por mencionar dos productos, estaban al alcance sólo del mercado de primera categoría, y en ambos casos se demostró que estaban muy equivocados. El crecimiento de la infraestructura y los cambios políticos estaban llevando a socavar el *statu quo* en que las agencias publicitarias se habían instalado.

La manera en que este cambio llegó a entenderse y a negociarse fue mediante una transformación en los términos del discurso nacionalista. El nacionalismo del Congreso había sido ambivalente respecto del consumo como un medio de autorrealización. Semejante actitud pudo sostenerse en un mercado de enclave protegido que atendía la restringida capacidad de consumo de las clases urbanas, donde había poco que ganar al impugnar el consenso nehruviano imperante. Por ejemplo, en un mercado interno limitado, con escasas importaciones, había pocos motivos para que las agencias publicitarias utilizaran temas de la cultura nacional para marcar la diferencia de un producto; las multinacionales, que invertían la mayor parte en productos publicitarios, no estaban ansiosas de dirigir la atención a sus orígenes. La propia industria publicitaria casi no operaba exponiéndose a todos los rigores de un mercado y se profesionalizó mal. El propio mercado interno se percibía como pequeño y homogéneo, lo que simplificaba aún más el trabajo de la industria

publicitaria. El mercado masivo estaba tácitamente excluido de esta definición, pues se creía que para garantizar la venta de productos se necesitaba una logística de distribución más que una comunicación creativa. En breve, las agencias publicitarias crearon una imagen del mercado, como se hubiera esperado de ellas, que reproducía determinados supuestos acerca del mercado; supuestos que ensamblaban con el consenso político imperante. Con la globalización, cada uno ellos quedó expuesto y sus limitaciones evidenciadas.

La transformación y la expansión del mercado interno es un proceso tanto político como económico que resignifica las relaciones de producción y de consumo en un contexto histórico determinado. Si se inculcan nuevos hábitos de consumo en la gente, se le debe enseñar, al mismo tiempo, a concebir relaciones afectivas más amplias dentro de las cuales se lleven a cabo esas prácticas. Dada la austeridad —y el limitado alcance— de la cultura pública imperante hasta entonces, fue a la religión a lo que la publicidad recurrió, obediente del ejemplo de la esfera electoral. *Esto se debe a que determinada configuración del mercado expresa un particular equilibrio político de las fuerzas a la vez que ayuda a reproducirlo.* Y fue así como pudo registrarse la importancia de la transición de una cultura seglar de élite a una cultura nacional más hinduizada, pues los propios anuncios configuraron expresiones particulares de la cultura indígena para lanzar incentivos más específicos y mejor dirigidos a los consumidores.

Los vendedores en India solían referirse al carácter homogéneo del mercado anterior a la liberalización, en contraste con el aspecto más estratificado que tuvo desde entonces. Esto puede ser engañoso, a menos que nos percatemos de que se referían a un mercado de clase media —no de la clase media *per se* sino de la clase media de la imaginación de los vendedores, que era, de hecho, homogénea—. El propio mercado estaba muy segmentado, pero lo que permitió la ilusión de homogeneidad fue la segmentación de los precios, y el precio fue el principal medio con que se segmentó el mercado indio. En muchas categorías, la diferencia entre las marcas más económicas y las de primera calidad podía llegar a ser tres veces mayor que en Occidente, por ejemplo. Lo que sucedió cuando se instituyeron la televisión y los patrocinios comerciales, sobre todo después de la introducción de la antena satelital a mediados de 1994, fue, por supuesto, que la economía de la transmisión de mensajes se modificó por completo, pues una plataforma única se hizo accesible a

todos los segmentos de precio. Por su parte, la relación que se había establecido entre el ingreso y el poder adquisitivo se desajustó cuando los consumidores de los sectores de bajos ingresos alcanzaron productos anunciados para grupos de un ingreso más elevado.

Los publicistas no han intentado, tradicionalmente, trascender la manera en extremo condescendiente de dirigirse al público cuando se trata de vender productos a los sectores sociales de menor ingreso. Así ocurrió, por ejemplo, en anuncios tales como los del detergente *Wheel* (la respuesta de bajo costo de Hindustan Levers a su competencia), un producto regional de nuevo ingreso en el mercado, donde *Nirmatr*, un hombre, les “enseña” a las mujeres, dándoles cátedra, que los jabones que utilizaban antes eran ineficientes y que el nuevo jabón es la solución a su incesante lucha por la blancura. Los anuncios adoptaron una estrategia pedagógica explícita, y si acaso había algún valor estético en su producción, era en la pista musical, por lo general algo parecido a un *jingle* pop o al tema de una película en hindi. Si pudiéramos arriesgar una exagerada generalización, diríamos que la utilidad se presentó como el aspecto más destacado de los mensajes publicitarios dirigidos a las clases media baja y trabajadora, mientras que la estética siguió siendo terreno exclusivo de las superiores: las clases media y alta. Era para ellas para quienes las más finas particularidades de la apariencia, la satisfacción individual y la autorrealización eran importantes. No es que estos aspectos se omitieran por completo en los anuncios para los sectores de bajo ingreso, pero si analizamos las sumas invertidas en la creación de estos anuncios, surge una clara estratificación. Lo que ocurrió con la expansión del mercado fue que por fin se empezó a prestar atención al potencial de mercado de la “base de la pirámide”, notorio por su capacidad de recompensar el esfuerzo de las empresas.

Cuando los consumidores de productos económicos se desprendieron de los artículos sin marca o de marcas regionales, ingresaron en un nuevo régimen de consumo cuyos contornos no eran del todo evidentes ni estaban fácilmente disponibles. Hubo, más bien, que construirlo a fuerza de trabajo publicitario y mercadotecnia, mediante nuevos modos de significación y estilos de lectura que los consumidores debieron aprender a manejar con eficiencia. Una selección de anuncios revela, así, no sólo una gama de textos estratificados por clase para empatar con una serie de productos estratificados por precio. Encontramos también mensajes que pueden distinguirse según su diferente semántica audiovisual,

de acuerdo con el carácter del público al que buscaban dirigirse o construir (dado el supuesto de que determinada clase de mensajes tiende a formar, con el tiempo, su propio objeto). Si los publicistas prevén el establecimiento, tarde que temprano, de un universo poblado en su totalidad de marcas internacionales, el sendero forjado con ese propósito debe todavía negociar inflexibles historias nacionales. Los anuncios en un mercado interno protegido evidenciaban una clara estratificación entre una estética visual para las clases altas y los mensajes utilitarios para los consumidores de productos económicos. Lo que distinguió a estos últimos fue la aparición de anuncios económicos más bien en audio, mediante el *jingle*, que habría de basarse en películas en hindi o en melodías pop. A medida que el régimen de consumo se re-significa para manejar un espectro de clases en expansión, la relación entre los mensajes estratificados por clase debe reelaborarse y con la televisión adquiere, de hecho, un carácter diferente.

LA PUBLICIDAD Y LA CULTURA DE LA MERCANCÍA

Ahora, la conversión de las tradicionales relaciones de patrocinio y clientelismo, y de transa y trueque, en relaciones de intercambio de mercancías y transacciones en efectivo traza una de las dinámicas más sustanciales de la moderna transformación social. Sin embargo, la transformación nunca es completa, y por razones importantes. Las relaciones de las mercancías se presentan o se extienden rara vez en términos de un puro interés propio. Tienden, más bien, a describirse como casos particulares de redes más grandes de dependencia y obligación mutuas. Puesto que la naturaleza de esta mutua dependencia sufre, no obstante, cambios al mismo tiempo, los términos en que las personas participan en ellas están en constante revisión. Los anuncios proveen un valioso registro de la manera en que las empresas buscan negociar las contradicciones sociales, a la vez que expanden los mercados, con lo que alumbran el proceso de transformación en marcha.

Al hacerlo, los publicistas enfrentan, sin embargo, un problema. Buscan mostrar personas *in situ*, por así decirlo, esquematizadas con las relaciones imperantes de casta, comunidad y sexo, para crear un efecto de realidad y dar lugar a que los espectadores se reconozcan en la narra-

tiva publicitaria. Pero deben trascender necesariamente, al mismo tiempo, la realidad existente si han de introducir nuevas prácticas de consumo. ¿Cómo han de hacerlo sin perder a su público? El trabajo que realizan las empresas para instruir a los consumidores en los estilos adecuados de gasto, y para hacer ubicuos los indicadores que equiparan el consumo con la buena vida deja claro que los resultados se consideran cualquier cosa menos inevitables.

La ansiedad presente en esta labor pedagógica sugiere que no hay aquí una pura transacción de libre mercado entre iguales. La transformación y la expansión del mercado interno es un proceso tanto político como económico que resignifica las relaciones de producción y consumo en una coyuntura histórica dada. Si se instruye a las personas sobre nuevos hábitos de consumo, se les debe enseñar, al mismo tiempo, a concebir las vastas relaciones afectivas en que estas prácticas se llevan a cabo. Si el deseo del consumidor ha de ser evocado, debe inculcarse, como todo deseo, en un lenguaje particular. Dada la austeridad —y el limitado alcance— de la cultura pública imperante hasta entonces, la publicidad echó mano de la religión, obediente del ejemplo de la esfera electoral. Una configuración determinada del mercado expresa un equilibrio particular de las fuerzas políticas, a la vez que ayuda a lograrlo. Es aquí donde puede registrarse la importancia de la transición de una cultura seglar de élite a una cultura nacional más hinduizada, pues los propios anuncios configuran expresiones específicas de la cultura indígena para lanzar incentivos más específicos y mejor dirigidos a los consumidores.

CONCLUSIÓN

En la ya famosa correspondencia entre Theodor Adorno y Walter Benjamin en torno al trabajo de este último, Adorno escribió sobre la fecunda tensión entre su teoría del consumo del valor de cambio y la teoría de Benjamin sobre la empatía con el alma de la mercancía. Puesto que Adorno entiende que el consumo de mercancías no es tanto de las cosas en sí, como de la idea que representan, su respuesta buscaba desenmascarar las formas de desplazamiento, sustitución y equivalencia mediante las cuales las mercancías adquieren su deseabilidad. En respuesta a Adorno, Benjamin sostiene que la empatía con la mercancía no es otra cosa

que la empatía con el valor de cambio en sí.¹⁹ Con esto se refiere a que al consumir valor de cambio, las ideas de equivalencia y disponibilidad abierta son apenas evidentes como beneficios conscientes o tangibles del consumo. Más bien, las personas pueden identificarse con la mercancía y el sentido de posibilidad promiscua que connota, de un compromiso multifacético y gratuito con un mundo infinitamente diverso.

Considero que la reflexión resultante de este debate es crucial para entender la tarea de los anuncios, que funcionan proponiendo una identificación con cambiantes objetos del deseo. De hecho, si bien la mercancía se abre a una serie interminable de equivalencias, ésta no puede significarse sin la mistificación a través de imágenes particulares del deseo. De ahí este intento de darles una perspectiva histórica tanto a los anuncios como a los contextos en que éstos surgieron. En términos más generales, es un recordatorio de que aunque la mercantilización es universalista en su concepción, no puede ser sino una fase de “la vida social de las cosas”, que de ahí en adelante se convierten en regalos en intercambio u objetos de uso o desuso, y en parte de redes afectivas de interdependencia y dominación. Los publicistas mantienen, no obstante, la ficción de que el de la mercancía es un espacio de libertad, y de que atraer a los consumidores al reino de los productos de marca es echar a andar un proceso de mejora. Cuanto más se atrae a los consumidores a las alturas de los privilegios y la sofisticación del mercado de lujo, más realizados están, desde esta perspectiva, ya que aprenden cómo percibir sus propias necesidades. Pero incluso si los publicistas buscan mejorar en su conjunto a los consumidores del mercado masivo, *reproducen, al mismo tiempo, la dinámica cultural que mantiene las diferencias de clase y actúan, por consiguiente, como un freno en todo proceso pedagógico*. Tienden, así, a reflejar una configuración determinada de los patrones de consumo, sin reconocer su complicidad en el equilibrio político de fuerzas que cualquier configuración semejante debe representar.

En su libro ampliamente citado sobre la industria publicitaria en Estados Unidos, *Advertising: The Uneasy Persuasion*, Michael Shudson

¹⁹ Walter Benjamin, “Reply. 9 December 1938” en Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Georg Lukacs, *Aesthetics and Politics* (Ronald Taylor, trad. y ed.), Londres, Verso, 1977, p. 109. Para consultar el interesante debate entre el defensor de la necesidad general de la teoría (Adorno) y el partidario de un enfoque influido por el surrealismo (Benjamin), en donde se vislumbra la verdad mediante una confrontación con los objetos mismos, véase *op. cit.*, pp. 110-141.

plantea la pregunta de si la función real de la publicidad es promover el consumo individual. Más bien, sostiene provocativamente el propio Shudson, la publicidad puede entenderse como un realismo capitalista y como contraparte de la propaganda soviética, que podría denominarse realismo socialista. El realismo no es, en este uso, realista. Es más bien una acentuación unilateral de aquellos aspectos de la realidad que concuerdan con el sistema sociopolítico imperante. El realismo capitalista, en la definición de Schudson, así enfocada en el logro individual y la satisfacción material, auguró mejoría y progreso mediante la lucha por aumentar el consumo de mercancías.²⁰ Schudson advierte, así, del aspecto formal y genérico de la representación de la cultura de la mercancía como imprescindible para las formas particulares de empatía que Benjamin identificó de manera más general.

Durante la Guerra Fría, las señas omnipresentes de la cultura de la mercancía simbolizaron por décadas la riqueza del “mundo libre” frente a las economías controladas del bloque del Este. Para el mundo en desarrollo, el contraste entre “su” publicidad y “nuestra” publicidad era tanto una afirmación de la soberanía nacional como un recordatorio del subdesarrollo. La publicidad en India, por ejemplo, tenía *jingles* pop para las bombas de presión *Kirloskar*, el polvo dental *Vicco Vajradanti* y el detergente *Tinopal*. Por años la publicidad de mayor circulación en India fue acústica—radiodifusión de *jingles* o voceros ambulantes— y estaba arraigada en una especificidad étnica, mientras que mucha de la publicidad todavía sigue siendo regional y local, y no ingresa en los archivos, ni siquiera de las agencias publicitarias nacionales. La división no es sólo geográfica; el abismo entre la publicidad rural y la urbana ensancha simplemente la distancia entre la cultura vernácula y la de habla inglesa, donde esta última se ha aliado o asociado con símbolos de estatus, ya sea de automóviles, de cigarrillos o de bebidas de cola. Como modernizadores autonombrados, los que llevan el timón de la profesión publicitaria tienden a considerar lo que ocurre en las áreas remotas y en los lenguajes regionales y no metropolitanos como insignificante en relación con aquello en lo que ellos mismos están implicados.

Siguiendo la pista de Schudson, propongo que las formas de realismo capitalista que refleja la publicidad en India se dividieron primero

²⁰ Michael Schudson, *Advertising: The Uneasy Persuasion*, Nueva York, Basic Books, 1984.

ansiosamente entre sus variedades coloniales e indígenas, y las siguió luego el desarrollo dirigido por el Estado y la economía mixta que éste generó. Entre el capital agrario, industrial y mercantil, el sector público y las pequeñas empresas, la economía india no era del todo capitalista, y difícilmente de la misma clase. Para la clase media urbana relativamente pequeña que existió hasta la década de 1980, con el crecimiento de la televisión, la publicidad india podría traerles recuerdos de “la larga tarde del subdesarrollo” conforme miran hacia atrás desde un punto aventajado más próspero.²¹ Pero para el grueso de la población, la publicidad india representó, hasta hace poco, una especie de transmisión aérea, un intercambio de productos y de símbolos que estaba más allá de su alcance. En semejante situación, la publicidad tenía quizá más posibilidades de éxito como fantasía que como realismo.

La cultura publicitaria en la India de la década de 1980 y algunos años antes estuvo marcada por la ausencia, en general, de una estética popular para la mayoría de la población consumidora. *Esto fue sintomático de una política elitista que el nacionalismo hindú —principal opositor político del desarrollismo del Congreso— aprovechó y superó echando mano de la religión y el ritual para indigenizar los lenguajes de la política, en un intento de forjar una nueva ideología hegemónica.* En India, los publicistas —quienes durante mucho tiempo fueron identificados con una cultura colonial *boxwallah*— han comenzado a seguir esta pista. Hoy la imaginaria étnico-cultural ofrece valiosos recursos para dotar a las marcas del aura que les falta como nuevos aspirantes al mercado mundial. Puede observarse todo un espectro de usos del simbolismo, que va desde imágenes fetichistas para productos económicos e invocaciones demóticas de lo vernáculo influido por MTV, hasta evocaciones clásicas/sánscritas para productos de primera calidad. Los publicistas mantienen, así, su hipótesis de los diferentes modos de lectura para las distintas clases, a la vez que adaptan su arcaico enfoque a las restricciones de un régimen visual único. Antes, los anuncios de los productos de primera calidad eran más explícitos en el reconocimiento de los placeres del texto, y de las brechas y las caídas que había que negociar para alcanzar su significado. Los símbolos indígenas tendían a aparecer como marcadores de clase, puliendo el aura de la marca más que creándola, y adornando la na-

²¹ Véase Kai Friese, “Slow speed: The long afternoon of underdevelopment”, *Bidoun*, núm. 11, verano de 2007, http://www.bidoun.com/issues/issue_11/04_all.html.

rrativa más que apuntalándola. Esto contrastaba con los anuncios del mercado medio y bajo, donde estos símbolos se empleaban como marcadores masivos (por acuñar un término), y para formar una especie de referencia o de fundamento que absorbiera y reconciliara las trayectorias de los diferentes segmentos del texto. En anuncios posteriores, entonces, la imaginería indígena se leía de una manera relativamente literal, que correspondía al carácter literal de las creencias atribuidas al supuesto lector de esos anuncios. De este modo, los publicistas siguieron imaginándose un público cuyas divisiones internas eran armoniosas entre sí. La producción objetiva de un campo visual unificado a lo largo de un terreno social antagónico (que comprende no sólo contradictorias formaciones de clase, casta y sexo, sino también musulmanes y otras minorías) complica semejantes supuestos.

El proyecto pedagógico de hacer ciudadanos de los individuos es asumido no sólo por el Estado, creo yo, sino también—y crecientemente— por el mercado, en una época de liberalización económica. El Estado busca servirse del dispositivo retórico del nacionalismo, con el que se reconoce la tradición local a la vez que orienta a los individuos hacia una modernidad indígena. Pero la incapacidad del Estado de llevar a cabo las posibilidades retóricas del nacionalismo —y la resultante osificación del nacionalismo oficial— fortaleció las iniciativas del mercado al respecto. El progreso de los publicistas como pedagogos alcanzó rápidamente, no obstante, sus límites, dado su parasitismo de la dispensación política imperante, por un lado, y su errónea interpretación del mercado como un espacio autónomo de libertad, por el otro. La imaginería religiosa se reformula para proporcionar un sistema de signos estratificado por clases, ya que los publicistas buscan dar cabida a diversos estilos de lectura en una misma arena visual. En este proceso, los límites simbólicos de un público basado en imaginería hindú se refuerzan, en vez de abrirse, conforme los publicistas dotan a estas imágenes de un estatus icónico para alcanzar a nuevos consumidores. Como resultado, incluso cuando el proyecto de hinduizar a la nación parece haber llegado a un *impasse* y los nacionalistas hindúes fracasan en asegurar el poder político que se temía que logaran, podemos tener imágenes de “suave Hindutva” circulando en la vida pública, representando las irreconciliables contradicciones de la ortodoxia india con la reforma social moderna. Si nuevos públicos cobran forma, entonces, bajo la dispensación de imágenes más antiguas de autoridad india de castas, es probable que las

contradicciones internas que se desarrollan en el proceso aumenten con el tiempo. Mientras la narrativa publicitaria del deseo y la satisfacción tenga el poder de cultivar formas modernas de consciencia, es sólo en el reino político donde la lógica que desencadenan puede hallar solución.

