

¿EXISTE UN SISTEMA DE CASTAS?

ISHITA BANERJEE

El Colegio de México

La presencia de la casta como fuerza clave en la política de la India contemporánea y la literatura casi inagotable y de constante aparición sobre la misma afirma su importancia como concepto y práctica en la India hoy. Lo que hace al sistema de castas duradero pero difícil de manejar es su capacidad de cambio y adaptación. No obstante, discusiones importantes sobre este tema en la sociología y la antropología han aceptado su larga y continua presencia en todo el país como un “sistema” coherente, pero no se ha llegado a un consenso sobre los elementos que lo constituyen y las normas que lo gobiernan. Por tanto, la contundente afirmación de las identidades de los *dalit* (intocables) y las castas inferiores en la política a finales de los ochenta y principios de los noventa no sólo ha generado ricos y encarnizados debates sobre la naturaleza y las implicaciones de la casta y su viabilidad en la India independiente, democrática y secular, sino que también ha forzado a los científicos sociales a abandonar la idea de que “una jerarquía única e incluyente es el rasgo distintivo más duradero de la casta”.¹ El presente ensayo analizará algunas definiciones influyentes y primeros análisis de la casta al interior de la antropología y la sociología, enlazará tales nociones con debates contemporáneos sobre casta y política y rastreará sus orígenes en el periodo colonial en un esfuerzo por comprender cómo la idea de la casta como sistema adquirió permanencia y qué impacto ha tenido en el funcionamiento real de la casta como ideología, imaginación y práctica entre

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 12 de noviembre de 2007 y aceptado para su publicación el 25 de enero de 2008.

¹ Gupta, “Introduction: the certitudes of caste: when identity triumphs hierarchy”, en Dipankar Gupta (ed.), *Caste in Question*, Nueva Delhi, Sage Publications, 2004, p. vii.

distintos grupos. Esto subrayaría la necesidad de ver a la casta mediante la articulación combinada de percepción y acción.

Cuestiones clave

La suposición de que la casta ha existido desde su inicio como una institución panindia con una ideología y normas comunes se debe en gran medida a la presencia del influyente concepto de *varna* (color) en “escrituras” hindúes tempranas. El esquema de *varna* divide la sociedad en cuatro grupos desiguales y estratificados según su ocupación: *brahmanes* (maestros y sacerdotes), *kshatriyas* (príncipes y guerreros), *vaishyas* (mercaderes y comerciantes) y *sudras* (trabajadores menores). El *varna* refuerza la idea de la casta o *jati* con su origen en el nacimiento, como una jerarquía uniforme, clara e inmutable en toda la India, compuesta sólo por cuatro grupos con la adición ocasional de los *dalits*, intocables fuera del esquema pero definidos por el mismo.² Este esquema explica buena parte de la confusión que rodea a la casta. Para empezar, *varna* y *jati* son términos polisémicos cuyos significados se traslapan en gran medida. Además, existen diversas teorías en cuanto a la correlación entre los dos. Al rastrear las raíces históricas del sistema de castas, algunos antropólogos han argumentado que éste es resultado de la “fusión de dos sistemas provenientes de dos culturas”: el de *jati* de la cultura prearia y el del esquema ario jerárquico de *varna*.³ También han enfatizado que el *varna* sólo funciona como categoría de referencia⁴ que proporciona un “molde fundamental” para conceptualizar los rangos sociales en todo el país⁵ y que el modelo *varna* de castas corresponde a la “visión teórica de la casta” y el modelo *jati* representa la “visión práctica” o la realidad de la casta.⁶ Algunos han señalado que en un inicio los

² Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 3.

³ Karve, *Hindu Society: An Interpretation*, Pune, Deccan College, 1961, p. 58.

⁴ S. C. Dube, *Indian Society*, India, National Book Trust, 1990, p. 48.

⁵ Raheja, “Caste system”, en P. N. Stearns (ed.), *Encyclopedia of Social History*, Nueva York, Londres, Garland Publishing Inc., 1994, p. 95.