15. IMPROVISACIONES ARQUITECTÓNICAS

El diseño y la modernidad en la India poscolonial

Jaideep Chatterjee

Cumpliendo “medidas represivas”, la policía de Delhi abrió fuego en septiembre de 2006 y mató a cuatro personas que protestaban contra la destrucción de su lugar de trabajo por parte de la Corporación Municipal de Delhi (CMD). No es la primera vez que Seelampur, donde el incidente tuvo lugar, sufre medidas tan draconianas. Tampoco lo es, al respecto, para la ciudad de Delhi. A fin de (re)producir una identidad “moderna y planificada” para la ciudad capital, el estado de Delhi ha usado con frecuencia su “Plan Maestro” para “reubicar y rehabilitar” sectores de su población (léase los pobres) en las márgenes de la ciudad. Lo que *fue* novedoso en este escenario es, no obstante, la dimensión de la acción destructiva del Estado y la crisis subsiguiente. Brotaron de inmediato huelgas y protestas por toda la ciudad. La Suprema Corte, el gobierno de Delhi, las autoridades de obras públicas y los ciudadanos pronto se vieron envueltos en una intensa batalla que resuena hasta la fecha.

Esta “demoledora ofensiva”, como llamaron más adelante los medios a las acciones del Estado, se convirtió también en punto focal de toda clase de deliberaciones. De la rampante corrupción en el municipio de Delhi a la autoridad responsable de la decisión de la Suprema Corte de demoler todo edificio violatorio, los debates casi no dejaron pregunta sin plantear. Lo notable es, sin embargo, que a pesar de toda la atención puesta en el Plan Maestro, ni por un instante surgió la noción de que quizás lo que subyacía en esta crisis no eran tanto las acciones inmediatas de la Corte, el gobierno o el pueblo, sino más bien una particular percepción del pan como una forma de virtuosismo y conocimiento. Una comprensión en la que el diseño trasciende el diseñar “particular”

de cualquier plan maestro o construcción, y se eleva hasta una generalidad, hasta un concepto supuestamente “universal” semejante a otros principios “universales” —y entrelazado con ellos—, tales como el progreso, el desarrollo y la modernidad. Como se va a demostrar más adelante en este texto, esta percepción tiene no sólo gran significación en la India contemporánea, sino también estrechos vínculos con el tejido mismo de la identidad nacional de India, con las aspiraciones de la nación a la modernidad y sus valores concomitantes, y quizás incluso con la identidad individual de sus ciudadanos. Hacia el final, este capítulo presenta viñetas del proceso real de “(re)diseñar” una población urbana a partir de un proyecto en marcha patrocinado por el Estado. Mediante este ejemplo etnográfico de “diseño como práctica(do)”, se cuestionan aquí creencias discretas, si bien generalizadas, sobre el diseño, la modernidad y el conocimiento, y su indiscutible estatus a los ojos de los legisladores de la nación.

¿ARDE DELHI! ¿A QUIÉN CULPAR?

Un prolongado debate en torno a esa demoledora ofensiva fue el acalorado intercambio entre la Administración de Delhi y la Suprema Corte de India sobre la cuestión de quién o qué precipitó la crisis. No es de extrañar que para la Suprema Corte, el responsable de la asonada fuera el gobierno de Delhi. Su lógica era muy sencilla. El Plan Maestro de Delhi, preparado por expertos y la Autoridad del Desarrollo de Delhi (ADD), es un documento estatutario. Una vez instituido, el gobierno y los ciudadanos tienen que seguir su(s) diseño(s) e implantarlos íntegramente. La Corte sólo entra en escena cuando hay violaciones a este proceso de implantación. En dichos casos, la Corte, dadas sus atribuciones, interpreta las leyes del Plan Maestro para dictar sentencia. Así, el papel del poder judicial es simplemente el de asegurar —como lo declaró el presidente del Tribunal de India, Y.K. Sabharwal— que el “Estado de derecho debe ratificarse [...] quienes gobiernan saben cuán importante es el Estado de derecho. Si no hay Estado de derecho, entonces no quedará nada en este país”.¹ Por consiguiente, las cortes sostuvieron que

¹ “Supreme Court rebuts Center, Delhi Government”, *The Times of India*, 7 de noviembre de 2006.

la “crisis” no era obra suya. Se debía, en cambio, en primer lugar, a las prácticas corruptas de los ciudadanos y de la municipalidad, que habían permitido que la construcción y el uso de suelo “ilegales” ocurrieran de una manera tan desenfrenada. En segundo lugar, y aún más importante, se debía a que la municipalidad y las autoridades ejecutivas habían incumplido su deber de implantar el Plan Maestro de la ciudad.

En respuesta, la posición del gobierno de Delhi, presidido por el Congreso, se hizo un poco más complicada. Partiendo de una actitud defensiva, ya que enfrentaban la ira directa del pueblo, su reacción inicial fue declarar que no podían mantenerse al margen y dejar que millones de vidas se vieran afectadas. Jaipal Reddy, el ministro de Desarrollo Urbano, convenció al parlamento de aprobar las Leyes de Delhi (disposiciones especiales) del Acta de 2006, que otorgaría un término de “gracia” de un año para todas las propiedades ilegales. La justificación de Reddy de esta ley especial fue que las leyes de la ADD y del CMD eran obsoletas. Adujo, además, que una ciudad tan compleja como la de Delhi necesitaba que “el gobierno adoptara una visión equilibrada y bien pensada de la política respecto del desarrollo no autorizado para que el desarrollo de Delhi tuviera lugar de una manera sustentable y planificada”.²

No obstante, lejos de mejorar la situación, esta acción puso al gobierno de Delhi en un terreno aún más incierto. Algunos residentes de Delhi que apoyaban la demolición dijeron que el gobierno estaba en contubernio con grandes empresas y con la mafia de las tierras. Aseguraban que el gobierno había aprobado esta ley para proteger a los “peces gordos”. Amenazando con vengarse en las elecciones, alegaban que “no nada más los comerciantes los eligieron, sino también el público en general. No pueden tomar partido sólo por una de las mitades”.³ Mientras tanto, los partidos de oposición, sobre todo Bharatiya Janta (BJP, por sus siglas en inglés), acusaron al Congreso de hacer demasiado poco y demasiado tarde. Como lo advirtió un miembro del BJP: “¿Dónde estaban ellos [el gobierno de Delhi, presidido por el Congreso] cuando este problema se estaba fermentando?”⁴ Esta acción también puso, finalmente, al gobierno en un dilema legal en cuanto al Plan Maestro se refería.

²“The Delhi Laws (Special Provisions) Bill, 2006, statement of objects and reasons”, Parlamento de India, 2006.

³“What if residents start protesting?”, *The Times of India*, 7 de noviembre de 2006.

⁴“B.J.P. blames Congress-Led Delhi Government”, *The Times of India*, 11 de octubre de 2006.

Como se mencionó antes, una vez que el Parlamento de Delhi lo ratifica, el Plan Maestro es un documento legal. Al aprobar una “Ley Especial” que tendría vigor en el mismo plazo que del Plan Maestro existente, el gobierno de Delhi, estaba al parecer, manipulando la ley para adecuarse a intereses “especiales”. Más aún, su *ad hoc*-ismo parecía socavar la idea (léase el diseño) de gobernabilidad y desestabilizar a la capital. Esto es precisamente, en realidad, lo que el presidente del Tribunal de India señaló cuando suspendió algunas disposiciones del Acta de 2006 de la Ley de Delhi. “¿Es esto gobierno? —preguntó—, es su manera de manejar el asunto lo que está causando un acoso totalmente ineludible a los residentes de Delhi.” Increpando aún más al gobierno, dijo: “Cada vez que emiten [el gobierno de Delhi] una notificación un día antes, ponen en ceros [*sic*] la orden de esta Corte”.⁵

Ante esta acusación de improvisar, los gobiernos central y de Delhi no tuvieron más respuesta que reiterar que la Suprema Corte se había excedido en su mandato constitucional cuando empezó a ejecutar sus propias órdenes. Con el gobierno de Delhi en esta postura, los asuntos llegaron a un punto muerto. La ciudad siguió siendo completamente devastada y los ciudadanos salieron a menudo a las calles e incluso recurrieron a la agresión, en una lucha por oponerse a las medidas “excesivas” que se les estaban imponiendo. Se lanzaron acusaciones de un lado a otro, y la crisis parecía crecer aún más.

Lo que sorprende, sin embargo, es que en medio de toda esta violencia y este juego de inculpaciones, ni la Suprema Corte ni el gobierno de Delhi parecieran preguntarse por qué cinco décadas de intentos de las autoridades del desarrollo por “diseñar” Delhi se encontraran con tanta resistencia y fracaso.⁶ También llama la atención que no cuestionaran la centralidad que le habían concedido al Plan Maestro (después de todo la crisis ocurrió *porque* el Plan Maestro se incumplió y la sentencia de la Corte *se basó* en sus estipulaciones). Pasó también inadvertido, por último, que ambos parecen conferirle implícitamente cierta

⁵ “Supreme Court slams Center, Delhi Government”, *The Hindu*, 14 de septiembre de 2006.

⁶ A finales de 2005, el informe de la CMD había aumentado a unas 80 000 propiedades que violaban la norma, incluyendo escuelas preparatorias, institutos, edificios de gobierno y centros comerciales. Es asombroso que 1 600 de las 2 300 colonias residenciales de Delhi no estuvieran “autorizadas” y hubiera unos 200 caminos en la capital cuyos bordes se utilizaban ilegalmente.

neutralidad y verdad al diseño como tal. Y que en sus juicios y sus acciones está subsumida una comprensión particular del diseño y de los valores que lo acompañan. ¿Por qué no lo vieron adecuado para abordar su(s) supuesto(s) sobre el diseño? ¿Por qué ni siquiera cuestionar su fe en la pericia para el diseño que produjo el Plan Maestro? ¿Por qué esta ingenua creencia persistente en el diseño, en su autonomía, su generosidad y su autoridad?

Quisiera comentar que desembalar estas cuestiones significa, antes que nada, criticar todo el proceso de diseño de la ciudad y de sus pueblos. Significa aceptar la naturaleza imprecisa de ese proceso, su indefinición, su política. Significa repensar el Plan Maestro que la autoridad del Estado apuntala para *controlar* Delhi. Implica, más puntualmente, sin embargo, cuestionar nociones arraigadas tales como que el diseño es la antítesis del *ad hoc*-ismo y la improvisación y, así, una prevención contra la crisis. En otras palabras, desembalar estos temas implica cuestionar la capacidad del diseño y exigir *transformar* las “historias” (pasadas) en la “Historia” (futura) del desarrollo de Delhi. Implica asimismo revisar la idea de que la *traducción* del “diseño-como-se-concibe” (el Plan Maestro) al “diseño-como-se-construye” (Delhi) es un proceso nada problemático, perfecto, transparente y unidireccional. En un plano más amplio, dicho cuestionamiento implica (re)evaluar una compleja mezcla de ideas sobre el diseño, el progreso, el desarrollo, la identidad y la modernidad, que prevalece extensamente en sectores influyentes y “educados” de la población contemporánea de India. Un nexo ideológico en que todo —ya se trate de una persona, una cosa, una ciudad, una acción o incluso un país— tiene un “diseño”, y cuya identidad no es sino “su” diseño de progreso lineal desde la fase en que se ideó y es potencial hasta una fase en que es palpable, real. Y cuyo valor —como lo que es en verdad moderno— se deriva de la proximidad con que la persona, la cosa, etc., se adhiera a dicha progresión “lineal”.

EL DISEÑO: UNA GENEALOGÍA FRAGMENTADA

Para ser justos con el gobierno de Delhi y con las Cortes, debe añadirse que este complejo edificio de idea(s) en torno el diseño no es ni obra suya, ni tal que su discusión esté en primer lugar en su mandato. En realidad, muchas de estas ideas exceden por mucho su existencia parti-

cular. Tienen una genealogía prolongada, complicada y fragmentada que se entretreje hacia adentro y hacia afuera con otras “categorías universales” que se han vuelto sinónimos del ser “moderno”.

Expresiones prominentes, si bien implícitas, del “diseño” y su significación para la “existencia” y la “verdad” son patentes en las elaboraciones filosóficas del idealismo alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Términos tales como *Bildung* en las obras de Hegel y Fichte, por ejemplo, llegaron a significar un proceso en que una idea sufre una progresión y una transformación históricas para materializarse completa y plenamente.⁷ Puede proponerse también que el surgimiento simultáneo de estos conceptos es rastreable en la labor cartográfica del Estado colonial británico, en la generación de elaboradas taxonomías de sus súbditos y en la labor del Departamento Colonial de Obras Públicas para “(re)diseñar” la existencia de su territorio colonial.⁸

Una articulación —si bien posterior, no menos importante— respecto del edificio del diseño, la verdad y la existencia surge hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. En la obra de teóricos tales como Gottfried Semper y John Ruskin la(s) idea(s) sobre el diseño cobra(n) un tropo singularmente arquitectónico.⁹ Es decir, en esta obra la arquitectura deviene tanto medio como producto del diseño. Poco después, en particular en la Conferencia de La Sarraz, en la década de 1930, y en el Movimiento Moderno de Arquitectura, cuestiones relativas a la identidad de los arquitectos en cuanto expertos también se embrollaron en el discurso.¹⁰ Durante La Sarraz, la “universalidad” del diseño arquitectónico emerge, de hecho, como *el* punto de encuentro de los arquitectos de toda Europa. Gropius, uno de los principales ideólogos del modernismo en la arquitectura, enmarca esta noción con suma claridad cuando señala que “todo ser humano saludable es capaz de concebir la forma”.

⁷ Para consultar una discusión pormenorizada de la filosofía idealista alemana véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Introduction to the Philosophy of History”, Jacob Loewenberg (ed.), Nueva York, C. Scribner’s Sons, 1929.

⁸ Véase, entre otros, Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow, 1856-1877*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

⁹ Véase también Gottfried Semper, *The Four Elements of Architecture and Other Writings, Res Monographs in Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, Inglaterra/Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

¹⁰ Para consultar un análisis pormenorizado del discurso que se generó durante la Conferencia de La Sarraz, véase Eric Paul Mumford, *The Ciam Discourse on Urbanism, 1928-1960*, Cambridge, The MIT Press, 2000.

Me parece que el problema no es de ninguna manera de que haya o no aptitud creativa, sino más bien de encontrar la llave para liberarla.¹¹

A finales de la década de 1930 y durante la década de 1940, el “diseño-como-habilidad-universal” para formar se convierte, en el mundo entero, en la fuerza impulsora subyacente en un concepto asociado y similar al “desarrollo”. Como es bien sabido, los efectos del desarrollo no se han quedado cortos en recrear la geografía del mundo entero. Los intelectuales han señalado, así, que se ha relegado a más de dos tercios de la población mundial a una condición ya sea en desarrollo, ya de subdesarrollo. La idea del desarrollo ha surgido también, además, como una lente con que los pueblos se ven a sí mismos y ven a los “otros”. En palabras del antropólogo Akhil Gupta:

Los términos “desarrollado” y “subdesarrollado” no son tales que indiquen la posición de los estados-nación en una matriz objetiva definida por indicadores cuantitativos tal como el aparato de desarrollo —ejemplificado por los cuadros del Banco Mundial— quisiera que lo creyéramos. Son también [...] formas de identidad en el mundo poscolonial.¹²

Vemos aquí que una idea que estuvo quizás circunscrita a las aspiraciones de una identidad experta, amplía su núcleo y emerge en el ámbito de la construcción de la identidad en general, de la producción y el control de la existencia y el ser en los ámbitos individual, colectivo y filosófico. ¿Pues de qué otra manera podía comenzarse el proceso de desarrollar o de lograr una identidad nacional, urbana o incluso personal específica, si no es: *a*) teniendo un “diseño/plan/anteproyecto” al principio, *b*) desarrollando (traduciendo y concretando) ese diseño y, por último, *c*) utilizando ese “diseño” como punto de referencia para medir el progreso?

Esta(s) noción(es) ya era(n) de gran actualidad en India. Fue, como se mencionó antes, una estrategia que estuvo a todas luces presente por décadas en las tácticas de gobierno del Estado colonial británico. Considérese, por ejemplo, la reestructuración de Lucknow tras la revuelta de 1857; la institución del Departamento de Obras Públicas para manejar las condiciones “insalubres y deprimentes” de las ciudades de los indios

¹¹ Walter Gropius, *Scope of Total Architecture*, 1a. ed., Nueva York, Harper, 1955.

¹² Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998.

nativos.¹³ En cada uno de estos casos, la intención colonial era no sólo entender India mediante el (los) diseño(s) —es decir, mediante extensos “modelos” socioculturales “objetivamente” identificados—, sino también utilizar estos “modelos” para objetivar India y determinar un curso para su desarrollo. Lo irónico es, como muchos intelectuales lo han señalado, que estas ideas también se integraran en expresiones de nacionalismo anticolonial. Durante el gobierno poscolonial, la Comisión de Planificación de India se vuelve, por consiguiente, *el* lugar donde los expertos “diseñan” y deciden activamente el futuro de la nación. Como Partha Chatterjee lo plantea con elocuencia en su libro *Development and State Planning in India*, la planificación económica en la India poscolonial se manifiesta en las formas concretas en que se ejerce el poder del Estado, y esa planificación económica es, a su vez, la forma en que se determina la política estatal.¹⁴

Este énfasis no estaba puesto, sin embargo, sólo en la planificación económica. Nehru, a quien se alude, curiosamente, como el “arquitecto” de la India moderna, estaba seguro de que “diseñar” el entorno construido tenía un papel directo en la (re)modelación de la identidad de India. Creía que esto permitiría que India fuera vista como una nación que cumplía su “cita con el destino” para ser moderna. El ejemplo más convincente de semejante unión del diseño arquitectónico y la identidad nacional probablemente sea Chandigarh, diseñada por el “maestro” de la arquitectura moderna, Le Corbusier. Tanto para Nehru como para Le Corbusier, Chandigarh habría de exhibir ante el mundo la capacidad del diseño para transformar India y catapultarla al escenario mundial. Su relación de respeto mutuo y su correspondencia personal dan constancia de ello. Tómese como ejemplo una carta que Le Corbusier le dirige a Nehru en 1959, donde escribe:

Tengo el honor y el placer de ofrecerle sencillamente este álbum sobre Chandigarh, que adquiere la forma de la “Red de Urbanismo del CIAM”.

¹³ Véase por ejemplo Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow, 1856-1877*, Princeton, Princeton University Press, 1984. Véase también Peter Scriver, “Empire-building and thinking in the public works Department of British India”, en Peter Scriver y Vikramaditya Prakash (eds.), *Colonial Modernities: Building, Dwelling and Architecture in British India and Ceylon*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

¹⁴ Partha Chatterjee, “Development planning and Indian state”, en T.J. Byres (ed.), *The State and Development Planning in India*, Delhi, Oxford University Press, 1994.

Este álbum contiene sólo una parte del enorme trabajo que he hecho para Chandigarh [...] Espero que este álbum le siga permitiendo sentir que se ha emprendido una valiosa labor que quizás maraville a las naciones más ricas y poderosas.¹⁵

Nehru no era por su parte, menos elogioso respecto de Le Corbusier y estuvo completamente de acuerdo con su opinión de Chandigarh y el lugar de esta ciudad en la historia de la humanidad. En su intervención en el Seminario y Exhibición de Arquitectura de marzo de 1959, Nehru comenta:

La arquitectura es en gran medida producto de su época. Las condiciones estáticas en lo que se refiere a la arquitectura de los últimos 200 años en India [...] son en realidad un reflejo de las condiciones estáticas de la mente india o de las condiciones indias [...] Una sociedad que deja de ir hacia adelante se debilita necesariamente [...] No debemos temer a la innovación. He acogido con gran beneplácito un experimento en India, Chandigarh [...]¹⁶

Por otra parte, Le Corbusier no fue el único miembro del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM) que visitó India. El equipo definitivo que diseñó Chandigarh incluía a cuatro miembros que también lo hicieron.¹⁷ Cada uno tuvo el propósito de capacitar e influir en generaciones de arquitectos y de diseñadores y planificadores urbanistas indios en las complejidades y la racionalidad del diseño. Además de esto, docenas de arquitectos y planificadores urbanos de India fueron enviados al extranjero, especialmente a Estados Unidos, para capacitarse en los modernos métodos de diseño de las ciudades. Muchos regresaron con firmes convicciones respecto de los poderes (re)generativos y proféticos del diseño y lo convirtieron en su programa para aplicar sus conocimientos en India.¹⁸ En la reunión general del Instituto Indio de Arqui-

¹⁵ Le Corbusier, "Letter to Nehru, November 11, 1952", citada en Ravi Kalia, *Chandigarh: In Search of an Identity*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

¹⁶ Government of India, "Jawaharlal Nehru's Speeches: September 1957-April 1963", Nueva Delhi, Ministry of Information and Broadcasting, 1964.

¹⁷ Kalia, *Chandigarh: In Search of an Identity*.

¹⁸ Jeffrey W. Cody, *Exporting American Architecture, 1870-2000, Planning: History and the Environment Series*, Londres/Nueva York, Routledge, 2003. Véanse también los breves ensayos autobiográficos de arquitectos prominentes de India en Jeffrey W. Cody, *op. cit.*

tectura de 1954, el presidente del Instituto, el señor M.K Jadhav, expresa precisamente ese sentimiento.

La introducción del urbanismo, tanto en áreas urbanas como rurales, en su forma legítima, es una idea muy saludable y no puede ser rechazada [...] La tremenda labor del planificador y arquitecto, quienes han de conformar una entidad colectiva y no individual, es lograr que todos los elementos del programa funcionen para alcanzar los *resultados predeterminados* [...].¹⁹

Y en el mismo discurso agrega:

Nuestro trabajo en este gran país va a medirse por lo que hayamos hecho todos juntos, y la profesión va a tener que estar a la vanguardia. El arquitecto y los hombres de la profesión que hayan probado su vigor van a construir de tal modo que pueda decirse que han construido bien. En palabras de Ruskin: “Así, mientras construimos, déjense pensar que construimos para siempre. No se permita que sea solamente por el gusto actual o por el uso actual. Permítase, más bien, que el trabajo sea tal que nuestros descendientes nos lo agradezcan. Y permítasenos pensar, mientras colocamos piedra sobre piedra, que llegará el día en que estas piedras se consideren sagradas porque nuestras manos las tocaron; el día en que los hombres digan, cuando vean la sustancia forjada en ellas: ¡Miren! Esto es lo que nuestros padres hicieron por nosotros”.²⁰

Los fragmentos anteriores del discurso de M.K. Jadhav son de suma importancia. Además de su obvio paternalismo y sus puntales sexuales, encierran muchas de las nociones que hemos estado esbozando hasta aquí: 1) el diseño y la urbanización “legítimos” son esenciales y vitales para el desarrollo de una nación; 2) son, más puntualmente, una manera “objetiva” y “asegurada” de dar lugar no sólo a los resultados deseados, sino —lo que es más importante— a los que están predestinados; 3) debido a su carácter concreto, tangible y permanente, la arquitectura (léase el “diseño-como-construcción”) se propone como los textos a través de los cuales se podría efectivamente leer y crear la historia de una nación, y 4) que la propia tarea de la construcción (ya sea de la nación, de su carácter, de su identidad o de su entorno construido) debería dejarse a

¹⁹ M.K. Jadhav, “Presidential Address”, Bombay, The Indian Institute of Architects, 1954. Las cursivas son mías.

²⁰ *Ibid.*

quienes están mejor equipados en la ciencia y el arte del diseño, es decir, a los arquitectos. Como he planteado en otra parte, es de hecho en torno de estas nociones como en las décadas de 1960 y 1970 vemos a los arquitectos y a los urbanistas intentar conseguir del Estado indio su propia legitimidad, así como exigir que se les diera el mismo trato que a los hombres de Estado, es decir, que a aquellos a quienes reconfigurarían India.²¹

Hay algo más. El diseño (y su sinónimo, la planificación), en los comentarios de Jadhav, también puede dar la impresión de emerger arraigado en lo que Gramsci llama el “sentido común” de una sociedad.²² Esto es, en dichos comentarios descubrimos que el principio del diseño se convirtió de inmediato en parte indeleble de la “cosmovisión” para determinados sectores de la sociedad de India y en inherente a la constitución externa e interna de la nación y del sujeto indios modernos. Someterlo a la crítica implicaría, así, desempacar mucho más que sólo las particularidades de la disciplina de la urbanización o la arquitectura: implicaría también dirigir nuestras propias orientaciones hacia la experiencia del diseño, hacia el conocimiento y la individualidad.

Dicha investigación crítica es necesaria, en realidad, desde hace mucho tiempo. El resto de este capítulo se dedica a esta tarea. Voy a enfocar dos supuestos en particular, que al parecer estructuran el edificio del diseño: *a)* su declaración de neutralidad y, por consiguiente, su posición por encima de las trampas del poder y la política, y *b)* su declaración de racionalidad y, por consiguiente, su identidad como la antítesis del *ad hoc*-ismo y la ingeniosidad inmediatas. Reviso estas declaraciones mediante el análisis de un proyecto realizado por arquitectos y diseñadores

²¹ Jaideep Chatterjee, “The gift of design: Producing architecture culture in post-colonial India”, Cornell (en prensa).

²² Antonio Gramsci, Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, International Publishers, 1999. Gramsci utiliza la expresión “sentido común” para referirse a la forma sin crítica y en gran medida inconsciente de percibir y entender el mundo que se ha vuelto “común” en cualquier época dada. Esta forma de entender el “sentido común” corresponde muy adecuadamente a lo que este texto propone que es el estatus del diseño en determinados sectores de la población india. Para éstos, sobre todo los sectores urbanos, acaudalados y educados en escuelas privadas, el diseño se asocia tanto a la racionalidad como al buen gusto. La planificación (un sinónimo del diseño), gracias al estilo de desarrollo de los “planes quinquenales” de India, se utiliza mucho más comúnmente y ha cubierto mucho más terreno.

urbanistas con el auspicio de la Comisión de Artes Urbanas de Delhi (CAUD) y la oficina del teniente gobernador de Delhi para regenerar y rediseñar un “pueblo urbano” en la capital de Nueva Delhi.

KHIRKI: SOBRE UN/EL PUEBLO MODELO

Flanqueada por el anillo periférico exterior de Delhi, al norte, y por Saket, un exclusivo conjunto residencial, al sur, el “pueblo” de Khirki hoy se encuentra en el corazón del elegante sur de Delhi. Establecido en un principio, en 1327, adyacente a la Mezquita de los Khirki, el pueblo creció alrededor de la mezquita y formó parte —con la presa Satpula— de la Delhi de Firoze Shah Tuglaq. Tradicionalmente, sus habitantes se ganaban la vida a duras penas labrando la tierra no lejos del pueblo. Poco después de 1947, el pueblo enfrentó una insurrección masiva. Fue abandonado por la mayoría de sus residentes musulmanes, quienes a raíz de los disturbios que siguieron a la Partición de India se fueron a Pakistán. Como muchos otros lugares en Delhi, Khirki se usó entonces como colonia de rehabilitación para refugiados hindúes que llegaban de Pakistán. Más tarde, Khirki se incorporó a la Región Capital Nacional (RCN) de Delhi, que fue creada, de hecho, en el marco del Primer Plan Maestro de Delhi, de 1962. Desde entonces, Khirki se etiqueta como “pueblo urbano”

Esta denominación ha probado ser para Khirki un arma de doble filo. Por un lado, ha asegurado que se mantenga exenta de muchos experimentos urbanos de mano dura del Estado, en los dominios de la Delhi en desarrollo y modernización. Khirki se escapó también de los diversos sistemas de tenencia de la tierra, normas de desarrollo y regulaciones de construcción enmarcados dentro del Plan Maestro de Delhi. Por consiguiente, al menos hasta ahora, la atmósfera de Khirki conserva sus aires idílicos y sus residentes declaran que gozan de una mayor seguridad y cohesión que las que prevalecen en otras partes de Delhi. Por otro lado, sin embargo, el llamarlo “pueblo” también ha conllevado su desatención por parte de las autoridades de obras públicas. Por ejemplo, Khirki ha sido marginado por el CMD en el abastecimiento de agua, el alcantarillado y otros servicios que se proveen con regularidad a otras zonas bien trazadas y “puramente” urbanas dentro de la RCN. La retórica oficial y estatal sobre Khirki, por su parte, ha sido de manera consistente por

medio del rótulo de la carencia; carencia de planificación, carencia de control, carencia de infraestructura, y así sucesivamente.

Es este “carácter negativo” de Khirki lo que ahora parece ser un problema para Delhi, una ciudad muy ocupada en recrear para sí una nueva retórica de ciudad internacional alineada con la nueva identidad de India en cuanto jugador de las ligas mayores en la economía y la política mundiales. Conforme a esta nueva manifestación del desarrollo, expresada de diversas maneras por los políticos y los medios, Delhi ha tenido, en la última década, un crecimiento sin precedentes y, al igual que India, le ha llegado la hora de tomar su lugar en el escenario mundial de las metrópolis. Así, se dice que si Estados Unidos tiene a Nueva York, el Reino Unido tiene a Londres y Japón tiene a Tokio, India va a tener a Delhi, una ciudad de categoría mundial rebosante de infraestructura y modernas instalaciones. Huelga decir que, en este escenario, lugares que — como Khirki— se desarrollaron aparentemente exentos de regulaciones y códigos urbanos, (re)presentan un anacronismo (y una vergüenza) en una imagen de Delhi como ciudad moderna, hermosa y mundial.

Para eludir este “problema” y poner a Khirki en sincronía con la moderna imagen de Delhi, el Estado creó un equipo de trabajo conformado por diversos cuerpos municipales, la Comisión de Artes Urbanas de Delhi, residentes de Khirki y arquitectos de la TVB, un colegio de arquitectura y organizaciones activistas no gubernamentales. El propósito de este equipo de trabajo, del que yo mismo formé parte, era estudiar Khirki y crear un “modelo/visión” que no sólo dictara el desarrollo futuro de Khirki, sino que aportara un anteproyecto para emprender acciones similares en los (alrededor de) 136 “pueblos urbanos” que forman parte de la RCN de Delhi.

Después de tres meses de trabajar intensamente con los residentes del pueblo y las autoridades implicadas, el equipo de trabajo presentó sus hallazgos y sus propuestas al teniente gobernador de Delhi y al ministro de Estado para el Desarrollo Urbano en un evento muy publicitado. Las sugerencias y los métodos del equipo de trabajo obtuvieron muchos elogios. El teniente gobernador de Delhi lo anunció como una nueva etapa en la planificación urbana y el desarrollo del país, una etapa en que los expertos y el pueblo trabajaban en estrecha colaboración. Todos estuvieron de acuerdo en que era el trabajo combinado de los residentes y los expertos lo que había logrado transformar un espacio “negativo” dentro de la ciudad en un modelo y una visión para el desarrollo

que podrían reproducirse no sólo en Delhi, sino quizás en situaciones similares en todo el país.

A primera vista, el experimento de Khirki parece justificar todas las declaraciones sobre la capacidad universal del diseño, su verdad y su defensa de la racionalidad. Se presenta, de hecho, como un ejemplo de libro de texto de un proceso que está por encima de la esfera de la política, el antagonismo y el *ad hoc*-ismo. Primero se identifica un área “problema”. El Estado toma la iniciativa y la atiende. Se constituye un equipo de trabajo que comprenda a todas las autoridades y expertos asociados, y una autoridad superior —en este caso la Comisión de Artes Urbanas de Delhi (CAUD)— se hace cargo de supervisar el desempeño de los diversos agentes participantes. A diferencia de los procesos de planificación “de arriba abajo” anteriores, los habitantes de la localidad también son “incluidos” en el proceso de la toma de decisiones. El equipo de diseño visita el “sitio”, trabaja con la Asociación para el Bienestar de los Residentes (en adelante ABR) y produce un diseño que va a funcionar, al parecer, como una plantilla para el futuro desarrollo de la localidad. Este “plan” se somete a la consideración de la CAUD, que lo ratifica y lo manda de regreso al equipo de diseño, y éste lo termina. El diseño “terminado” se les muestra entonces a los residentes y a las autoridades estatales, quienes lo incorporan en su “Plan Maestro” para implantarlo a su debido tiempo. Cada uno de los pasos del proceso de diseño parece ensamblar pulcramente en el anterior. No hay, frente a él, lugar para la mera opinión, la rivalidad o la improvisación.

La práctica en el terreno cuenta, sin embargo, una historia bastante diferente. Tómese, por ejemplo, la política que rige los intercambios entre los miembros de la ABR y el equipo de diseño. La noción de que los residentes de Khirki debían incluirse en el diseño fue, al principio, un paso bien recibido por todos. En la realidad esto se mantuvo limitado, no obstante, a unos cuantos miembros autoelegidos de la Asociación para el Bienestar de los Residentes, que eran todos hombres de la(s) casta(s) alta(s) y grandes terratenientes en el pueblo. Así, desde que se estableció, el proyecto se volvió tal que surgieron intereses creados y entraron en conflicto entre ellos. Ya en la primera reunión de los miembros de la ABR y el equipo del plan, el secretario de la asociación nos dijo categóricamente: “Ustedes por favor hagan su trabajo. Les pido que no vayan por ahí preguntándole a mucha gente lo que quieren. La mayoría de la gente aquí es ignorante y pueblerina [...] Si van por ahí preguntan-

do, entonces cientos de personas van a tener cientos de opiniones y no se va a hacer ningún trabajo [...] ustedes interactúen con nosotros. Eso es todo”. Esta directriz de la ABR puso al equipo de diseño en una situación muy desconcertante. Por un lado, esquivar a la ABR e interactuar con otros residentes de la localidad habría sido socavar a la principal organización de la localidad, así como menoscabar a aquellos cuya cooperación el equipo de diseño necesitaba realmente. Por otro lado, consideramos que limitar nuestra comprensión y el intercambio con el pueblo a lo que nos decían los “mayores” entorpecería nuestra capacidad de proponer un plan viable para la localidad. Así, de estrategia en estrategia pudimos descubrir información sin ofender a ninguna de las partes implicadas. Al final, el diseño que se produjo no fue objetivo, trabajado racionalmente, tal que pudiera aplicarse —como pretendía el Estado— en toda Delhi o en el país entero. Fue, en cambio, un documento cuidadosamente (*re*)elaborado y, aún más importante, (*re*)negociado varias veces para reflejar intereses diferentes y en extremo “locales” y particulares. Generó asimismo más preguntas que una “visión” para el desarrollo futuro. Cuando volví al campo seis meses después y le pregunté al líder del equipo de diseño sobre el estatus del proyecto, me respondió con franqueza: “[...] nada en absoluto, mira, eso fue tan sólo un ejercicio [...] hay una brecha enorme entre lo que creemos que va a pasar y lo que pasa [...] No es tan sencillo [...] hay demasiadas cosas sucediendo al mismo tiempo [...] demasiados intereses y partes implicadas incluso cuando se trata de una acción en una pequeña parte de la ciudad”.

Puede señalarse ahora que, aun cuando la “política” está presente, no necesariamente forma parte del diseño real producido por los expertos. Esto es, aun cuando se vio envuelto en maniobras políticas, el diseño, el acto en sí de producir el diseño, fue todavía racional, neutral y un proceso universal. Se podría dar incluso un paso más allá y plantear que el “diseño como proceso” no sólo brindó un refugio seguro ante la política de la ciudad, sino que también tomó ese conjunto de condiciones desiguales y las sometió a un conocimiento racional y formal (léase universal) para sintetizar una solución (diseño) que permitiera llegar a resultados previstos y deseados.

Que tampoco éste fue precisamente el caso puede inferirse del siguiente ejemplo de la interacción de dos grupos de expertos: los arquitectos del grupo de diseño y el comité de arquitectos y planificadores de la Comisión de Artes Urbanas de Delhi, a quienes los primeros entrega-

ban metódicamente sus informes. En la primera de sus reuniones, la presentación que hicieron los trabajadores de campo terminó en su totalidad en el bote de basura. El presidente de la CAUD, un arquitecto de renombre internacional, nos dijo que nuestro enfoque del problema estaba equivocado. Reprendiéndonos a todos, nos dijo que en vez de recopilar más datos, debíamos haber dedicado más tiempo a tratar de identificar proyectos viables de diseño de tipo urbano dentro del pueblo. Nos pidió entonces que regresáramos a la mesa de trabajo y presentáramos algo “concreto” dos semanas después.

Para cuando llegó la fecha de la segunda reunión, el grupo no había podido, desafortunadamente, dar un paso más en su trabajo. En medio de una gran tensión, decidimos la víspera hacerle dos cambios a la presentación. El primero sería reordenar las transparencias por presentar. Es decir, presentaríamos primero el “producto” de nuestro trabajo, y no el “proceso” como lo habíamos hecho antes. El segundo sería que en vez de un miembro del equipo, fuera el líder del grupo —que era un arquitecto destacado y el jefe del equipo de trabajo— quien hiciera la presentación. Para nuestra sorpresa, esta vez el resultado fue el opuesto. Tuvimos una plática muy “productiva” y los dignatarios presentes se mostraron muy contentos con el trabajo realizado. El presidente de la CAUD alabó nuestro progreso diciendo que habíamos atinado realmente al punto crucial del problema del desarrollo en situaciones tales como la del pueblo de Khirki.

Al salir de la sala de conferencias, todo el equipo estaba encantado. Nos sentíamos satisfechos por partida doble, puesto que no sólo habíamos eludido el fiasco de la última reunión, sino que también habíamos logrado engañar al comité de la CAUD. Poco después, el líder del equipo se dirigió a mí para decirme: “Mira, hoy [...] no salimos regañados. ¿Por qué crees que fue así? ¿Cuál es tu análisis?” Le confesé mi desconcierto ante el desarrollo de aquella reunión y le devolví la(s) pregunta(s), a lo que contestó:

Bueno, había dos ideas sobre la mesa. Una nuestra, en la que queríamos dejar que los residentes tuvieran voz y voto en la dirección del desarrollo de su pueblo. Fíjate que el negocio de la administración y el proceso de planificación es la protección de la vida cívica. Pero ahora esta gente, el presidente y la administración tienen un enfoque diferente del desarrollo. Quieren que la tasa de crecimiento aumente; así habría más incentivos para hacer

dinero. Con esto en mente quieren invertir en las áreas que creen que van a crecer y a producir más [...] Yo no estoy de acuerdo con esto. Nuestras ideas no pertenecen a esa escuela de pensamiento. Nosotros queremos abordarlo de otra manera. Pero lo conozco [al presidente] desde hace mucho tiempo. Sé lo que espera de una presentación. Sé cómo expresarme con él. Todos ustedes me habían dicho también lo que ocurrió en la reunión pasada. ¡Lo que hice fue invertir las cosas! No teníamos soluciones o ideas reales. Pero tampoco él las tenía.