⁶ Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962, p. 66.

jatis eran “una institución local arraigada en la ecología, las tradiciones locales, el idioma y la cultura”⁷ y que las castas como grupos endógamos funcionan principalmente a nivel regional con variaciones importantes de una zona a otra. Por tanto, no hay uno sino varios órdenes *jati* en todo el país.⁸ También ha habido recordatorios tempranos de que diversos factores influyen en la idea y la práctica de la casta y transforman no sólo la relación inmediata de castas diferentes sino también del “régimen de castas” mismo.⁹

No obstante, la idea de un origen y operación común del “sistema” en toda la India no se ha debatido seriamente ni se ha descartado por completo. De hecho, la prolongada y persistente presencia de la noción de *varna* ha creado “un simbolismo, una lógica y una mitología propias muy poderosas”.¹⁰ Para muchos hindúes hoy en día, los *jatis* a los que pertenecen son simples subdivisiones de los *varnas* clásicos.¹¹ En consecuencia, el referente del *varna* sigue “proporcionando un marco panindio en el que múltiples *jatis* pueden encajar en cualquier área lingüística determinada”.¹² Si bien esto provocó que Srinivas afirmara que “la casta es indudablemente un fenómeno panindio en el sentido de que en todos sitios hay grupos hereditarios y endógamos que forman una jerarquía”,¹³ también permitió a André Béteille afirmar que “en la literatura clásica de la India, la casta se representaba como *varna* y durante 2 000 años, cuando los hindúes escribían sobre ella, lo hacían característicamente en la lengua *varna*”.¹⁴ Sólo ahora en escritos sobre la casta se observa un cambio en la lengua, de *varna* a *jati*, lo que simboliza un cambio importante en la percepción de la casta.¹⁵

⁷ Singh, “Ethnography, caste and ethnicity in India”, en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste and People*, Delhi, Manohar, 1992, p. 14.

⁸ Hetukar Jha, “Decline of village and the rise of negative ethnicity in inter-caste relation”, en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste...*, p. 84.

⁹ Ghurye, *Caste, Class and Occupation*, Bombay, Popular Book Depot [1931], 1961.

¹⁰ Kothari, *Caste and Politics in India*, Delhi, Orient Longman, 1970, p. 10.

¹¹ Klaas, “Varna and Jati”, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, Mircea Eliade (ed.), Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 189.

¹² Kothari, *op. cit.*, p. 11.

¹³ Srinivas, *Social Change...*, p. 3.

¹⁴ Béteille, *Equality and Universality: Essays in Social and Political Theory*, Nueva Delhi, Oxford University Press, p. 59.

¹⁵ *Ibidem*, p. 60.

La posición especial de la casta como la institución social más distintiva de la India es resultado tanto de la importancia que los etnógrafos-administradores del gobierno colonial le concedieron como de un énfasis al interior de las disciplinas de la antropología y la sociología para ubicar lo único y lo universal en una sociedad. Los modelos antropológicos del sistema de castas de principios del siglo xx lo definían como un sistema de intercambio agrícola no monetario y no mercantil común en las aldeas del norte de la India. En su riguroso estudio de una aldea de esta región, William Wiser apuntó la existencia de un sistema de intercambio de granos y servicios entre las castas terratenientes y las castas ocupacionales tradicionales de la aldea. En dicho sistema, los terratenientes brahmanes (*jajman*) de la aldea concedían parte de los granos que cosechaban y comida a castas ocupacionales como barberos, alfareros, carpinteros, herreros y lavaderos a cambio de la prestación de servicios a largo plazo. Wiser denominó a este acuerdo “sistema *jajmani*”, en el que las castas terratenientes, los *jajmans*, daban granos a otras castas por servicios que les prestaran, un intercambio que Wiser caracterizó como “mutuo” y “simétrico”.¹⁶

Una generación posterior de antropólogos debatió seriamente si el intercambio en verdad era recíproco y beneficioso para todos. Influidos en parte por el modelo marxista, dichos académicos argumentaron que las castas terratenientes, con acceso privilegiado a los alimentos, empleaban su poder político y económico para establecer los términos del intercambio. Por tanto, el sistema era “coercitivo” y “asimétrico”, más que recíproco y simétrico.¹⁷ Al mismo tiempo, aceptaron la descripción que hizo Wiser de este sistema de castas como una organización principalmente económica, no mercantil, interdependiente y autosuficiente entre castas ocupacionales permanentes y hereditarias en una aldea.