El resumen que hizo el líder del equipo de lo que ocurrió en la reunión nos lleva al corazón del debate del diseño frente al *ad hoc*-ismo. Como se mencionó antes, en este debate el *ad hoc*-ismo, la improvisación y similares se plantean como diametralmente opuestos al diseño, como lo Otro del diseño. El diseño es visto, por consiguiente, como un aparato, una forma de conocimiento que está ordenado y articulado, es singular y está exento de tensión y de conflicto. Se concibe, además, como un recurso para resolver la arbitrariedad de una actitud de “hazlo sobre la marcha”.

Pero tal como las observaciones del arquitecto líder del equipo lo exponen, esto está lejos de lo que sucedió en una reunión de expertos. Sus comentarios testifican que, lejos de ser un cuerpo de conocimiento perfectamente integrado, el diseño está, de hecho, en el proceso de definirse y definir el objeto que busca problematizar y conceptualizar. Sus acotaciones revelan, además, la existencia de diferentes clases de competencias-como-conocimiento que pueden estar presentes en un cuerpo de expertos profesionales. De acuerdo con el líder del equipo, la competencia-como-conocimiento del presidente se suscribía a la expresión del modelo de progreso económico por goteo. El papel que desempeña su forma de competencia-como-conocimiento en su competencia-como-práctica fue la de encontrar proyectos de diseño en el plano urbano, redituables en Khirki. En otras palabras, encontrar el tipo de oportunidades que pudieran generar en Khirki lo que para él eran “crecimiento” y “progreso”. La “competencia-como-práctica” del líder del equipo se adhería, por su parte, a un modelo diferente de “competencia-como-conocimiento” que adopta una posición independiente y un tanto crítica frente a la experiencia del presidente. Esto, por sí solo, nos obliga a cuestionar cualquier modelo simplista de la competencia en el diseño.

Pero aquí hay algo más. Al final de la segunda presentación hubo, al parecer, una resolución y un triunfo de los principios del diseño. Lo interesante es, sin embargo, que: *a*) esta “resolución” no fue tal que en ella las diferentes ideas se fusionaran perfectamente en la forma de un diseño final (está claro que el grupo salió sabiendo que seguíamos difiriendo de la perspectiva del presidente respecto de cómo abordar Khirki), y *b*) esta “resolución” tampoco fue una síntesis de dos formas de competencia en el diseño. La resolución ni siquiera resultó, en realidad, de haber recurrido a alguna competencia. Ocurrió por haber recurrido a la prestidigitación, a la improvisación y al *ad hoc*-ismo, todo lo cual se considera como un anatema para el diseño. Fue, como lo dijo el líder del equipo, porque él sabía —puesto que conocía al presidente— lo que éste esperaba de una presentación. De modo que lo invirtió todo ingeniosamente para que no sólo diera la apariencia de que el grupo había trabajado arduamente en el periodo de gracia concedido, sino también de que había llegado en efecto a una solución racional del “problema” de cómo regenerar Khirki, lo que no era así.

Cuanto más trabajaba yo con arquitectos, más me adaptaba con que hicieran este *ad hoc*-ismo en toda clase de situaciones; una especie de pensamiento en pie. A lo largo de mi trabajo de campo, esto brotaría en toda clase de contextos. Si la impermeabilización de un techo no servía, no derribaban el techo y empezaban de nuevo. Empleaban, en cambio, hojas de plástico como una capa nueva de impermeabilización. Si los estudiantes se quedaban sin pegamento mientras construían una maqueta la víspera de su entrega, utilizaban pasta de dientes en su lugar. Quizás el ejemplo central de la improvisación fuera la hoja de conceptos que todo estudiante, y después todo profesional, presenta durante una evaluación de diseño. Esta hoja se considera, idealmente, el punto de partida en el trabajo. De hecho, la primera pregunta que se hace durante el proceso de crítica suele ser “¿A partir de qué concepto desarrollaste este edificio?” La noción aquí es que una idea (léase “diseño en mente”) precede y guía a el surgimiento de un “diseño en el papel”, y éste guía, a su vez, la producción del edificio real. Pero en la práctica lo cierto era justamente lo contrario. Todos, incluido yo mismo, esperan hasta el último momento para hacer esta hoja. E incluso entonces, ésta no se hace retomando sus pasos de principio a fin. A pesar de una educación que insistía en hacer este proceso transparente, transmisible y traducible, las más de las veces este recuento ni siquiera era posible, puesto que el pro-

ceso se mantenía nebuloso por completo para los propios arquitectos. La hoja terminaba haciéndose, así, con la siguiente pregunta en mente: “¿Cómo puedo crear un concepto que explique lo que hice?” Esto es, la justificación debe surgir *post mortem* y como *improvisación*; no *a priori* en la ejecución del trabajo, como lo esperaban los “expertos”, para quienes el “diseño” es un proceso racional lógico.

Hay incluso una palabra que los arquitectos usan para aludir a este *ad hoc*-ismo: *jugar*. Y también aquí me di cuenta de que el *jugar* no pertenece sólo al ámbito de los arquitectos. Hay muchos sinónimos por el estilo: *tarkeeb*, *upay* (estrategia, estratégico), *thor* (literalmente romper). Estas palabras (y, por tanto, una manera de hacer las cosas) son de gran actualidad en Delhi y en la región norte de India. El *jugar* y sus sinónimos figuran con regularidad como muestras de ingenio. Aparecen en bromas, anécdotas y dichos en que el *jugar* hace las veces de una metáfora y una metonimia de la acción individual —o de algo que hace un individuo y algo más— que estructura a India como nación y, de hecho, al “mundo”.²³ Pero lo más importante, al menos para nuestra discusión, es que el *jugar* siempre implica algunas cosas esenciales: 1) aparece en forma de práctica, la acompaña, la atiende y, en cierto modo, la estructura; 2) en él, la mente y el cuerpo, el conocimiento y la práctica son vistos como un compuesto y no como partes desarticuladas; 3) está estrechamente vinculado a la experiencia, y, por último, 4) es visto de manera significativa como un símbolo de esperanza, como una vía para resolver un enigma, lo que sería imposible utilizando métodos “convencionales” (léase formalizados y estandarizados).

EL DISEÑO Y EL JUGAR O EL JUGAR Y EL DISEÑO

La intención de este texto al presentar el *jugar* (*ad hoc*-ismo, improvisación) como algo que acompaña de manera constante al diseño y le es inherente, no es reñir a los arquitectos o “exponer” su falta de sinceridad o de profesionalismo, o la carencia de un conocimiento adecuado. Todo

²³ Un ejemplo fascinante de un dicho que incluye *jugar* es: *jugar pe duniya kayam hai* (literalmente, *jugar* mueve al mundo). Lo que es de particular interés sobre este dicho es que se trata de una versión de un dicho más culto según el cual es *umeed* (esperanza) lo que mueve al mundo. El que *jugar* transponga y aparezca como sinónimo de la esperanza es muy revelador.

lo contrario, muchos de los arquitectos con quienes trabajé tenían un gran conocimiento y eran sinceros en extremo en su lucha por cambiar lo que veían como condiciones lamentables de algunos residentes de Delhi. No sólo eso; muchos habían dedicado encarecidamente su carrera a mediar y remediar la torpe mentalidad de desarrollo enquistada en las prácticas de las autoridades estatales. Más aún, el objeto tampoco es eliminar la noción de diseño; quizás eliminarla no sería posible. Si acaso, este capítulo demuestra que el diseño y los valores concomitantes están profundamente arraigados y se han vuelto inherentes a la aspiración de la nación a la modernidad, a la constitución del ser nacional y a la identidad experta. La supuesta universalidad del diseño no ha sido, además, totalmente negativa; al igual que otros “universales”, también les ha permitido a muchas naciones, individuos y cosas forjarse una identidad propia. De modo que descartarla por completo, ni siquiera sería deseable. Por último, tampoco se postula aquí que el *jugar* sea una forma de conocimiento autóctona, con su propia lógica, que deba contraponerse al diseño o que esté incluso separada del diseño y no se exponga a su influencia.

El propósito del presente capítulo es mucho más modesto. Es, por lo menos, reconocer que, tal como un arquitecto y amigo lo comentó, el brillo de los arquitectos es que son los mejores *jugaroos* (quienes hacen el *jugar*). Y así, proscribir o negar la presencia del *jugar* es limitar el potencial de los propios arquitectos. Es también, más concretamente, un llamado a reconocer que, a pesar de sus aspiraciones a la universalidad, la cientificidad, el rigor y la formalidad, el diseño siempre es asistido (ya como idea, como una forma de conocimiento, o como diseño en papel o diseño en construcción), por el *jugar*, la improvisación, el *ad hoc*-ismo; en otras palabras, lo “Otro” del diseño. No reconocer esto es, fundamentalmente, malentender el diseño mismo.

En un plano más “abstracto”, también se cuestiona aquí un “universal” asociado: la modernidad. Como se ha demostrado en estas páginas, la modernidad y el diseño tienen historias prolongadas, complejas y entrelazadas. Gran parte de esta narrativa dialéctica está apuntalada por la(s) declaración(es) esencial(es) del diseño (y quizás incluso de la modernidad) de que: *a*) éste es el ser racional universal; *b*) todo —ya se trate de una persona, una cosa, una ciudad, una acción o incluso una nación— tiene un “diseño”; *c*) la identidad de esta “cosa (cualquiera)” es tan sólo el diseño que se constituye a sí mismo a partir de su fase ideoló-

gica, potencial, para pasar a una fase tangible, real y concreta, y, finalmente, *d*) su valor (ya sea positivo o negativo) se deriva de qué tan estrechamente se adhiera a esa progresión “lineal”. Al reconocer el *jugar* y la improvisación como algo que acompaña siempre al diseño (y, por consiguiente, por extensión, a la modernidad) el capítulo busca destacar la pluralidad inherente a lo que (podemos) etiquetar de “moderno”.

Por último, pero sin duda no menos importante, este texto es una invitación pragmática al Estado y a su mentalidad de desarrollo a repensar su fe y sus supuestos inquebrantables en “el diseño”, ya sea de un vecindario, una ciudad o la propia nación. No hacerlo sería exponerse a ver a Delhi, y quizás a la nación, entrar en erupción una y otra vez.

16. CÓMO HACER MODERNO EL ARTE

Reconsideración del modernismo artístico en India

Sanjukta Sunderasan

En septiembre de 2005, Tyeb Mehta (1925-2009), artista veterano y uno de los principales modernistas de India, estableció un nuevo récord con la venta de su cuadro *Mahisashura* (1997) en la fabulosa cantidad de 1 584 millones de dólares en la subasta de arte moderno y contemporáneo indio de Christie's en Nueva York. Ésta fue la primera vez que un artista indio contemporáneo cruzó la barrera del millón de dólares.¹ Evoco este acontecimiento no sólo para subrayar el reciente punto crítico del arte moderno y contemporáneo indio en el mercado mundial, sino —lo que es más importante— para referirme al aparato esencialmente modernista de Tyeb Mehta como umbral de lo que podría verse como un espacio de ambivalencia en el modernismo artístico de India. El *Mahisashura* es una composición típica de Mehta; el artista emplea una estricta economía formalista al yuxtaponer superficies contrastantes de dos dimensiones, de colores planos, para evocar el conflicto entre la Diosa Madre y el mítico demonio búfalo.² La dramática fragmentación de la figura central capta el conflicto mítico en la rígida simplicidad de la forma, el tratamiento minimalista del espacio pictórico que capta la esencia de la catarsis social. En una entrevista concedida al corresponsal de *The New York Times* después de la subasta, el artista octogenario estableció una serie de conexiones entre su arte, la memoria y la violencia. Reflexionando sobre la memoria del genocidio comunitario y la Partición de India en 1947, Mehta señala que fue la violencia de la Partición lo que determinó la emoción que quiso pintar: “Esa violencia se me fijó

¹ Shoumini Sengupta, “Indian artist enjoys his world audience”, *The New York Times*, 24 de enero de 2006, <http://www.nytimes.com/2006/01/24/arts/design/24tyeb.html>.

en la mente... Yo no trabajo sobre los acontecimientos; prefiero crear una imagen que se convierta en metáfora”.³

Esta breve incursión en el arte de Tyeb Mehta revela una serie de temas en la creación de la forma —la memoria, la metáfora y el conflicto—, que nos llevan más allá, hacia un conjunto de espacios traslapados: lo mítico y lo moderno, lo personal y lo público, lo formal y lo social. Lo que aquí me propongo es rastrear estas formas en el arte indio del siglo XX, concretamente durante las décadas que van de 1940 a 1970. Más que trazar una vez más una narrativa estable del “arte moderno” indio, me voy a enfocar en una ambivalencia que yace en esta noción de lo moderno. Propongo que la forma moderna en el arte indio está inscrita críticamente por dialécticas de la identidad, la resistencia y la memoria. La subjetividad artística y el formalismo puro, dos características distintivas del modernismo internacional, en India han permanecido con frecuencia grabadas en la experiencia histórica y vivida, y la propia metáfora se ha convertido en un doble texto de lo personal y lo público, lo formal y lo social. Para abordar esta ambivalencia del modernismo indio se necesita no sólo soltar la rigidez de “la forma pura” y la “subjetividad profunda”, sino —lo que es más importante— reconocer la persistencia de lo político, si bien en mutaciones amorfas, para representar lo moderno en el arte. Algunas de las preguntas que van a aflorar aquí se refieren a si hacer “moderno” el arte puede divorciarse por completo de la determinación sociopolítica: ¿pueden las narrativas de la *avant-garde* modernista en la India de la post-Independencia excluir el realismo crítico y el expresionismo figurativo? ¿Pueden la “forma pura” y la “subjetividad pura” en el arte construirse al margen de las especificidades de la experiencia histórica? Y de no ser así, ¿cómo entra lo social y lo político en la creación de la forma?, ¿cómo muta lo “colectivo” en “subjetivo” en dichas obras de arte?

En India, la búsqueda modernista de la autoexpresión irrestricta se ha reinscrito por la experiencia vivida o la memoria heredada de la lucha anticolonial y —como bien nos lo recuerda Geeta Kapur— el modernismo está aquí “...profundamente politizado y conlleva el poten-

² La *Mahisashura Series* fue realizada por Tyeb Mehta durante la década de 1990. La pintura que aquí se menciona se hizo en 1997; acrílico sobre tela (firmada, titulada y fechada al reverso: 150 × 120 cm).

³ Tyeb Mehta en conversación con Shoumini Sengupta, “Indian artist enjoys his world audience”, *The New York Times*, 24 de enero de 2006.

cial de la resistencia”.⁴ En una anotación teórico-crítica al respecto, Kapur descarta la viabilidad del internacionalismo puro en el arte indio, y habla de un curioso hibridismo de los modernismos del Tercer Mundo, determinado por la política cultural del poscolonialismo. El artista, sostiene Kapur, en cuanto individuo proclive al proyecto de modernización y que enfrenta —consciente o inconscientemente— la difícil situación poscolonial, permanece inmerso en las experiencias del colectivo: “Incluso las tareas de la subjetividad, mientras sigan sin resolverse, requieren actos de exégesis alegórica, con frecuencia por la vía de la nación”.⁵ La experiencia histórica es, pues, central aquí, y como variante de las trayectorias (y los supuestos) esencialmente formalistas del modernismo occidental, abre de inmediato espacios para ambivalencias, con lo que obtenemos una herramienta conceptual para trazar trayectorias sociopolíticas dentro de los cánones formalistas del arte moderno en India.

Se puede decir que la década de 1940 dio lugar a la primera ruptura en el consenso nacionalista que dominó la producción de arte (mi referencia es principalmente el arte pictórico y la escultura) en las décadas anteriores. Las pinturas individualistas de Rabindranath Tagore de la década de 1920 a la de 1940 fueron, de hecho, excepciones revolucionarias. A partir de fines del siglo XIX las cuestiones de la subjetividad artística y la innovación estilística en el arte indio se entremezclaron, sin embargo, con las proyecciones culturales de la “nación”, ya fuera dentro de la dialéctica de la política de la identidad anticolonial, ya en la retórica de la contramodernidad anticapitalista y antiurbana.⁶ Más que con

⁴ Kapur, 2000, p. 301.

⁵ *Ibid.*, p. 297.

⁶ Véase en el estudio precursor de Tapati Guha-Thakurta, *The Making of a New “Indian” Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, 1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, un tratamiento histórico de las cuestiones de la cambiante instrucción artística, el patrocinio, la identidad y la ideología artísticas contra el telón de fondo del movimiento artístico dirigido por Abanindranath Tagore y sus alumnos, bautizados como la Escuela de Pintura de Bengala. Guha-Thakurta estudia los primeros compromisos modernistas con lo nacional en “Visualizing the Nation: The iconography of a ‘national art’ in modern India”, *Journal of Arts and Ideas*, edición especial sobre el arte moderno hindú, núm. 27/28, marzo de 1995, a partir de la obra de Raja Ravi Varma, Abanindranath Tagore y Nandalal Bose. Considerando un marco temporal similar, Partha Mitter ve —en *Art and Nationalism in India, 1850-1922, Occidental Orientations*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994— las instituciones de arte colonial con

una ideología de *antipassatismo* o una ruptura total con el pasado, el modernismo en India se vinculó con la historia y la tradición de una manera tanto derivativa como innovadora, fusionando así las nociones de tradición, subjetividad artística y política nacionalista. Si bien la mitología y la antigüedad precolonial eran evocadas por el historicismo romántico de la Escuela bengalí de pintura, una lírica quietud cargada de bucólica nostalgia dominaba las imágenes de la idílica India provinciana en el “primitivismo ambiental” de la escuela de arte de Tagore en Shantiniketan desde la década de 1930. La década de 1940 —cuando el término del régimen británico en India conlleva una catarsis sociopolítica intensificada— acabó con esta quietud en los marcos visuales. Cuando la política penetró con mayor violencia los marcos visuales, lo moderno en el arte se desestabilizó en cierto grado en su intento de dar cabida a la angustia existencial del artista en cuanto individuo, y a su arte en cuanto rebelión contra el trágico telón de fondo de la descolonización. Si revisamos a vuelo de pájaro el siglo, notamos tensiones semejantes en torno a lo moderno a finales de la década de 1960 y en la década de 1970, esta vez a causa de la reorientación radical de las nociones de lo social y lo político en el arte para dar cabida a la política de múltiples capas del poscolonialismo.