Este entendimiento cambió de manera sustancial en las siguientes décadas, gracias a la publicación de un grupo de estu-

¹⁶ Diane Mines y Sarah Lamb (eds.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 168.

¹⁷ Por ejemplo: Harold Gould, “The hindu Jajmani system: a case of economic particularism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 16, 434, 1958; Thomas Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System. Monographs for the Association of Asian Studies* 8, Ann Arbor, Michigan, Association for Asian Studies, 1959.

dios que analizaban las castas principalmente como un modo religioso de organización social. El sociólogo francés Louis Dumont amplió esta teoría de la manera más sofisticada. Su excelsa obra sobre el *sistema de castas y sus implicaciones* fue, en gran medida, resultado de su incertidumbre respecto de la ola de estudios sobre la aldea en la India recién independizada. En un intento por establecer los términos de una “nueva sociología” de la India, Dumont y Pocock argumentaron en el primer volumen de *Contributions to Indian Sociology* que para comprender la sociedad y la entidad política indias era necesario concentrarse en la casta y no en la comunidad aldeana. Según decían, la aldea era sólo una entidad arquitectónica y demográfica que se convertía en la realidad social que debía ser por medio de la institución de la casta.¹⁸ Para respaldar este provocativo argumento, Dumont escribió *Homo Hierarchicus*,¹⁹ que hizo del “estudio sistemático de las propiedades sistémicas de la ideología del sistema de castas”²⁰ la prioridad de los estudios de casta. Este trabajo colocó a la casta “en el centro de la vida social hindú”,²¹ aceptó sin reservas definiciones anteriores del sistema que lo consideraban esencialmente religioso y declaró el principio de pureza (que calificaba jerárquicamente a los grupos sociales y otorgaba importancia suprema a los brahmanes) como la clave de la institución.

Complejos argumentos subyacían a las aseveraciones claras y categóricas de Dumont, basados en dos oposiciones ideológicas: entre la jerarquía y la igualdad, y entre el holismo y el individualismo.²² Se afirmaba que la igualdad y el individualismo caracterizaban a la sociedad occidental moderna, y que la jerarquía y el holismo, considerados la base del sistema de castas, definían a la India hindú. La tradición sociológica francesa, y

¹⁸ Louis Dumont y David Pocock, “For a sociology of India” y “Village Studies”, *Contributions to Indian Sociology*, 1, 1957, p. 26.

¹⁹ Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, La Haya, Mouton, 1970.

²⁰ Gupta, “Continuous hierarchies and discrete castes”, *Economic and Political Weekly*, 19, 24, 17 y 24 de noviembre, 1° de diciembre, 1984.

²¹ Raheja, “India: caste, kingship and dominance reconsidered”, *Annual Review of Anthropology*, 17, 1988, p. 497.

²² Beteille, *The Idea of Inequality and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, p. 45.

posiblemente la alemana, llevó a Dumont a enfatizar el papel de la ideología en la formación del comportamiento humano y a intentar reunir la sociología y la indología.²³ Esta combinación crítica le permitió plantear un modelo organizado que contenía una idea del todo, de las partes, y de la relación entre las partes y el todo regulada por un principio religioso central.

Dumont concordaba con Durkheim en que debe haber una esencia compartida (ideas y valores) para que la sociedad sea posible. Pero, a diferencia de Durkheim, buscó el sistema que mantenía juntos a los valores, no a los elementos, y para él los elementos no tenían significado si no era con referencia al sistema. Dumont identificó la institución de la casta como esta organización social fundamental de la India y afirmó que era impulsada por la ideología de la jerarquía que, a su vez, se basaba en el principio religioso de pureza y polución. El brahmán, ritualmente el más puro en términos de profesión y prácticas (como el vegetarianismo), se encontraba en la cúspide de este sistema, y cada casta que lo sucedía se clasificaba según su grado de pureza en relación con el brahmán.

Se ha argumentado que la ideología religiosa de pureza y contaminación permitió a Dumont identificar una “esencia contradictoria” desde dentro de la inmediatez de las prácticas de casta. Si bien el mantenimiento de la pureza requería que las castas permanecieran separadas, esto también las unió, pues los brahmanes no pueden vivir sin los servicios proporcionados por las castas inferiores.²⁴ La descripción de Dumont combinaba la idea de interdependencia con la de la “repulsión” entre las castas, un concepto obtenido directamente del sociólogo francés Bouglé.²⁵ Esta repulsión, manifiesta en la endogamia y las restricciones alimentarias y el contacto entre comensales, se vio complementa-

²³ Madan, “Louis Dumont and the study of society in India”, en R. S. Khare (ed.), *Caste, Hierarchy, and Individualism: Indian Critiques of Louis Dumont's Contributions*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 41; Madan, “Dumont on the nature of caste in India”, en D. Gupta (ed.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 76.

²⁴ Chatterjee, “Caste and subaltern consciousness”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 180.

²⁵ Véase Bouglé, “The essence and reality of the caste system”, en Dipankar Gupta (ed.), *Social Stratification*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996 [1991].

da por la división de labores que llevó a una gran interdependencia. Por tanto, lo que constituía la estructura de la casta no era un conjunto de castas autónomas, sino un sistema de relaciones definido por un orden lineal que desciende desde el más alto hasta el más bajo, una definición que revelaba la influencia de Lévi-Strauss y la *Gestalttheorie* en Dumont. Así, el sistema de castas era un sistema de relaciones entre el todo y las partes, unido por la identidad y la diferencia. Se creía que el “todo”, el sistema de castas, a la vez estructural y organizacional, estaba completo y era más importante que sus partes, estable y autosustentado ideológicamente.

Esta aseveración ordenada, detallada y elegante constituyó un hito en la sociología y la antropología indias, porque rechazó la dicotomía entre el pensamiento y el comportamiento y reconceptualizó la relación entre el conocimiento y la realidad social.²⁶ Afirmando cuidadosamente que siempre había un “residuo” derivado de una confrontación entre ideología y observación (ya que la ideología no explicaba todo, ni la observación empírica lo revelaba todo),²⁷ Dumont insistió en que un modelo explicativo no puede ser una mera réplica de la realidad social. Él redujo diversidades de pensamiento y acción observadas a ciertos patrones estructurales básicos y provocó un cambio importante en el método estructural anterior.

Homo Hierarchicus no sólo repudió la dicotomía de teoría y práctica, sino que también resolvió el espinoso asunto de la posición relativa del brahmán y el rey al interior de la jerarquía de la casta. Este problema, que Trautmann describe elegantemente como el “acertijo central de la ideología social india”,²⁸ ha atraído la atención de académicos e indólogos durante mucho tiempo.²⁹ Esto se debe a que la realeza en la India siempre ha tenido una sólida base ritual. Antes de Dumont, Hocart³⁰

²⁶ Das, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi, Oxford University Press, 1977, p. 3.

²⁷ Dumont, *Homo Hierarchicus*, p. 77.

²⁸ Trautmann, *Dravidian Kingship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 285.

²⁹ Por ejemplo: Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, E. J. Brill, 1969; Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

³⁰ Hocart, *Caste: A Comparative Study*, Londres, Methuen, 1950.

había proporcionado un modelo teórico del sistema de castas con el rey en el medio. El análisis de Hocart había otorgado primacía al ritual hindú del sacrificio y considerado a la casta como producto de la realeza divina, donde el rey como patrono y jefe sacrificador se encontraba en la cúspide. El rey realizaba el ritual para asegurar y mantener la vida de su gente. Ése era el sacrificio más importante. El sistema de castas se consideraba “una organización sacrificial” en el que “las castas proceden del sacrificio”.³¹ Las ocupaciones de otros *varnas* se especificaban por el tipo de servicio que prestaban al rey. Como sacerdotes, los brahmanes eran asistentes del rey en el ritual del sacrificio.³² Además, Hocart había afirmado que muchos tipos de relaciones rituales que prevalecían en las aldeas indias eran resultado de una “degradación del estilo real”³³ manifiesta en imitaciones y reproducciones en miniatura del código de conducta real por parte de sus vasallos hasta en las comunidades más pequeñas.