Voy a reflexionar aquí en torno a la subjetividad artística y el estilo en la obra de una selección de artistas que trabajaron entre las décadas de 1940 y 1970. Mi elección de este marco temporal responde a la importancia que comparten estas décadas en la reorientación del discurso del modernismo artístico en India. Este capítulo no se propone presentar por sí solo ni un análisis iconográfico profundo de un artista o un grupo en particular, ni tampoco una narrativa pormenorizada de cada una de las iniciativas modernistas en el arte indio; busca, en cambio, presentar un complejo conceptual en torno a la creación de la forma “moderna” en el arte indio. Podemos partir de la premisa de que la obra de arte es, al fin y al cabo, un “...punto nodal en diversas líneas causales diferentes... psicológicas, sociológicas, estilísticas”;⁷ de que la creación o selección

las ideologías de los movimientos nacionalistas e intelectuales próximos al cambio de siglo. En su último libro, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant Garde, 1922-1947*, Londres, Reaktion Books, 2007, Mitter sigue la expresión modernista a través de los puntos estilísticos importantes del primitivismo y el naturalismo.

⁷ Hauser, 1959, p. 13.

de estilos de un artista no puede desentenderse ni de la causalidad sociológica ni de la psicológica, cuyo diálogo podría llevarnos de nuevo hacia la tensión entre la subjetividad pura y la determinación social del arte.

Los artistas que comentamos aquí pueden situarse dentro de la compleja matriz de lo social, lo formal y lo político en la creación del arte. A pesar de sus acercamientos individuales a la práctica del arte, nos proponen comprensiones alternativas de la forma y la subjetividad en la elaboración de lo “moderno”, inaugurando así diálogos aún más fracturados entre el arte y la política.

1

Entre 1971 y 1979, Somenath Hore (1921-2006), renombrado escultor y uno de los grabadores más destacados de India, hizo una serie de grabados en pulpa de papel, blanco sobre blanco, vueltos trágicos con rupturas e incisiones repentinas, a menudo con escurrimiento de pintura roja sobre superficies agujeradas o rasgadas. Primero se hacían los moldes en hojas de barro o de cera; de ahí se trasladaban a matrices de cemento en las que se vertía la pulpa de papel para crear una superficie muy texturizada con ondulaciones, pecas, poros y fisuras. La superficie se cortaba o se agujeraba entonces con un cuchillo, o se marcaba con una varilla candente, quemando o derritiendo la cera. Esta serie lleva el título genérico de *Heridas*. En una entrevista, Hore explica la idea que subyace en su serie *Heridas*:

Estoy todo el tiempo atrapado en una sola preocupación: lo que llamo las Heridas. Heridas sociales, podría decirse. Ya se trate de la hambruna o de los refugiados, de los disturbios o de cualquier otra cosa. En este concepto no tengo que pensar, está ahí, dentro de mí. No tengo que pensar en términos del material... Recuerdo haber visto la placa de metal en ácido nítrico y las burbujas de ira hiriendo el metal. Pensé que éste era un medio muy apropiado para expresar mis propias ideas, el proceso de grabado.⁸

⁸ Somnath Hore, en una conversación con Neville Tuli, reproducida en Tuli (ed.), 1997, p. 308.

La serie de Hore en pulpa de papel fue una prolongación de sus grabados en relieve a partir de láminas realizadas en placas de metal lacradas con ácido. Éstos eran grabados figurativos con gestos mínimos, de contornos geométricos incisivos y esqueléticos, con signos de hambre. La herida como expresión y motivo se repite una y otra vez en sus litografías, aguafuertes, impresiones en relieve y series en pulpa de papel y, por último, en sus esculturas (a las que Hore prefería llamar *Bronces*). Desde un principio, Hore se ha empeñado persistentemente en crear una forma que refleje la corporeidad de la violencia. En sus *Bronces* (sobre todo los de finales de la década de 1970) creó figuras cóncavas, huecas —formas animales y humanas esqueléticas y cojas—, suspendiendo y envolviendo, una sobre la otra, láminas enceradas aplanadas, curvas o rasgadas con cuchillo. En las impresiones en pulpa de papel en bajorrelieve de la serie *Heridas* (sobre todo las de la década de 1970 y principios de la de 1980), las incisiones y los cortes afilados en la superficie son símbolo de las cicatrices infligidas con un cuchillo o una bala, que penetran el cuerpo orgánico del grabado. Lo que vemos es la total plasticidad de la forma que transmuta la realidad representativa de la violencia. Al evitar pasar por el realismo pictórico en el sentido convencional, alcanza una abstracción expresionista del “trauma” en una corporeidad insinuada. Cada elemento —la superficie orgánica porosa, las profundas incisiones o el escurrimiento de pintura roja—, así como la extrema vacuidad del espacio pictórico con su iconicidad minimalista, todo conforma una totalidad que capta el dramático momento de violencia.

Lo importante aquí es la creación de una abstracción: una simplificación radical de la forma en que se ve al artista tomar distancia de la materialidad factual de la experiencia vivida. La memoria se objetiva mediante la supresión de los rasgos circunstanciales; la forma material captura la esencia del malestar y de la angustia. En la “forma significativa” de la imagen final de *Herida*, la experiencia en el mundo fenoménico es, así, recordada, capturada y congelada en una sobrecogedora composición abstracta donde la forma se convierte en significante de la violencia, su talante y su memoria: “Parecen abstractas, pero son, en realidad, verdaderas heridas infligidas en láminas de arcilla o cera... No era sino una prolongación de las heridas que pudo hacer un buril o el ácido en superficies de madera o en láminas de metal”.⁹ Este acto de hacer abs-

⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

tracción implica no sólo eliminar el acontecimiento, sino también interiorizarlo. La interpretación minimalista en la “forma pura” es también, por consiguiente, la esencia destilada de la experiencia de la violencia: la metáfora de las superficies rasgadas vincula lo formal a lo social y lo político, y la objetivación artística crea una forma que es, de hecho, “la forma del contenido”, y el contenido es “la forma en que ocurrió”.¹⁰ El resultado es, sin duda, una obra maestra del género expresionista abstracto, pero sólo reorientado contra la política contextual de la descolonización.

Habiendo llegado, así, a la naturaleza de la abstracción, la silenciosa presencia de *Heridas* en la comprensión del modernismo en el arte indio requiere un escrutinio histórico crítico del arte mucho mayor del que se ha hecho hasta ahora. Las *Heridas* resuenan con una presencia metafórica de la memoria y la violencia, muy similar a lo que oímos de Tyeb Mehta al comienzo de este ensayo. Siguiendo la memoria y la metáfora en el arte de Mehta, entramos en una disposición completamente diferente del espacio pictórico; en este caso, grandes óleos de superficie plana dispuestos en controlada suspensión. Las figuras ocupan una grandiosidad trágica en los lienzos enormes de Mehta. Cual proyectiles de superficie plana y angular, las figuras chocan entre sí, se dividen y se traslapan, trastocadas —como en su *Serie Diagonal*—¹¹ por una fisura que atraviesa el espectro, rompiendo y conteniendo a la vez las figuras en choque en una gran simetría. Sus figuras son precisas en su desmembramiento claramente delineado, los miembros dislocados conforme las figuras caen de cabeza en una prolongada agonía. Ya sea en su serie *Figura cayendo*, o en obras como *El Gesto* [*The Gesture*]¹² o la serie *Mahishasura*, con la que comenzamos, la per-

¹⁰ Sugerido por el crítico de arte Pranabranjan Ray respecto a la obra abstracta de Somnath Hore, en *Somnath Hore*, Nueva Delhi, Lalit Kala Series of Contemporary Indian Art, 1983, p. 8.

¹¹ Tyeb Mehta, *Diagonal Series*, 1973, Óleo sobre tela. 68.9 × 68.9. (175 × 175 cm).

¹² *Falling Figure with a Bird*, Óleo sobre tela, 1988. Mehta comenzó a crear *Falling Figures* desde 1965. Después de su visita a Nueva York, sus lienzos sufrieron un cambio significativo en la composición y la aplicación del color. Volvió a *Falling Figure* en los años ochenta, usando proyectiles suspendidos de coloridas superficies. La *Serie Diagonal*, por ejemplo, *Diagonal*, 1973, óleo sobre tela, 175 × 175 cm., y pinturas como *Gesture III*, 1977, 120 × 150 cm, óleo sobre tela, así como la serie *Mahishasura*, caen en el periodo posterior a los años sesenta, con un punto alto a partir de mediados de los años setenta.

sistencia de la dislocación y la colisión es una característica distintiva del arte de Mehta: representa cómo reflexiona el artista una “tragedia cósmica”.¹³

La “diagonal” aparece en el lienzo de Mehta como un “artilugio pictórico” para enfocar las cualidades expresivas del color —más que las líneas— en cuanto elemento.¹⁴ Utiliza la diagonal para fragmentar la imagen, propiciando con ello su propio movimiento, y definir el espacio pictórico para aplicar el color. Las características planas de las figuras dislocadas de Mehta, sobrecogedoras en su sólida masa plana de color, hacen su obra esencialmente minimalista. Al construir una superficie escindida, tanto en las propias figuras como en el espacio pictórico en general, Mehta continúa, no obstante, luchando con una memoria fracturada de la Partición; las superficies y las figuras divididas resuenan con el recuerdo del conflicto y la búsqueda del artista de una metáfora monumental de la violencia.¹⁵ La imagen resultante suscita una serie de sugerencias, la “forma significativa” se vuelve, una vez más, simbólico umbral del reino de la memoria y el trauma.

Esta sujeción de la angustia personal a la rigidez de la forma es el punto crítico de las composiciones abstractas minimalistas de Somnath Hore y de Tyeb Mehta. Vemos en su trabajo una marcada centralidad de la forma, una supresión radical de los detalles con estricto apego al dictado de los elementos visuales. La forma pura se alcanza, no obstante, mediante un compromiso consciente con la experiencia vivida. Mientras la historia y la memoria mutan en la “forma significativa” mediante el uso de la metáfora, los artistas se adhieren a la expresión modernista distintiva de la pureza formal. Para Somnath Hore, es el material y la textura lo que se moldea, se talla, se divide o se hilvana una y otra vez para crear las cicatrices de las heridas. Para Tyeb Mehta, es el uso puramente formal del color, “sin que lo obstruyan la textura o las marcas del pincel”.¹⁶ La diagonal que dividía sus lienzos era un artilugio formalista en esencia, aunque puede verse como alusivo a la fractura. Como el propio artista lo señala: “Me di cuenta de que la diagonal me daba dos áreas separadas en las que trabajar. Podía presentar la imagen como me

¹³ El artista, citando a Kandinsky, en Kapur, 1978, Introducción.

¹⁴ Mehta en una conversación con otros artistas, reproducida en Bickelmann *et al.*, 1987, p. 93.

¹⁵ *Shoumini Sengupta, New York Times*, 24 de enero de 2006.

¹⁶ Bickelmann *et al.*, 1987, p. 94.

gustara, no sólo en términos de diseño puro, sino también con propósitos emotivos”.¹⁷ Mehta afirma, pues, a pesar de la persistencia de lo social en su arte, que sus pinturas deberían considerarse “... sólo en términos formales”.¹⁸ Es precisamente esta politización implícita del estricto formalismo en la obra de estos dos artistas lo que los vuelve indicadores cruciales de la entrada del arte indio de la post-Independencia en el modernismo.

La presencia simbólica de la memoria y la angustia en la obra de Somnath Hore y de Tyeb Mehta en la década de 1970 nos remonta a la década crítica de 1940, en que ésta tiene una presencia metafórica recurrente en la obra de ambos artistas. Tanto Somnath como Mehta fueron producto directo de las fuerzas desatadas en los años cuarenta; sus primeros años como artistas nos conducen a dos nodos críticos en la práctica del arte indio de las décadas de 1940-1950, a saber, el progresismo y el internacionalismo modernista. Hore era un joven artista y reportero del Partido Comunista de India (PCI) durante el apogeo de la efervescencia cultural del ala izquierda en la década de 1940. Instruido por Chittaprosad, camarada y artista, para hacer bocetos de la rebelión campesina y de la resistencia popular, Hore se convierte en un trabajador íntegro, aunque silencioso, de la cultura progresiva de los años cuarenta auspiciada por el PCI. Tyeb Mehta es producto de la Escuela de Arte J.J. de Bombay. A fines de la década de 1940 es integrante del modernismo internacionalista definido en los circuitos artísticos de Bombay que encabeza el Grupo de Artistas Progresivos. Los Artistas Progresivos se constituyen como grupo en 1947, producto tanto del movimiento cultural progresivo de los años cuarenta como del acérrimo brío individualista de la *avant garde* internacional.

El progresismo y el internacionalismo pueden percibirse como dos sendas aparentemente divergentes en la búsqueda de modernismo en el arte indio. El primero —dado su legado del activismo cultural de la Izquierda de los años cuarenta— se preocupó más por la significación social y la accesibilidad popular del arte, con lo que subrayó expresiones sociales realistas para el artista. El internacionalismo, otro caro ideal de los años cuarenta, abogó con rebeldía por la libertad del artista frente al contexto político en una acendrada exploración del formalismo puro,

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ Tyeb Mehta, en conversación con Neville Tuli, reproducida en Tuli, 1997, p. 332.

sans politique (sin política), ya fuera ésta nacionalista o socialista. Comparten, no obstante, una raíz común en la agravada crisis sociopolítica de la última década del régimen británico en India. Es en este legado contextual común donde ambos declaran ser momentos “modernistas” del arte indio. Si bien la preocupación social del progresismo, por un lado, y el formalismo internacionalista en el arte, por el otro, podrían parecer dos prácticas mutuamente excluyentes, voy a sostener aquí que tienen intersecciones precisas: lo que antes mencioné como espacios ambivalentes de lo individual y lo colectivo, de lo formal y lo social. Tyeb Mehta y Somnath Hore nos conducen, cada uno a su manera, hacia esta ambivalencia de lo moderno indio.

2

Contra el telón de fondo de la Segunda Guerra Mundial y la India británica atada al intento bélico imperial, la década de 1940 comenzó con una hambruna catastrófica en Bengala, que mató a más de un millón y medio de personas y desplazó a muchas más. Mientras que vastas extensiones de la Bengala rural sucumbieron ante el hambre y las epidemias, que arrojaron a millones a las calles de Calcuta y a la población subdivisional en busca de comida, el paisaje urbano se alteró por completo con escenas nunca antes vistas de indigencia y muerte. Conforme la política de masas generaba huelgas y la violencia política crecía, la experiencia más corrosiva de la década fue la de los disturbios comunales y el genocidio, que culminaron en la sangrienta Partición que siguió a la Independencia. La Hambruna de Bengala de 1943 y la Partición —puede aducirse— habían establecido el tono de la figuración artística de las décadas por venir. De aquí en adelante, la imagen de la hambruna y los desplazados aparecería una y otra vez en la obra de los artistas de Bengala, trastocando los contornos líricos de las décadas anteriores, favorecidos en gran medida por la Escuela de Bengala. Lo que se introdujo en los años cuarenta, ya sea en los círculos artísticos progresivos o en la obra de los internacionalistas, fue el vocabulario visual del desasosiego, los conflictos y la resistencia. En la obra de estos últimos, este desasosiego aparecería como una angustia individual del artista alienado, mientras que el arte progresivo buscaba reflejar las amarras sociopolíticas del momento.

Al vincular el arte con la política de una manera más directa y violenta, y no tanto en términos implícitos, los años cuarenta crearon el contexto en que el modernismo —en cuanto práctica dialéctica de producción artística— pudo aflorar. Se insertó en los lenguajes del “realismo”, el “progreso”, lo “popular” y lo “revolucionario”. En el arte, la idea del progresismo se hizo sentir en los debates en torno a la naturaleza de la literatura o de la representación en las artes visuales. El realismo, el modernismo, el humanismo y las ideas de la “popularización” del arte fueron algunos de los signos de las prácticas culturales de ese periodo. El concepto de lo progresivo se constituyó por una comprensión y una lectura socialistas de la producción cultural, si no es que por la afiliación política directa de sus miembros en el Partido Comunista de India. En su Primer Boletín, titulado *El protagonista del teatro del pueblo es el pueblo*, la Asociación de Teatro Popular de India (ATPI), constituida en 1943 con el auspicio directo del PCI, declaró la emergencia en el arte de “nuevos métodos de producción, nuevas relaciones y patrones sociales, nuevos conflictos y problemas sociales”.¹⁹ Antes, al concluir la década de 1930, un tema similar había sido expuesto en el manifiesto de la Asociación de Escritores Progresivos, uno de los primeros espacios de lo que de ahí en adelante se desarrollaría como el Movimiento Cultural Marxista. El manifiesto buscó introducir en el arte indio “... algo más real, algo más en armonía con los hechos de nuestra actual existencia, algo que va a hacer intenso y viril nuestro arte”.²⁰ Con la constitución de la ATPI se le dio una activa resonancia móvil: la Brigada Cultural de la ATPI viajó a las poblaciones, a las fábricas y a pequeñas ciudades. El movimiento del Teatro Popular también buscó reinventar el arte como “una poderosa fuerza para la creación del futuro”, una invitación a abordar el “divorcio entre las artes como la danza y la pintura y los *motifs* y las actitudes revolucionarios de las masas”.²¹ El movimiento cultural de la Izquierda buscó crear en el arte un espacio para lo “popular”; un arte “nacional en la forma y socialista en su contenido”, y a su paso reunió a artistas, escritores e intérpretes en una plataforma común para dar forma a la expresión del arte progresivo.

¹⁹ First Souvenir of the IPTA, p. 2.

²⁰ Sajjad Zaheer, Prefacio a “Towards progressive literature”, en Pradhan (ed.), 1979, p. 36.

²¹ First Souvenir of the IPTA, p. 2.

En la década de 1940, el arte progresivo debía ser sobre todo figurativo; un significativo desarrollo iconográfico de esos años fue la fisonomía del hambre y el agotamiento, brillantemente explorada en la obra de artistas de Bengala como Zainul Abedin, Chittaprosad, Gorbardhan Ash, y Deviprasad Roychoudhuri *et al.* Los años cuarenta también provocaron una alteración crítica en la búsqueda del artista de sus modelos. De aquí en adelante, el espacio y el paisaje urbanos vendrían a constituir uno de los imaginarios dominantes del arte, que supliría el pasado enfoque en el idílico pueblo indio como la “ubicación” de lo “nacional”; el paisaje escindido de la ciudad y los individuos ahí atrapados se convertirían en el icono dominante en el arte. En la retórica del arte progresivo también se dio reconocimiento a la creación artística en cuanto práctica cultural crítica, que precisaba que los artistas enfocaran el contexto sociopolítico en que operaban. La búsqueda de un nuevo vocabulario en el arte que pudiera reflejar la tesitura del momento promovió la formación de grupos de artistas en todo el país: en 1941 se formó Jóvenes Turcos en Bombay; en 1943, el Grupo de Artistas de Calcuta en Kolkata, y en 1947, el Delhi Shipli Chakra en Delhi y el Grupo de Artistas Progresivos en Mumbai. Aunque para mediados de los años cincuenta estos grupos se habían disuelto en su mayoría, fueron ámbitos de un ferviente internacionalismo en el arte indio. Los artistas que surgieron en estos grupos no sólo buscaron experimentar con nuevas expresiones formales del modernismo internacional en sus respectivos modos; lidiaron, al mismo tiempo, con temas de la subjetividad artística y la autonomía de la forma, buscando incluso, en algunos casos, un divorcio total de lo social. En la India posindependiente, estos grupos habrían de erigirse en baluartes del modernismo en el arte indio, en su búsqueda de un nuevo lenguaje y una nueva identidad artística en el nuevo Estado-nación.