El estudio que McKim Marriott realizó de una aldea en Uttar Pradesh empleó y confirmó la teoría de Hocart, aunque agregó su propio énfasis y elaboró un intrincado esquema de clasificación de castas.³⁴ En el modelo etnosociológico que Marriott e Inden ofrecen,³⁵ se buscaba entender a la casta como parte de un análisis más amplio de los conceptos hindúes de “persona”. Según tales conceptos, la diferencia entre los seres humanos y entre los humanos y otro tipo de criaturas radica en la proporción de las sustancias comunes a todos. Además, dichas sustancias no necesariamente están contenidas en una entidad y pueden fluir a través de las fronteras, lo que resulta en una transferencia o intercambio. De acuerdo con este concepto de la *persona* relacionada y divisible (*dividuos* en lugar de *individuos*), Marriott veía a la casta mediante relaciones de transac-

³¹ *Ibidem*, pp. 17 y 21.

³² Unnithan-Kumar, *Identity, Gender and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*, Providence, Berghahn Books, 1997, p. 8.

³³ Hocart, *op. cit.*, p. 155.

³⁴ Marriott, “Little communities in indigenous civilization”, en McKim Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

³⁵ Marriott y Ronald Inden, “Toward an ethnosociology of South Asian caste systems”, en Kenneth David (ed.), *The New Wind*, La Haya, Mouton Publishers, 1977.

ción basadas en el intercambio, y argumentó que era el mantenimiento de la subordinación mediante la transacción, más que la pureza y la contaminación, lo que mantenía unida a la jerarquía de la casta. Por tanto, se creía que tanto la interacción como las atribuciones estaban presentes en la compleja relación entre la pureza y el poder en situaciones reales. Para Marriott, la prevalencia de las relaciones rituales entre las castas superiores en la aldea era también un indicio de la comunicación entre la tradición “grande” y la “pequeña”.³⁶

Dumont retuvo la norma religiosa de la pureza como fuerza motora del sistema de castas, pero desestimó la centralidad del ritual sacrificial y la función religiosa del rey planteadas por Hocart. Él consideraba que el brahmán, que representaba el principio religioso y la forma de pureza más alta que podían obtener los hindúes, era ontológica y relacionalmente superior al rey, que representaba el poder temporal. El brahmán se encontraba en la cima y sobre las esferas residuales y no ideológicas del parentesco y la política. Una clara separación de la “autoridad” moral y el “poder” político permitió a Dumont afirmar categóricamente que la autoridad religiosa del brahmán “abarca” el poder político del rey.

Se ha argumentado que la teoría de Dumont tuvo un “efecto galvanizador”³⁷ debido a que su excelente caracterización de las bases ideológicas de la desigualdad en la sociedad de castas y un análisis reflexivo de la preocupación del pensamiento europeo —posterior a la Ilustración— por la igualdad y el individuo atrajeron lectores.³⁸ Quizá lo más importante fuera su formulación “simple, elegante e internamente consistente”.³⁹ Los académicos se vieron motivados y desafiados por la insistencia de Dumont en que “se exorcicen sus propias categorías intelectuales etnocéntricas para hacer justicia a los modos de pensar de otra civilización”.⁴⁰ Durante unas dos décadas, la

³⁶ Marriott, “Little communities in indigenous civilization”, p. 190.

³⁷ Appadurai, “Putting hierarchy in its place”, *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, pp. 42-43.

³⁸ Appadurai, “Is homo hierarchicus?”, *American Ethnologist*, 13, 4, 1986, p. 758.

³⁹ Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 30.

⁴⁰ Searle-Chatterjee y Sharma, “Introduction”, en Mary Searle-Chatterjee y Ursula Sharma (eds.), *Contextualizing Caste: Post Dumontian Approaches*, Jaipur, Rawat Publications, 2003, p. 2.

teoría de Dumont permeó y moldeó varias discusiones sobre la casta, y en las exploraciones antropológicas la sociedad india llegó a tipificarse en términos de casta.⁴¹ Aunque sus argumentos se desafiaron y se refinaron, y aunque un cambio en los paradigmas de la antropología en la década de 1980 resultó en esfuerzos por liberarse de las ataduras impuestas por el estudio de la casta como un sistema “cerrado” y una proliferación de antropologías sobre la India en las que el papel de la casta era restringido,⁴² permaneció la idea de que “comprender a la casta es comprender a la India”.⁴³

En la India, M. N. Srinivas propuso un modelo teórico diferente, pero que aceptó la preeminencia ritual del brahmán en el sistema de castas. En su análisis de la sociedad y la cultura entre los Kodava del sur de la India (1952), Srinivas afirmó que existía una tendencia entre las castas inferiores a aceptar y absorber las “costumbres, los rituales, las creencias, la ideología y el estilo de vida” de una casta superior y, en particular, de una casta nacida dos veces (*dwija*). Dichos cambios generalmente antecedian a la reclamación de una posición en la jerarquía de castas más alta de la que tradicionalmente otorgaba la comunidad local a la casta que lo pedía. Con frecuencia las castas inferiores seguían las normas de sus superiores inmediatos en la jerarquía de castas, pero el modelo ideal era el brahmán, que pertenecía a la casta más alta. De nuevo, puesto que los brahmanes no tenían superiores a quienes imitar, “las costumbres y el modo de vida brahmánicos se extendieron entre todos los hindúes”.⁴⁴ Srinivas denominó *sanscritización* a esta tendencia y al proceso de imitación y absorción de las normas de la casta superior. Este término y modelo ejercerían una enorme influencia en los estudios sociológicos y antropológicos en la India y sobre este país durante décadas. Se encontró que la *sanscritización* era un proceso social y cultural extendido, no sólo entre

⁴¹ Burghart, “Ethnographies and their local counterparts in India”, en Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writings*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 1990.

⁴² Appadurai, “Is homo hierarchicus?”, p. 745.

⁴³ Valentine Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 1.

⁴⁴ Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays*, p. 44.

los hindúes de diversas regiones de la India sino entre algunos grupos “tribales”. Se creía que a lo largo de la historia, las castas inferiores habían tratado de imitar las normas y prácticas de las castas superiores para mejorar su rango en la jerarquía ritual, y que este proceso había contribuido considerablemente al dinamismo de la casta en la India precolonial.⁴⁵

El concepto de sanscritización de Srinivas apareció tras la gran atención que se prestó a las aldeas en los años cincuenta y sesenta. Esto se relacionaba estrechamente, por un lado, con la retórica de la “modernización” y el “desarrollo” del recién independizado Estado indio, y, por el otro, con la influyente demarcación de las tradiciones “grandes” y “pequeñas” como modos de comprender la civilización india.⁴⁶ La sanscritización proporcionó un marco teórico que enlazaba la investigación sobre “comunidades pequeñas” de aldeas indias con el campo de la indología y la “gran” cultura tradicional sánscrita de la India. Aunque el término y el concepto se analizaron y criticaron seriamente poco después de su planteamiento,⁴⁷ durante mucho tiempo los académicos no pusieron en tela de juicio la relevancia del proceso de sanscritización para comprender el cambio social.⁴⁸ Los antropólogos que tomaron la aldea como unidad de análisis formularon sus discusiones sobre las relaciones entre las castas haciendo referencia a la sanscritización. Al hacerlo, encontraron que con frecuencia no era la pureza del brahmán sino grandes extensiones de terreno pertenecientes a otra casta lo que otorgaba a sus miembros el liderazgo y la dominancia en la aldea. Además, lo que las castas inferiores buscaban replicar era las prácticas de esta casta dominante. De nuevo, la casta dominante no tomaba como modelo al brahmán sino al rey, el *kshatriya* (una categoría tan vaga y ambigua

⁴⁵ Srinivas, *Social Change in Modern India*, pp. 2-3.

⁴⁶ Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

⁴⁷ Barnabas, “Sanskritization”, *Economic Weekly*, 13, 15, 1961.