Tanto el Grupo de Calcuta como el Grupo de Artistas Progresivos en Bombay tuvieron una relación tirante con el movimiento de arte progresivo, en particular con el movimiento de cultura de la Izquierda de los años cuarenta. Autoconstituidos como artistas profesionales urbanos, los miembros de ambos grupos comenzaron sus manifiestos abordando temas de identidad y la crisis de la época, y trazando un claro despegue tanto del naturalismo académico como del misticismo lírico de las primeras décadas del siglo XX. Algunos de los miembros fundadores del Grupo de Calcuta, como Nirode Mazumdar y Rathin Maitra,

fueron asociados con gran exaltación a la Asociación de Escritores y Artistas Antifascistas (fundada en 1941) y mostraron entusiasmo por vincular su arte a la retórica de la cultura progresiva. Francis Newton Souza (Grupo de Artistas Progresivos) era también miembro del Partido Comunista a mediados de los cuarenta, y arrancó una tendencia izquierdista.²² En su búsqueda artística perseguían, sin embargo, no sólo una ruptura radical con el pasado sino, de hecho, una autonomía de la propia obra de arte: "... libertad absoluta de contenido y de técnica, casi anárquica".²³ Dadas la crisis de la década de 1940 y la simultánea voluntad "progresiva" de retratar al hombre común, la mayoría de los artistas de estos grupos comenzó su carrera en esa década con imágenes de los pobres, los marginados y los oprimidos. Sin embargo, su insistencia en la experimentación formal y el modernismo internacional no siempre estuvo de acuerdo con los fundamentos sociales realistas de las artes visuales del movimiento progresivo de la Izquierda. Para un movimiento que promovía el acceso popular a la cultura, llevar el arte "al pueblo", el elitismo formal no era la respuesta, en particular en la causa de un movimiento popular proyectado. Miembros de ambos grupos denunciaron más adelante toda inspiración o contenido políticos en su arte, y, lo que es más importante, toda influencia izquierdista, que se volvió equivalente a mera propaganda.²⁴ Aunque, como comenta Geeta Kapur, dados sus intentos de acabar con el elitismo en la práctica del arte y definir un lugar para el pueblo fuera de lo "clásico", el Movimiento de Cultura Marxista de 1940 es una de las primeras mutaciones de la vanguardia occidental en India. Pero el movimiento también definió los espacios de tensión en la práctica del arte modernista —entre lo colectivo y lo individual, lo realista y lo formal, lo progresivo y lo moderno.

En la India de la post-Independencia, esta tensión se inclinó en gran medida hacia el internacionalismo modernista, atrapado en la euforia del nuevo Estado-nación, un *statu quo* que estaba a punto de trastocarse por la impetuosa turbulencia política de las décadas de 1960-1970, sobre todo en Bengala. A partir de mediados de los años sesenta, el medio

²² "Interview of Souza", en Dalmia, 2002.

²³ Manifiesto of the Progressive Artists' Group, 1948.

²⁴ Artistas como Prodosh Dasgupta y Newton Souza, miembros fundadores del Grupo de Calcuta y el Grupo de Artistas Progresivos, negaron respectivamente, años después, toda motivación política directa en su obra en los años cuarenta, haciendo hincapié en la primacía de la experimentación formal. Véase Dasgupta, 1981.

político en Kolkata y en la región entera se vio atrapado en el furor de la política de agitación y la lucha radical del pueblo, que culminó en el levantamiento de Naxalbari. La revuelta agraria, conexas a una agitación estudiantil generalizada y a la violencia cotidiana en Calcuta, suscitó una notoria represión oficial.²⁵ Conforme la economía siguió declinando, la guerra con Pakistán y la Guerra de Liberación de Bangladesh (1971) trajeron un nuevo flujo de refugiados a la ciudad y en poco tiempo la desilusión de una emergencia nacional rompió una vez más, en 1974, el tejido político. En el arte, en estas décadas resucitaron las tendencias lanzadas en los años cuarenta. El movimiento de arte progresivo había situado con éxito el arte en un papel funcional crítico en la esfera pública, abriendo espacios para el artista como activista, y para su arte como diálogo sociopolítico. En los años sesenta y setenta, esto afloró como el resurgimiento de iconografías de la violencia y las heridas, particularmente entre los artistas que trabajaban en Bengala, para quienes la búsqueda de la forma moderna no podía descartar la percepción artística de lo social, que se demoró con mayor persistencia contra el telón de fondo del continuo declive económico y el caos urbano en la Kolkata posindependiente. Lo que se repitió una y otra vez en la obra de los artistas en los años sesenta y setenta fue el compromiso con la época; la búsqueda de la forma se entrelazó con la crisis de lo cotidiano. La criticidad política y la percepción social en diversas mutaciones marcarían a los artistas que trabajaban en Kolkata a partir de finales de los años sesenta, al crear para ellos un compromiso diferente con la modernidad en el arte y una sensibilidad en torno a ella. La escalofriante inquietud del movimiento de Naxalbari introdujo tótems distintos de lo grotesco y lo extraordinario; el expresionismo y el realismo grotesco se impusieron como expresiones estilísticas dominantes, y el surrealismo brindó el recurso expresivo ideal para involucrarse en la oscura confusión política de esas décadas.

Tras un breve interludio en la década de 1950, el arte figurativo estaba por emerger con mayor prominencia que nunca en esas décadas, con un fuerte giro hacia lo social y lo político. En Kolkata, la iconografía social realista de los años cuarenta dio paso a nuevas experimentaciones

²⁵ El movimiento naxalita en Bengala y en Bihar marcaron una etapa catártica en la política radical de Izquierda. Comenzando con el asunto de la redistribución de la tierra en el norte de Bengala, conllevó violentas políticas estudiantiles y una catarsis política en la Calcuta de los años sesenta.

con lo grotesco, lo surrealista y lo existencial. Si bien la sátira se evocó mediante caricaturizaciones excesivas y exageraciones fantásticas de la forma humana en la obra de artistas tales como Paritosh Sen (1918-2008) o Jogen Choudhury (n. 1939) para captar tanto lo ridículo como lo siniestro, en Somnath Hore la propia forma abstracta se convirtió en el texto de la corporalidad herida de la violencia. En la obra de artistas tales como Bijon Chowdhuri (n. 1931), Nikhil Biswas (1930-1966) o Robin Mondol (n. 1929), la figura humana —laberíntica, trunca y distorsionada— se halla atrapada en la lúgubre desesperación de un paisaje urbano en expansión. Gruesos empastes expresionistas de color en tonos oscuros acentúan el caos y la desesperanza urbanas. Figuras dislocadas en grotescos excesos o fracturas cubistas dominan la obra de estos artistas en un motivo recurrente de lucha y conflicto, que crea, una vez más, fisionomías de dolor y alienación. Son particularmente representativas, aquí, la serie *Combate* y las series *Payaso* y *Circo*²⁶ de Nikhil Biswas y la serie *Burdel* de Robin Mondol. La conciencia trágica en la obra de estos artistas abarcó desde la degeneración expresionista hasta la evocación de lo ridículo, lo siniestro y lo fantástico. Otro artista que hizo de la condición humana su preocupación central en grandes superficies pictóricas fue A. Ramachandran. Entre las décadas de 1960 y 1970, el artista plástico exploró una expresión crítico-realista en lienzos enormes, que describió, citando a Dostoevski, como una “prolongación hacia lo fantástico”.²⁷ Sus figuras en lienzos enormes son hombres y mujeres sin cabeza, amontonados contra un espacio muerto, comprimidos en distorsión, enfermedad y pestilencia, que ofrecen una “lúgubre ontología de la existencia humana”.²⁸

De las monumentales composiciones de intensa acción y desorden de Ramachandran podríamos pasar a la gélida exactitud de los óleos de Bikash Bhattacharjee (1940-2006). En un tratamiento radicalmente diferente del híper-tenso estilo del realismo, Bikash Bhattacharjee presenta

²⁶ *Combat Series*, acuarela y tinta sobre papel (69.0 × 50.5 cm); *Clown and Circus Series*, óleo sobre papel para fumar, 1965.

²⁷ Las composiciones clásicas de este periodo incluyen obras monumentales como *The Cells*, óleo sobre tela, 12' × 5', 1964; *Indian Resurrection*, óleo sobre tela, 12'6" × 5'10", 1965; *Encounter*, óleo sobre tela, 24' × 6', 1967, *Vision of War*, óleo sobre tabla, 12' × 6', 1977. Siva Kumar, 2003, p. 72, ofrece un estudio pormenorizado del arte de Ramachandran.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

embriagadoras composiciones foto-realistas sirviéndose con gran tino de la expresión estilística del surrealismo, en la década de 1970. El artista es un maestro de los óleos realistas; construye la exactitud de una calle, un interior o personas con una verosimilitud naturalista clásica, e introduce, en un gesto dramático de intervención artística, un súbito elemento de yuxtaposición que subvierte la tranquila familiaridad de la imagen realista. Lo naturalista se yuxtapone con lo extraordinario; lo realista transmuta lo surrealista. Al hacer extraño lo familiar, el artista expone, desnuda, la violencia oculta en la estabilidad aparente. Por ejemplo, la serie *Muñecas* —que el artista hizo en la década de 1970— pone ante el espectador destellos de los días oscuros del movimiento naxalita en Kolkata, hecho trizas por la contienda estudiantil y las atrocidades policíacas. La muñeca cuelga suspendida de un cajón a medio abrir o se halla abandonada en una calle desolada. El espectador capta de inmediato una sensación de presencia y ausencia que palpita en la permanencia escalofriante de la violencia reciente.²⁹ La subversión artística de la “normalidad” percibida en la sociedad es transportada, en el lienzo de Bikash, en una yuxtaposición esencialmente modernista de la forma, la ilusión y la percepción.

Algunos de estos artistas se reunieron en 1960 para formar la Sociedad de Artistas Contemporáneos de Calcuta, y en 1964 los Pintores de Calcuta, esta última derivada de la primera. Sus miembros, aunque sin ser cuadros activos en los partidos políticos, estaban, no obstante, atentos a la política, pues se hallaban inmersos en un contexto político particularmente denso en la Calcuta de finales de los años sesenta y durante los setenta. La propia ciudad proveía expresiones de catarsis a la obra de la mayoría de los artistas que trabajaban en estos grupos; la forma orgánica que exploraban se volvió expresión del caos en que vivían. En su comparación de la “expresividad de los jóvenes pintores de Calcuta” y el “expresionismo” del Grupo de Artistas Progresivos de Bombay, Ratan Parimoo delinea una interesante distinción. Los Progresivos de Bombay, sostiene, utilizaban distorsiones de la figura, gruesos empastes o la fractura del espacio pictórico, conservando un tratamiento controlado de la estilística formal y el mensaje emocional. Sus expresiones formales, inspiradas en gran parte en el expresionismo alemán, mantuvieron la preponderancia de la plasticidad de la forma y el

²⁹ *Doll Series*, óleo sobre tela, 122 cm × 122 cm, 1972.

estilo sobre el crítico contenido social. Parimoo ve en la obra de los artistas de Calcuta, en cambio, que "... la imagen y el entorno en que se sitúan evocan efectos extraordinarios".³⁰ Así, el surrealismo resulta *manuable* como recurso pictórico en mayor medida que el expresionismo abstracto. La persistencia del "entorno" y de lo "extraordinario" en su obra pone de relieve la polémica de la criticidad política en que estos artistas trabajaron.

Si bien en la década de 1960, la inquietante política y el extremismo de la Izquierda pusieron de nuevo lo social y lo político en la obra de los artistas de Bengala en el plano nacional, en la década de 1970 lo político en el arte se hizo más intenso y, de hecho, más fracturado. En la década de 1970, el vertiginoso efecto de la guerra sino-india, la Guerra de Liberación de Bangladesh y la emergencia nacional de 1974 pusieron al descubierto las fisuras del Estado poscolonial, golpeando así la raíz del sueño modernista de la nación. Incitaron también a los artistas de todo el país a responder a una nueva crisis política. Artistas como Gieve Patel (n. 1940), Vivan Sundaram (n. 1943) y Sudhir Patwardhan (n. 1949) respondieron a la crisis con sus propias figuraciones satíricas, grotescas o surrealistas. Desde finales de la década de 1960, Sundaram y Patwardhan fueron parte de un nuevo giro político en el arte indio, basado sobre todo en Baroda. Junto con artistas tales como Bhupen Khakkar (1934-2003), lanzaron un ataque frontal contra el arte no figurativo de la post-Independencia como parte de un formalismo internacional conformista en la política cultural de la Guerra Fría. El periódico *Vrischik*, publicado desde Baroda, se convirtió en portavoz de ideas radicales sobre la producción de arte, encabezado por los polémicos artículos de la crítica de arte Geeta Kapur. Es también significativo que hacia finales de la década de 1960 y durante la de 1970, mujeres artistas como Nalini Malini (n. 1946) y Nilima Sheikh (n. 1945) introdujeran la dialéctica sexual en la producción de arte.

Se trataba de artistas que desarrollaron su experiencia y su producción de arte a finales de la década de 1960 y durante la de 1970, años de intensa carga política. En sus composiciones, el panorama del modernismo en el arte indio se ve aún más fracturado con la autonomía de la forma y con el artista mediado no sólo por la política nacional y local sino, de modo más importante, por la política de lo cotidiano, el sexo y

³⁰ Parimoo, 1975, p. 98.

las clases. El paisaje urbano afloró una vez más como expresión dominante, y estos artistas se comprometieron directamente con lo social como meta de su producción de arte. En el intento de democratizar el arte, buscaron recuperar el espacio de lo narrativo y lo figurativo en el arte, haciendo la expresión receptiva y perceptiva ante las diversas vetas de la política cultural de la nación poscolonial. Alrededor de los años setenta, la política del poscolonialismo afloraría más vistosamente, en particular contra la interrupción de la emergencia nacional. Con artistas tales como Bhupen Khakkar, Sudhir Patwardhan y Nalini Malini, revivió la expresión figurativo-narrativa típica del arte indio. Terminó aquí con la mención de la exhibición que vio culminar estos breves giros figurativos en el arte indio: la exhibición *Place for the People* en 1980-1981, en Delhi y Bombay, fue integrada por Jogen Chowdhury, Bhupen Khakkar, Nalini Malini, Sudhir Patwardhan, Gulamohammed Sheikh y Vivan Sundaram, entre otros artistas, casi todos de Baroda pero vinculados al mundo del arte de Bombay, Delhi y Shantiniketan. Una exhibición de importancia crucial, *Place for the People* (1981, Galería de Arte Jehangir, Mumbai), trajo de vuelta ideologías de la narración y lo figurativo, que redefinen lo moderno en el arte indio. La euforia del modernismo no figurativo internacionalista de la post-Independencia fue revocada en la polémica y en la práctica, y los artistas emplearon conscientemente la expresión narrativa para contener la política existencial múltiple de la subjetividad poscolonial.

3

Los acontecimientos de las décadas de 1960 y 1970 plantean interrogantes sobre las posibles narrativas de la modernidad en el arte indio. ¿Podemos disociar la figuración realista social o las expresiones políticamente responsivas de las narrativas sobre la modernidad artística? ¿O debemos buscar rutas alternativas hacia lo “moderno” indio; refigurar, por así decirlo, la comprensión de la forma, la subjetividad artística y la cuestión de la influencia contextual en la forma “moderna”? Considero que de impulsar por delante las tensiones del binario forma/contenido, el tema del estilo debe ser considerado con sumo cuidado. El examen de las expresiones estilísticas empleadas por los artistas aquí mencionados nos ofrece algunas ideas.

Para los jóvenes artistas que trabajaron en la década de 1940, el cubismo y el expresionismo sirvieron como importantes recursos estilísticos para retratar la angustia subjetiva y la rebelión contra los cánones establecidos, en este caso, los marcos mitológico-líricos de la ya decadente Escuela de Arte de Bengala. Sostengo aquí que semejantes experimentos con el estilo no sólo eran propicios para dar cabida al trauma individual y la típica dislocación de los años de gran tensión política de la década de 1940 en India; en la obra de determinados artistas, esta búsqueda aparentemente “formal” puede verse vinculando lo social y lo formal, las demandas de una política progresiva en el arte y sus determinaciones puramente estéticas. Como una fase intermedia entre el artista y su tema, la cuestión del estilo permanece oprimida entre lo “individual” y lo “colectivo”, lo “personal” y lo “social”, puesto que el propio artista permanece arraigado, consciente o inconscientemente, en las experiencias históricas de su época, a lo que Lukács se refirió como “potencialidad concreta”: la inevitable ubicación del individuo en su contexto social.³¹ El estilo, dice Lukács, no es una categoría formalista autónoma; está conectada fundamentalmente a la cosmovisión, el *Weltanschauung* subyacente en la obra de arte: “es el intento del escritor de reproducir esta visión del mundo lo que constituye su ‘intención’ y es el principio formativo que subyace en el estilo de una obra escrita determinada. Visito de esta manera, el estilo deja de ser una categoría formalista; se arraiga, más bien, en el contenido; es la forma específica de un contenido específico”.³²

En la India de la post-Independencia, las expresiones estilísticas profundamente modernistas del cubismo, el expresionismo o el surrealismo demostraron ser particularmente productivas para contener la alienación subjetiva del artista y su compromiso crítico con su contexto sociopolítico concreto. Figuraciones fantásticas, grotescas o surrealistas, o fracturas cubistas, fueron recursos críticos para captar la ruptura sociopolítica en la obra de muchos artistas en los años sesenta y setenta. Puede decirse que, en cierto modo, la tensión entre la figuración social realista y el individualismo formalista que afloró en la década de 1940 se resolvió, en cierta medida, en la obra de los artistas en las décadas de

³¹ Lukács, 1963, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 19. Lukács escribía fundamentalmente sobre literatura; sin embargo, sus observaciones también son pertinentes para considerar las tensiones entre el realismo y el modernismo en las artes visuales.

1960 y 1970. La tensión entre lo “social” y la “forma pura”, fomentada en gran parte por la iniciativa cultural del ala izquierda en la década de 1940, se reorienta en las décadas subsiguientes para contener una conciencia crítica implícita o una profunda conciencia política. Artistas tales como Somnath Hore o Tyeb Mehta, o incluso la nueva generación de artistas de Kolkata o de Baroda, comenzaron luchando cuerpo a cuerpo con elementos puramente formales en su arte, con un compromiso sostenido con subtextos sociopolíticos, fusionando el hiato entre la forma pura y el contenido social. Con ellos, los debates en torno a la modernidad artística llegaron a implicar no sólo la forma, el contenido o el estilo, sino incluso la cuestión de la subjetividad reactiva del artista. La elección o la creación del artista de una expresión estilística en particular señala una conciencia crítica que marca la obra de los artistas mencionados hasta aquí. Esta conciencia requiere la reconsideración de cuestiones de la subjetividad artística, un espacio donde también podemos ver la tensión inherente entre el realismo y el modernismo en el arte indio del siglo XX.

En este punto es crucial entender la vanguardia en India. La vanguardia artística en este país se desarrolló a lo largo de la densa historia de la descolonización y, en particular, dentro de las polémicas del movimiento cultural “progresivo” del ala izquierda en la década de 1940. Al dirigir la retórica contra la renovación y el misticismo en el arte, el movimiento cultural privilegió el realismo crítico sobre el individualismo puro en la producción de arte. Al manifestarse en contra del clasicismo, el movimiento cultural buscaba representar al “pueblo” en el arte para suscitar una reflexión activa de la realidad social por medio de la intervención crítica del artista-productor. Al invitar a un diálogo más estrecho entre la política y la producción cultural, el movimiento encabezado por la Izquierda recorrió un largo camino —mediante sus vínculos con artistas, escritores y críticos— para cimentar las artes visuales en los procesos sociopolíticos concretos de la época, específicamente dentro de la difícil situación de la descolonización y los movimientos populares. Si bien el propio movimiento se diluyó de manera considerable en las décadas inmediatamente posteriores a la Independencia de 1947 y a la promesa del nuevo Estado-nación, logró introducir en la práctica del arte indio —en una década de intensa lucha política— complejas cuestiones y posibilidades en torno al realismo crítico y el modernismo. Es, de hecho, la persistencia en la memoria de la descolonización —en espe-

cial de la crisis de la década de 1940—, en la iconología de las décadas posteriores, lo que exige reorientar la comprensión del modernismo en el arte indio.

En sus escritos de 1978, Geeta Kapur sostiene que es la persistencia de la memoria de la descolonización lo que habría de provocar nuevas experimentaciones en la sensibilidad artística y experimentaciones formales, y habría de crear la posibilidad de una vanguardia radical en India, más allá del refinamiento puramente técnico.³³ Pero esta memoria de la angustia —nos dice— debe transmutarse con la influencia de lo contemporáneo, “...la memoria de experiencias tanto permeadas como vividas... Es el presente y el valor que le otorgamos, o digamos, la conciencia que le concedemos, lo que forma el contenido tanto de la memoria como de la imaginación”.³⁴ Aun cuando la conciencia es una cualidad más ética que estética, Kapur proyecta la autenticidad como el criterio fundamental de la práctica artística. La autenticidad personal, nos dice, necesita tener en cuenta tanto la conciencia como el reconocimiento de la experiencia, donde necesidad es lo que ella llama con justicia una función “intuitivo-emotiva” en el artista. Kapur se basa en gran medida en lo que K.G. Subramanyan, uno de los más profundos maestros de arte y pintores modernistas de la India poscolonial, llama el “nexo hombre-medio ambiente”, donde el hombre es el “hombre que siente” y el medio ambiente, “el ambiente con vida”.³⁵ Lo que conecta al artista con su medio ambiente es la sensibilidad artística y una profunda percepción del medio ambiente en que opera. El purismo artístico es básico para el internacionalismo, y esto —sostiene— no puede transportarse al contexto indio: “... puede haber semejanzas en el producto final; no puede haberlas en la raíz sin el sacrificio de la personalidad”.³⁶ La autenticidad personal es, así, algo más que subjetividad pura, y requiere lo que Subramanyan llama “resonancia ambiental”.

Escribiendo retrospectivamente en 1917, Rabindranath Tagore señaló esta precisa tensión entre la subjetividad artística y la resonancia ambiental. Para Tagore —el principal de los primeros individualistas del arte indio—, el arte era “la expresión de la personalidad”, siendo la personalidad el conocimiento del mundo como un “hecho personal”:

³³ Kapur, 1978, p. x.

³⁴ *Ibid.*, p. xi.

³⁵ Subramanyan, 1987, p. 87.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

“Si este mundo nos fuera arrebatado —escribió—, nuestra personalidad perdería todo su contenido.”³⁷ El internacionalismo no significaba para Tagore la supresión de lo local y lo particular. En su escuela de arte en Shantiniketan se practicó esta confluencia del arte y el medio ambiente en términos de un compromiso tanto con el paisaje rural como con las comunidades que lo habitan, tal como lo refleja el arte de la primera generación de maestros en Shantiniketan: Nandalal Bose, Benode Behari Mukherjee y Ramkinkar Baij. En la obra de cada uno de estos artistas, aunque con diferentes expresiones estilísticas, lo “local” penetró lo “formal” mediado por la comprensión subjetiva del nexo hombre-medio ambiente. Partha Mitter ve este “primitivismo medioambiental” como la retórica de una contramodernidad anticapitalista antiurbana; un “retorno” a la India pueblerina, así como contra los principios deshumanizadores de la modernidad colonial.³⁸ Este “retorno” a lo local como el lugar de lo “nacional” fue un punto determinante en el desarrollo de la expresión moderna en el arte indio. En sus inicios —desde principios de la década de 1930, *vis à vis* las exigencias de democratización política y el populismo gandhiano— permanece como un proyecto intrínsecamente político, no en una resistencia y una ruptura revitalizadoras sino, más bien, en el afán creativo de contener y proyectar las formas, los colores y los motivos inspirados en las expresiones populares de India. Cada uno a su manera, a lo largo del siglo XX, artistas tales como Nandalal Bose, Ramkinkar Baij, Benode Behari Mukhopadhyay, Jamini Roy, Maqbool Fida Husain o K.G. Subramanyan, han intentado contener y transmutar lo “local” en el arte mediante compromisos intrínsecamente subjetivos con su material. Su percepción de la condición humana, así como de las posibilidades dialogísticas intrínsecas al espacio pictórico, los hace fundamentales, sobre todo en la manera en que estos artistas siguen siendo concebidos como el cimiento del modernismo en India.

Mi preocupación en este capítulo ha sido destacar los espacios donde la forma “moderna” ha surgido mediante compromisos artísticos con

³⁷ Rabindranath Tagore, “What is art?”, 1917, en Neogy (ed.), 1961, p. 18.

³⁸ Un estudio pormenorizado del modernismo en el arte indio de las décadas críticas entre 1922 y 1947 ha sido realizado por Partha Mitter, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant Garde, 1922-1947*, Londres, Reaktion Books, 2007. Mitter aborda la modernidad como una conciencia crítica en el arte indio a través de los puntos nodales del primitivismo y el naturalismo.

el conflicto y la violencia y, de hecho, con la memoria; me he expresado en favor de abordar la modernidad artística en India por medio de subjetividades socialmente enraizadas y aspectos políticos implícitos en los recursos estilísticos. Mi materia de estudio —estoy consciente de ello— ha sido principalmente pintura y arte gráfico, con la presencia más bien terciaria de la escultura en el esquema. Abarcar un tratamiento más exhaustivo de la escultura, los medios mixtos o las instalaciones habría sido demasiado ambicioso en el marco de este ensayo más bien introductorio. Como colofón, voy a mencionar ahora las nuevas experimentaciones con el dadaísmo y el *Pop-Art*, y las instalaciones que artistas como Bhupen Khakkar y Vivan Sundaramn realizaron a fines de la década de 1970. La lectura histórica de estas imaginerías está por hacerse y, lo que es aún más importante, los términos y las declaraciones del modernismo deben abordarse en la investigación antes de que saltemos a lo posmoderno del arte indio.

17. MELODÍAS MODERNAS

Música, voz, modernidad

Ishita Banerjee

“La música es la forma más pura del arte” y el cantante es el verdadero poeta, escribió Rabindranath Tagore hace ya más de un siglo. Si bien éstas son las palabras de un extraordinario poeta y pensador, la relevancia del cantante y de su creación, conferida mediante la “voz”, sigue siendo fundamental en las percepciones y las proyecciones de la música clásica india a la fecha.¹ Como lo comenta Amanda Weidman, “el carácter vocal de la música india y sus vínculos con la tradición” sobresalieron por su diferencia esencial respecto de la música clásica occidental, a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se delinearón los contornos de la música clásica india.²

La música clásica india, con sus dos tendencias claramente diferenciadas, la indostanesa y la *karnatic*, les plantea un reto a los intelectuales, pues desafía la definición fácil. Se presenta de manera recurrente como una “tradición” de larga genealogía que se remonta a los vedas; es también ampliamente considerada de un ingenio excepcional por la evidente originalidad en su interpretación. La reunión de ideas contradictorias de la tradición asociada a la “inercia”, y el dinamismo relativo a su expresión, dificulta su categorización y conlleva una vasta divergencia de opiniones entre músicos e intelectuales sobre los “conceptos básicos de la música india”.³

¹ Este ensayo no habría sido posible sin la colaboración de mi prima Kuhu Ganguli Mukherjee, cantante profesional y con gran experiencia en la música clásica indostanesa. Ella brindó los datos básicos para este trabajo. Agradezco también el apoyo de mi madre, historiadora, para completar y enriquecer las referencias y el material reunido por mi prima.

² Amanda J. Weidman, *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Politics of Postcolonial Music in South India*, Durham/Londres, Duke University Press, 2006, p. 5.

³ Wim van der Meer, *Hindustani Music in the Twentieth Century*, La Haya, MartinusNijhoff Publishers, 1980, p. ix.

¿Cómo caracterizar entonces lo “moderno” en la música indostanés? ¿Se constituye por los intentos —realizados a finales del siglo XIX y principios del XX— de hacerla “clásica” y “nacional”,⁴ asentando la música sobre una base científica con una historia clara y normas y reglas formales? ¿Cómo se entienden estos empeños ante la insistencia de los cantantes vocales en la importancia de la imaginación? ¿Acaso los intentos de hacer música “moderna” y “clásica” terminaron por hacerla menos innovadora y más formal? ¿Cómo repercute esta larga genealogía en la idea de lo moderno?

Este breve ensayo busca, de manera preliminar y tentativa, releer la historia de la música india a fin de abordar algunas de estas preguntas. Yuxtapone los aspectos teóricos y “científicos” de la música con su presentación práctica, así como su historia supuestamente prolongada, sus vínculos con la tradición, y los constantes cambios e innovaciones que acompañan su trayectoria. No se pretende aquí aportar respuestas definitivas; se busca, más bien, suscitar más preguntas a fin de sondear nuestra comprensión de lo moderno y ver cómo se aplica ésta en un arte práctico. La narración es sumamente descriptiva, ya que implica echar un vistazo a la “larga genealogía” de la música india.

UN PASADO “HINDÚ”

El importante musicólogo M.R. Gautam informa a sus lectores, en el prefacio de un libro, lo siguiente: “La música está destinada a ser escuchada y disfrutada. Pero hay otro aspecto del arte, configurado por su historia, sus normas, sus formas, sus reglas formales y sus estilos y, con éste, sus implicaciones étnicas y sociales. El estudio de las interrelaciones y el desarrollo de estos elementos mejoraría sin duda la propia comprensión y apreciación del arte”.⁵

Por consiguiente, la historia de las normas, las formas y el estilo de la música se considera un componente crucial que contribuye a una mejor apreciación del arte de la música. Las historias convencionales de

⁴ Janaki Bakhle, *Two Men and Music: Nationalism in the Making of an Indian Classical Tradition*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

⁵ M.R. Gautam, *The Musical Heritage of India*, Nueva Delhi, MunshiramManoharlal Publishers, 2001, Prefacio, p. xi.

la música clásica india la rastrean desde tiempos muy anteriores al advenimiento del islam en India. Bharata, el *sangeeta shastrī* (erudito de la música) que floreció al parecer en 200 d.C. —aunque entre los musicólogos no hay consenso al respecto—, determinó que el complejo de *geeta* (canción), *vadya* (instrumento) y *nṛitya* (danza) era *sangeeta*. Los orígenes de la música india se remontan aparentemente a la edad védica; se atribuye al *Sama Veda*, en particular, el haber determinado la estructura básica y las normas de la música india. Algunos especialistas buscan ofrecer, no obstante, una genealogía aún más remota. Convencidos por la presencia de la flauta, instrumentos de cuerda, instrumentos de percusión, y el arpa o lira entre las ruinas de la civilización Harappa, dichos especialistas sostienen que la música india comienza en esta civilización prévedica de gran antigüedad.

Puesto que se sabe muy poco sobre la cultura Harappa, el *Sama Veda*, el tercero de los cuatro vedas, se toma como la fuente de la música india tal como la conocemos hoy en día. La palabra *sama* significa melodía; al parecer la combinación de *rik chanda* (ritmo) y *sama* dio origen a *samagaan*. M.R. Gautam enumera los cinco elementos principales con que el *Sama Veda* contribuyó a la música india: una escala musical, las semillas del sistema de escala o *murchana*, rudimentos de estética, rudimentos de ritmo o *tala* y un sistema de notación.⁶ El *samagaan* era predominantemente el canto del *Veda-mantra* (conjuro del Veda) alrededor del fuego durante el *yajña* (sacrificio), aunque el canto del *mantra* también se daba fuera de la arena sacrificial. En los primeros años de la edad védica estuvieron en uso tres *svaras* (tono/melodía) primarios, y se extendieron a cinco o seis a finales de dicha era. Es importante tener en mente que el canto de los mantras sólo siguió el orden del descenso (*abarohan*), a diferencia del actual esquema de la música, que empieza con el ascenso (*arohan*) y pasa luego al descenso (*abarohan*).

El *Sama Veda* también hace, al parecer, un uso frecuente de la palabra *gaathaa* para denotar *gaana* (canción). Estos *gaathas* se dividieron, una vez más, en *gramageya*, *aranyageya*, *uhya* y *uha*. El *gardharva sangeeta* (música de los seres celestiales y la que los complacía)⁷ y el *marga sangeeta* (música espiritual) posvédicos se originaron al parecer a partir del

⁶ M.R. Gautam, *The Musical Heritage*, p. 2.

⁷ *The Oxford Dictionary of Music*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

gramgeyagaatha, que dio origen, a su vez, al desarrollo de la música india clásica o “culta” (*abhijata deshi sangeeta*).⁸ Este entremezclarse de *gandharva* y *marga sangeeta* es interesante: Bharata los ha delimitado claramente, según se dice, en su *Natya Shastra*. Las dos tendencias se unieron en los siglos posteriores a la edad védica, siglos de los que no tenemos una historia clara.

Al mismo tiempo, se asegura que la invasión de Alejandro Magno en 326 a.C. tuvo repercusiones indirectas en el florecimiento de la música india en el noroeste de India: comenzaron a construirse *natmandir* o salones de baile junto a todos los palacios, y esa música conservó su importancia durante el gobierno Maurya. Al parecer, en la época de los Gupta la música *marga* y la *gandharva* se habían combinado, con lo que abrieron brecha hacia la música “culta”. El surgimiento de esta música “culta” implicó de nuevo la mezcla de la música *marga* y la *gandharva sangeeta* con la música *deshi* (indígena), prevaleciente entre los *drávidas* y otros varios grupos indígenas; música que no se consideraba “elevada” porque implicaba el uso de menos de siete *svaras*. La obra *Abhijñana Shakuntalam*, del gran poeta Kalidasa, indica que se cantaban diferentes *ragas* flexibles conforme a la hora del día y a las estaciones que se les asignaban. Esto significa que, para entonces, la música se había ajustado también a ciertas normas (*prabandha*), un tema que pronto comentaremos en relación con la *tala* (ritmo). En el sur, la prevalencia de la música se reflejó en el género popular de la *natya abhinaya* (interpretación musical).

Para el siglo XIII, en la época de Sarangadeva —un importante erudito e innovador de la música, autor de *Sangeeta Ratnakara*—, la música había sufrido otra transformación. La música “seglar” de *grama ragas* se había identificado con la música *marga sangeeta*. Hubo por consiguiente, por un lado, una gradual sustitución de la música espiritual por música seglar y, por el otro, una clara separación entre la música “elevada” y la música popular. ¿Esto sucede realmente en el siglo XIII o es así como se inscribe en la historia de la música india?

El *raga* —el melódico microcosmos— y la *tala* —el aspecto rítmico— constituyen los elementos esenciales de la composición de la música india. El *raga*, en su sentido más amplio, se define como un modo melódico de forma rígida, aparentemente circunscrita aunque

⁸ SwamiPrajñananda, *Sangeet o sanskriti*, Calcuta, 1959.

permite la “improvisación infinita”. Los *ragas* son formas estéticas, y cuando los *svaras* de un *raga* en particular se interpretan con absoluta precisión, se crea un vínculo maravilloso e inexplicable entre el músico sensible y la estructura tonal del *raga*.⁹ De acuerdo con el mismo autor, la *tala* en la música india se concibe como un ciclo que está en conformidad con el concepto hindú de la creación, que comienza con la irradiación de la energía divina y prosigue a través de la preservación, para terminar en un repliegue en lo divino.

El sistema de la *tala* tuvo aparentemente un “tremendo desarrollo” entre los siglos II y XIII: de cinco *talas marga* que había en tiempos de Bharata, se aumentó a veinte para la época de Sarangadeva. Estas *talas* eran, sin embargo, *deshi*, y estaban vinculadas al surgimiento de diversos *prabandhas* o acotamiento musical (*abaddha*) a reglas precisas, cuyos nombres adoptaron muchas veces las *talas*. Las *talas* de hoy en día se parecen mucho a estas *talas deshi* en la estructura, a pesar del hecho de que la música indostanesa se “desvió” un poco del patrón original tras la introducción de la *tabla*, un instrumento de percusión que le abrió al cantante un vasto universo de improvisación.¹⁰ Nos encontramos, una vez más, frente a un doble movimiento: la amalgama de *ragas* arias e indígenas y *talas*, lo que ocasionó la aparición de la música “cultura” (¿clásica?) y una expansión de la estructura de la *tala*; surgieron, a la par, intentos de contener tanto la expansión como la fusión mediante reglas específicas. Este empeño fue contrarrestado, una vez más, por la innovación de la *tabla*, que al abrirle a la iniciativa del intérprete un gran universo, hizo posible la *vilambit* (lenta) elaboración real de la *raga*. Sarangadeva trató, según parece, de contener un desenfrenado papel de la creatividad mediante la formulación de normas meticulosas que evaluaban la calidad de la interpretación. La música *karnatic*, por su parte, se apejó a la estructura de la antigua *tala*, un importante elemento que la distingue de la actual música indostanesa.

Hoy en día nos encontramos ante una importante coyuntura: el momento del advenimiento de tendencias islámicas en la música hindú —una mezcla derivada de la configuración de la música clásica indosta-

⁹ Gautam, *The Musical Heritage*, p. 21.

¹⁰ M.R. Gautam, “The story of Indian music: Its growth and synthesis”, en R. Gosvami (ed.), *Man and Music in India*, Shimla/Delhi, Indian Institute of Advanced Study, MunshiramManoharlal Publishers, 1992, p. 51.

nesa—. Ello explica también la amplia presencia de *ustads* musulmanes como intérpretes de una música al parecer de origen enteramente hindú. Es importante mencionar aquí que el tema de la música en el islam es muy controvertido. Se nos dice que el Corán no contiene ninguna palabra que se traduzca literalmente como música; analistas del Corán han “dilatado”, sin embargo, determinadas palabras para abarcar la música.¹¹ Hay, por consiguiente, un “amplio margen para la imaginación y para comentar sobre el tema de la música”, así como marcadas divisiones sobre si la música está permitida o prohibida en el islam.¹² En ambos casos enfrentamos, entonces, ironías y paradojas: una música “hindú” desarrollada y popularizada por intérpretes que profesan una fe que es ambigua respecto a la música.