⁴⁸ Kulke, “Kshatriyaization and social change: a study in orissa setting”, en S. D. Pillai (ed.), *Aspects of Changing India: Essays in Honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, Popular Prakashan, 1976, p. 399; Kulke, “Max Weber’s contribution to the study of ‘hinduization’ in India and ‘indianization’ in Southeast Asia”, en Hermann Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar, 1993, p. 250.

como conscientemente construida), que proporcionaba símbolos de alto *status* e incluso de “oposición” al brahmán. Surajit Sinha analizó detenidamente esta tendencia y la designó *rajputización* el mismo año en que Srinivas elaboró su argumento sobre la sanscritización.⁴⁹ Posteriormente, el historiador Hermann Kulke refinó la *rajputización* y la denominó *ksatriyización*.⁵⁰

La discusión en torno de la *rajputización* incluía procesos mediante los que la “organización tribal igualitaria, primitiva y basada en clanes” se ajustaba a los sucesos políticos jerárquicos con orientación territorial centralizados durante la formación del Estado. Esto llevó a un reducido linaje de familias individuales a disociarse del tronco principal de su tribu y reivindicar su origen Rajput.⁵¹ No sólo adoptaron símbolos y prácticas que supuestamente eran representativos del verdadero Kshatriya, sino que también construyeron genealogías que los relacionaban con las primordiales y legendarias dinastías de reyes solares o lunares.⁵² Además, se señaló que la casta de genealogistas y mitógrafos conocidos como Carans, Bhats, Vahivanca Barots, etc., prevaleciente en Gujarat, Rajasthan y otras regiones del norte de la India, proporcionaba a sus gobernantes genealogías que enlazaban a clanes locales de estos jefes con clanes regionales y con los kshatriyas de los Puranas y el Mahabharata.⁵³ Cuando un grupo gobernante tuvo éxito al reivindicar su condición Rajput, ocurrió una “rajputización secundaria”,⁵⁴ en la que las tribus trataron de “reasociarse” con sus jefes tribales formales que también se habían convertido en rajás hindúes y kshatriyas Rajput. Todos los grupos gobernantes emularon con-

⁴⁹ Sinha, “State formation and Rajput myth in tribal Central India”, *Man in India*, 42, 1962.

⁵⁰ Kulke, “Kshatriyaization and social change: a study in orissa setting”.

⁵¹ Sinha, *op. cit.*, p. 32.

⁵² *Idem*, y Chattopadhyaya, “Origin of the Rajputs: the political, economic and social processes in early medieval Rajasthan”, en B. D. Chattopadhyaya, *The Making of Early Medieval India*, Delhi, Oxford University Press, 1998 [publicado por primera vez en *Indian Historical Review*, 1976].

⁵³ Shah y Shroff, “The Vahivanca Barots of Gujarat: a caste of genealogists and mythographers” (prólogo de Srinivas), en Milton Singer (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959.

⁵⁴ Kulke, “Max Weber’s contribution to the study of ‘hinduization’ in India and ‘indianization’ in Southeast Asia”, p. 251.

tinuamente este proceso, lo que dio lugar a que incluso miembros de la casta que ostentaban poder en la aldea se comportaran como pequeños príncipes.

Aunque estos análisis mejoraron significativamente la comprensión del cambio y el movimiento en el sistema de castas, la kshatriyaización no se tomó como un proceso opuesto a la sanscritización sino complementario de la misma, en el que se decía que las castas inferiores adoptaban los ritos y los símbolos de *status* de reyes y príncipes. Permaneció la idea de que para ascender en la jerarquía social las castas inferiores aceptaban y adoptaban las normas y prácticas de las dos castas superiores: los brahmanes y los kshatriyas.

Cabe señalar que en respuesta a la crítica de la sanscritización, Srinivas admitió que había enfatizado demasiado “el modelo brahmánico”⁵⁵ y matizó y refinó sus argumentos afirmando que el orden jerárquico normal con frecuencia se subvertía en la aldea por la presencia de una casta “dominante” que no necesariamente era la del brahmán.⁵⁶ La dominancia se determinaba por preponderancia numérica y poder económico y político. En palabras de Srinivas, “un grupo cástico grande y poderoso puede dominar con más facilidad si su posición en la jerarquía de castas local no es muy baja”.⁵⁷ En la aldea que él estudió, dominaba una casta de campesinos de rango medio, cuyos ancianos no sólo inspiraban respeto y ejercían poder político y económico, sino que desempeñaban una función preponderante en la resolución de controversias en la aldea y en la regulación de relaciones entre las castas, actuando como árbitros y guardianes del código social y ético de la sociedad aldeana y realizando funciones tanto del sacerdote como del gobernante. Así, esta teorización dejó sin resolver el problema de la posición relativa del brahmán y el rey en la jerarquía de castas.