El reinado de Alauddin Khalji (1236-1316) marcó el principio de una nueva era en la música india. Se presenció la fusión de la música india del norte y la música persa; fusión que produjo una fisura en la música india entre la del norte o indostanesa y la del sur o música *karnatic*. La primera mención de los distintos estilos del norte y el sur aparece en *Sangeeta Sudhakara*, escrita por Haripal, rey chalukya (1309-1312). La imponente presencia de Amir Khusroe en la corte de Allaudin Khalji indica que hubo una incorporación creativa del estilo persa Qawaali en la música india. Khusroe incorporó, además, cinco *svaras vikrit* (corruptos) a los siete *shuddh* (puros) preponderantes, con lo que aumentó a doce el número total de *svaras*. Se le atribuyen también los orígenes de los diferentes *thaats* obtenidos a partir de variadas combinaciones de *svaras*, *shuddh* y *vikrit*, y de diversos *ragas*. A Khusroe se le atribuyen, además, la introducción de la cítara, un instrumento de cuerda que es “una modificación del *veena*” (instrumento de cuerda),¹³ y los cambios de estilo al tocar la *tabla*. Habiendo sido a la vez poeta, filósofo, político, historiador, lírico, músico, santo sufi y guerrero, Khusroe dejó la huella indeleble de su versátil genio en la música y la literatura indias. Además de introducir cambios significativos en el estilo y la estructura de la música india, ayudó también a popularizar la lengua urdu mediante sus numerosas composiciones. Es posible que la creatividad y el sufis-

¹¹ M.L. Roychowdhury, “Music in Islam”, *Journal of the Asiatic Society, Letters*, vol. XXIII, núm. 3, 1957, p. 46.

¹² M.L. Roychowdhury, “Music in Islam”, p. 46.

¹³ H.A. Popley, *Music of India*, Calcuta/Londres/Nueva York, Oxford University Press, 1921.

mo de Khusroe se hayan complementado y nutrido entre sí; la independiente “disposición hacia Dios y las cosas de Dios” de los sufís implicó que la mayoría de las órdenes sufís gozaran el “privilegio de la música”: la consideraban algo “legal”.¹⁴

Si estamos de acuerdo con el *Tarikh-i-Feroz Shahi* de Barauni, la corte de Alauddi Khalji fue también agraciada con la presencia de maestros tales como Gopal Nayak y Baiju Bawra, quienes cantaron *dhrupad* y *prabandha*. De hecho, Baiju es ampliamente reconocido como el padre del *dhrupad*, un estilo del que se supone que evolucionó a partir del *prabandha* en el siglo XIV. No deja de ser interesante que las canciones de Baiju hayan sido compuestas en brajabhasha, mientras que las canciones “hindúes”, más antiguas, estaban todas en sánscrito. La innovación en la música estaba claramente vinculada a procesos ocasionados por el surgimiento de las lenguas vernáculas y su ruptura con el sánscrito, una historia fascinante en la que no podemos adentrarnos aquí.

Las tendencias puestas en marcha por Khusroe y otros cantantes de la corte de Alauddin dieron fruto y florecieron con Tansen, el legendario cantante de la corte de Akbar, el emperador mughal. Es entonces, con Akbar y Tansen, cuando la música *darbari* (música de la corte) surge como un estilo distinto; la influencia de la música persa indujo múltiples cambios en el estilo indio del canto. Tansen introdujo *ragas* tales como *darbari kanada*, el *darbari kalyan*, el *sahana* y el *miyan ki todi*; el *dhrupad*, popularizado a finales del siglo XV por el mecenazgo de Mansingh Tomar, de Gwallior, “renació” con Tansen. Su delicado cuidado del tono o melodía al cantar, que complementó y reemplazó el cuidado anterior en las palabras y el ritmo, abrió nuevas dimensiones a la música india y le dio al cantante entera libertad para expresar su ingenio afectivo.

La imaginación y la emoción vuelven a ser los elementos clave de la muy extendida *khayal*, palabra que se traduce como pensamiento en persa/indostanés, aunque también se asocia a la palabra sánscrita *kehlapad*, una versión más ligera del *dhrupad*, más austero.¹⁵ Es probable que el estilo *khayal* haya evolucionado a partir del *qawaali*, introducido por Khusroe; *qawaali* perfeccionado en el siglo XV por los músicos de la corte de Hussein Shah Sharki, de Jaunpur. Por otra parte, el nue-

¹⁴ M.L. Roychowdhury, “Music in Islam”, pp. 102, 89.

¹⁵ J. Bakhle, *Two Men and Music*, p. 5.

vo estilo del *dhrupad*, al que Khusroe dio forma, adquirió un carácter más picante tras su muerte, lo que también propició el surgimiento del *khayal*.

El *khayal*, tal como lo conocemos hoy en día, cobró forma en el siglo XVIII con las melosas modificaciones de Sadarang, el músico de la corte de Muhammad Shah, de Delhi. Sus hijos, Adarang y Maharang, también se distinguieron como cantantes de *khayal*, junto con Maranang, cuyos orígenes se desconocen. El siglo XVIII vio también el surgimiento del *thumri*, una versión ligeramente más simple del estilo de música “clásico”. Las palabras y la melodía, vueltos dúctiles mediante una interpretación expresiva en el *thumri*, acercó la música indostanesa al corazón de la “gente común”. Wajid Ali Shah, el poeta *nawab* y último gobernante independiente de Awadh, es aparentemente el creador del *thumri*. En el siglo XVIII, Shori Miaan, de Panjab, adaptó y transformó las canciones de los conductores de camellos para contribuir a la música india con el estilo *tappa*, que tuvo una gran influencia en Bengala y otras regiones.

TRAYECTORIAS CRUZADAS

Permítaseme hacer aquí una pausa para examinar desarrollos paralelos: la historia de la música india no es simplemente la de la música hindú que fue absorbida por intérpretes musulmanes patrocinados por gobernantes musulmanes. En la Bengala del siglo XVI, por ejemplo, las creaciones de Tansen fueron igualadas por los “incomparables estilos y formas de la música *kirtana*”, perfeccionados por los maestros del *kirtana*, quienes se sirvieron de los “patrones del raga diseñados por hindúes-mahometanos tradicionalistas del estilo clásico”, pero se abstuvieron de usar su plan estructural.¹⁶ El *kirtana* se vinculó a la ola del *bhakti* —devoción— que se difundió entonces por toda Bengala, donde cobró la forma de una plena devoción al Señor Krishna, popularizado por Sri Chaitanya, de Nabadwip.

El movimiento *bhakti* fue un fenómeno que se extendió, estamos conscientes, en casi toda India en los siglos XV y XVI: los *Sants of the*

¹⁶ Amiya Nath Sanyal, “Music and Song”, en Atul Chandra Gupta (ed.), *Studies in the Bengal Renaissance*, Calcuta, National Council of Education, 1958, p. 32.

North —Nanak, Kabir, Dadu— que preconizaban la devoción a un Absoluto que estaba más allá de todo atributo, siguen siendo recordados por la introducción del *bhajan* (invocación de lo divino) en la música india. Mirabai, la controvertida reina de Rajput, quien desafió las normas del matrimonio debido a su total rendición ante el Señor Krishna, popularizó los *bhajans*; su apasionamiento en las palabras y el tono llevaron la música emotiva a otro plano. Hoy en día los cantantes siguen inspirándose en la voz de Mira cuando interpretan sus sentidos *bhajans* diciendo “*Mira Kabe Prabhu...*” (Mira dice oh Señor). Como era de esperarse, el *bhajan* adornó la estilización de la música de las cortes (*darbari*) y difuminó las fronteras entre la música “culta” y la “popular”.

En el sur, la música *karnatic* adoptó una forma muy peculiar en los siglos XVI y XVII. *Swaramela Kalanidhi*, de Ramamalya, escrita en 1550 d.C., y *Raga Virodh* (1601), de Pandit Somnatha, delinearon los contornos de esta música; la introducción del sistema 72 *melakarta* de Venkatmalki, en el siglo XVII, marcó la ruptura definitiva del estilo *karnatic* con el del norte de India. Ambos estilos comparten los mismos *svaras*, pero la articulación de los *gamakas* los hace completamente diferentes al oído. Las oscilaciones de las notas son mucho más rápidas en la música *karnatic*, y la estructura de la *tala* es distinta. La música indostanesa permite quizás un mayor juego de la emoción, y su *tala* concede importancia al *chhanda* (metro). La música *karnatic*, por su parte, pronuncia la interpretación correcta y rápida del raga en estricta conformidad con la *tala*.

En una época en que los estilos indostanes y *karnatic* estaban trazando sus trayectorias por separado, Ahobal, el autor de *Sangeeta Parijata*, revolucionó la música india al asignar los *svaras* a un *sthana* (lugar) en particular: esto fue hecho a fuerza de fijar la longitud de las cuerdas de la *Veena* y sus oscilaciones. *Raaga Tarangini* de Lochana, otro texto atribuido al periodo “medieval”, dispuso normas y reglas que tienen relevancia en la actual música clásica.

La crónica de la música que he relatado hasta aquí cuenta una historia de innovación y cambio puntuada por los intentos de controlarla y clasificarla. Si los estudiosos de la música se afanaron en poner orden, intérpretes ingeniosos embrollaron las reglas trazando diferentes rutas. Al mismo tiempo, la música indostanesa, que evolucionó gradualmente entre los siglos XIV y XVIII, se mantuvo confinada entre determinadas familias de *ustads*. Los *gharanas* (término que se deriva de la palabra *ghar*

o casa), con sus peculiares estilos de interpretación del *khayal*, fueron diligentes en resguardar los secretos de su canto. Los maestros sólo transmitieron su conocimiento y su destreza a sus hijos y a un muy limitado número de discípulos. Las destrezas se adquirían todas en la propia interpretación; la peculiaridad de los *gharanas* dependía de las variaciones en el *tana*, el *mindā*, el *bani* (palabra), el *laya* (ritmo) y el *bol* en el recital del *khayal*. Los maestros no querían, por consiguiente, que sus discípulos se desviaran de su estilo en el curso del canto, ni tampoco asentaron las reglas. El arte interpretativo se mantuvo vivo a fuerza de oírse y ejecutarse; la expresión oral tuvo una clara prioridad sobre el conocimiento de la música adquirido por medio de la lectura.

Es hora de volver a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando los empeños nacionalistas y modernistas dieron forma, al parecer, a la música “nacional” y “clásica”. Los intentos de hacer a la música nacional y clásica fueron sin duda inspirados por el crecimiento de la conciencia nacionalista, aunque —como lo señala Bakhle— los profesionales de la música tuvieron que “pelear por su derecho a determinar la naturaleza de la modernidad de la música con los nacionalistas”, quienes querían dejarlos fuera de la conversación.¹⁷

La característica distintiva de esta música nacional-clásica, según se ha declarado, radica en la insistencia en su “naturaleza oral”, esto es, la primacía de la “voz” sobre los instrumentos,¹⁸ que conlleva un énfasis en la originalidad, aun cuando la creación de una música clásica indígena requiere la “disciplina y la limpieza” de la música.¹⁹ Esto responde a que la idea de lo clásico se tomó de Occidente, y tanto la música indostanesa como la *karnatic* tuvieron que hacer concordar dicha noción con sus notaciones, sus compositores, sus composiciones, sus conservatorios y sus conciertos.

La persona a quien se acredita el haber ordenado y limpiado la música indostanesa es Pandit Vishu Narayan Bhatkhande. Él determinó claramente los diferentes *gharanas*, tuvo un gran empeño en recopilar muchas composiciones (*bandish*) casi obsoletas a las que asentó —facilitando el *svaralipi* o notación de los *svaras*—, y limpió los *ragas* y *raginis* mezclados al aparejarlos con determinados *thaats*. Fue, por

¹⁷ J. Bakhle, *Two Men and Music*, p. 4.

¹⁸ J. Weidman, *Singing the Classical*, p. 5.

¹⁹ J. Bakhle, *Two Men and Music*, p. 4.

cierto, precursor en instituir diversas escuelas de música que siguieron un mismo plan de estudios, y dio clases de música siguiendo rigurosas reglas formales. El *khayal*, que se había reservado exclusivamente a los maestros y sus *gharanas*, se volvió ahora del dominio de muchos; incluso respetables amas de casa de clase media podían ahora volverse cantantes *khayal*.

Aunque no tenemos en el sur una contraparte de Bhatkhande, las transformaciones en la música del norte de India y *karnatic* se indujeron en el siglo XIX mediante procesos similares: un movimiento de cantantes y músicos de las cortes —patrocinados por templos y gobernantes locales— a las ciudades coloniales a causa de la reducción de las fortunas de los aficionados locales y la aparición de nuevos aficionados entre las clases profesionales urbanas, que fundaron salas de conciertos y academias. El vínculo de estos procesos con el crecimiento tanto de una esfera pública como de la conciencia nacionalista está bien documentado; lo que quisiera hacer aquí es explorar la forma en que se ha documentado la construcción de una música “nacional-clásica”.

La historia de la música que he relatado en las páginas anteriores es discutiblemente el resultado de los afanes de los siglos XIX y XX. ¿Pero narra esta historia el relato de un pasado musical llano y sin fisuras, o habla de rupturas y fusiones, de innovaciones y controles? ¿Debemos aceptar sólo a Bhatkhande, quien secularizó la música india, como su auténtico “modernizador”, y a Vishnu Digambar Paluskar como el aclamado intérprete “hindú” de canciones piadosas, que tornó la música de “estridente y vulgar en piadosa” y se opuso hasta cierto punto a Bhatkhande? ²⁰¿Qué lugar tienen, entonces, un Sarangadev o un Ahobal en este recuento? ¿Cómo deberíamos leer las distinciones de la música *gandharva*, *marga* y *deshi* y sus diferentes permutaciones? ¿Acaso no el surgimiento de nuevos estilos y composiciones en lenguas vernáculas (tales como *Baiju Bawra* o el estilo *kirtana*) indican rupturas? ¿Qué hicieron el *thumri* y el *tappa* a la música india? ¿La hicieron más seglar o más piadosa? ¿Quedaron estas formas confinadas a las cortes u obtuvieron una mayor aceptación?

De igual modo, ¿debemos aceptar sin crítica alguna la afirmación de que la prioridad dada a la “voz” —como indicador distintivo de la

²⁰J. Bakhle, “Music as the sound of the secular”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, 2008, pp. 256-284; J. Bakhle, *Two Men and Music*.

música india y de sus vínculos con la espiritualidad— se derivó tan sólo de la comprensión nacionalista, en sintonía con la orientalista, que buscaban separar claramente la música india de su contraparte “occidental”?²¹ ¿No deberíamos investigar los factores que les facilitaron a los músicos y a los musicólogos “nacionalistas” priorizar la voz; es decir, la extrema capacidad de leer y escribir de una cultura oral que, desde la época de los vedas, puso siempre gran énfasis en el correcto “escuchar” y el apropiado declamar? Además de considerar el hecho de que esta capacidad de leer y escribir de una cultura oral se desplegó en las esferas “populares” mediante la narración “colectiva” de textos por los “cuentacuentos” y el canto colectivo de versos por gente prealfabetizada, es importante preguntar por qué los *ustads* también sostuvieron el antiguo énfasis en el “escuchar” y en la correcta interpretación como la manera adecuada de dominar un arte interpretativo. ¿Qué fue lo que hizo que la música pasara tan fácilmente, de lo constreñido a la vasta esfera pública en el siglo XIX? ¿No eran “públicos” los templos de los pueblos y las cortes reales?

En otras palabras, estoy haciendo un llamado para que nos apartemos de nuestras propias preocupaciones abrumadoras sobre lo nacional, lo clásico y lo seglar en la comprensión de la historia de la música india, preocupaciones que nos llevan a creer que las construcciones de la música india como nacional y clásica en la modernidad colonial terminaron por hacerla “nacional” y “clásica”, que los intérpretes del arte perdieron su imaginación y se vieron sujetos a las reglas de lo “clásico”. Si las academias de música y las gramáticas de la música clásica, así como la *All India Radio* y las películas, hicieron posible que las “amas de casa de clase media” se volvieran intérpretes, ¿cuánto de la originalidad se perdió y qué se ganó como resultado de esta tremenda expansión del dominio de la interpretación de la música india? Es hora de que prestemos atención a las valiosas declaraciones de los académicos estudiosos de la cultura de que el arte y la cultura se producen en “condiciones impuras y con un efecto derrochador”, que los mensajes culturales se alteran en la transmisión y que las formas interpretativas pierden y encuentran las metas que persiguen.²² Una exploración de estos mensajes alterados y de

²¹ A.J. Weidman, “Gender and the politics of voice: Colonial modernity in South India”, *Cultural Anthropology*, vol. 18, núm. 2, mayo de 2003, pp. 194-232; A.J. Weidman, *Singing the Classical*.

²² Barry J. Faulk, *Music Hall and Modernity: The Late Victorian Discovery of Popular*

la “pérdida” y el “encuentro” de las metas podría quizás ofrecer una mejor comprensión de lo “moderno” y hacernos conscientes de nuestras propias construcciones monolíticas al respecto.

Culture, Athens, Ohio University Press, 2004, pp. 2-3. Véanse también Raymond Williams, *The Long Revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1961; Stuart Hall, “Notes on deconstructing the popular”, en Raphael Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1981, pp. 227-240.

ACERCA DE LOS AUTORES

Ishita Banerjee es profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México.

Ian Bedford es Senior Research Fellow en el Departamento de Antropología, Macquarie University, Australia.

Véronique Bénéï es Senior Research Fellow en el Departamento de Antropología, The London School of Economics and Political Science, Reino Unido.

Jaideep Chatterjee es Visiting Assistant Professor en la Escuela de Arquitectura, Indraprastha University, Nueva Delhi, India.

Rohan Deb Roy es Research Fellow en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Cambridge, Reino Unido.

Faisal Devji es University Reader in Modern South Asian History en el St Anthony's College, Universidad de Oxford, Reino Unido.

Saurabh Dube, es profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México.

Atig Ghosh es investigador en el Mahanirban Calcutta Research Group, Calcuta, India.

Bodhisattva Kar es Fellow en Historia en el Centro de Estudios de Ciencias Sociales, Calcuta, India

Townsend Middleton es Fellow en el Departamento de Antropología, Duke University, Estados Unidos.

Anand Pandian es Assistant Professor en el Departamento de Antropología, The Johns Hopkins University, Estados Unidos.

Arvind Rajagopal es Professor of Media Studies en el Departamento de Sociología, New York University, Estados Unidos.

Kalpana Ram es Senior Lecturer en el Departamento de Antropología, Macquarie University, Australia.

Anupama Rao es Associate Professor en el Departamento de Historia, Barnard College, Nueva York, Estados Unidos.

Mrinalini Sinha es Alice Freeman Palmer Professor of History en la Universidad de Michigan, Ann Arbor, Estados Unidos.

Ajay Skaria es Associate Professor en el Departamento de Historia, Universidad de Minnesota, Estados Unidos.

Sanjukta Sundersan es candidata al doctorado en el Departamento de Historia del Arte, University College London, Reino Unido.

Otras modernidades: historias, culturas, identidades
se terminó de imprimir en noviembre de 2011
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,
Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle,
03220 México, D.F.
Portada: Pablo Reyna.
Composición tipográfica y formación:
Sans Serif Editores, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

En su origen y en su desarrollo, la modernidad a menudo es simplemente asociada con la cultura y la sociedad occidental. Rompiendo con este esquema y en la exploración de comprensiones heredadas de la modernidad, *Otras modernidades* aborda al fenómeno como a la vez local y global por naturaleza. Los capítulos en el libro exploran y examinan: cómo la modernidad es entendida por la gente históricamente y en contextos contemporáneos; las múltiples formas de su expresión, especialmente en el Sur de Asia; y las amplias condiciones, limitaciones y posibilidades de la modernidad a nivel regional, nacional y global. Combinando una variedad de disciplinas y perspectivas, *Otras modernidades* desentraña e interpreta la modernidad como una contradictoria y controvertida entidad y proceso –que continúa teniendo una curiosa y combatiente fuerza en el auto-reconocimiento popular y en distintas agendas políticas.