Como se mencionó anteriormente, el estudio de Dumont resolvió el “acertijo central” afirmando la superioridad del brahmán en relación con el rey. Su magistral análisis también confirmó cierta singularidad a la sociedad india definida por la institu-

⁵⁵ Srinivas, *Social Change in Modern India*, p. 7.

⁵⁶ Srinivas, “The social structure of a Mysore village”; Srinivas, *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

⁵⁷ Srinivas, “The social structure...”, p. 18; Srinivas, *The Dominant Caste...*, p. 97.

ción única que es la casta. Diversos volúmenes de *Contributions to Indian Sociology* debatían agresivamente respecto de si la India hindú, con su exclusivo sistema de castas, podía examinarse y analizarse de manera efectiva con la aplicación de herramientas sociológicas tradicionales,⁵⁸ y al mismo tiempo, se esforzaban por ampliar el concepto de casta y aplicarlo a sociedades caracterizadas por la rigidez y la estratificación social y se analizó la relación de la casta con la raza.⁵⁹

El cambio de paradigmas que marcó a la antropología en los ochenta no sólo se reflejó en una modificación de la atención casi exclusiva que se prestaba a la casta al explorar los temas relacionados con la India. Distintos aspectos de la teoría de la casta de Dumont se empleaban de manera sistemática y crítica. Nuevos trabajos comenzaron a contrarrestar la idea del todo abarcador mostrando que una parte (la persona del sur asiático) proporcionaba la base lógica y semiótica del todo, y no al revés.⁶⁰ Tales estudios también cuestionaban si era productivo prestar atención sólo a la jerarquía al definir las relaciones sociales en las sociedades de casta e ignorar del todo el igualitarismo.⁶¹ Se desagregó la prolija categoría del brahmán haciendo una distinción entre el asceta brahmán y el sacerdote brahmán, y se señaló que la aceptación de dones por parte del último comprometía seriamente su alto *status* ritual.⁶² Lo que es más importante, estudios detallados de especialistas en rituales en sitios de peregrinación trataron de “liberar” la discusión sobre la posición de los sacerdotes brahmanes de sus elementos “ahistóricos” “orientalistas” al proveer perspectivas “histórico-antropológicas” sobre las fortunas y las posiciones sociales cambiantes de estos sacerdotes.⁶³

⁵⁸ *Contributions to Indian Sociology* 1957, 1958, 1960 y 1975, 1976.

⁵⁹ Zinkin, *Caste Today*, Londres, Oxford University Press, 1962.

⁶⁰ Ostor, Fruzzetti y Barnett (eds.), *Concepts of Person, Kingship, Caste and Marriage in India*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

⁶¹ Barnett, “Identity, choice and caste ideology in contemporary south India”, en K. David (ed.), *The New Wind*, La Haya, Mouton Publishers, 1977; Parry, *Caste and Kingship in Kangra*, 1979, Routledge and Kegan Paul, 1979.

⁶² Parry, “Ghosts, greed and sin: the occupational identity of Benares funeral priests”, *Man* (n. s.) 15, 1980; Fuller, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁶³ Van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

Se revisó y cuestionó seriamente la aseveración de Dumont en el sentido de que la “pureza” colocaba al brahmán en lo más alto de la jerarquía de castas,⁶⁴ y su énfasis exclusivo en la jerarquía continua se contrarrestó con el argumento de que la jerarquía y la diferencia eran igualmente importantes para la casta.⁶⁵ De hecho, las dos dimensiones de jerarquía y diferencia desviaban “cualquier investigación definitoria única”.⁶⁶ Finalmente, hubo un intento por explorar la importancia de las nociones de realeza, soberanía y casta dominante para comprobar la viabilidad del modelo de Dumont. En ciertos sentidos, esto implicó un retroceso a un análisis anterior, aunque con diferencias significativas.

Las antropologías históricas de Estado y realeza en el periodo precolonial y colonial temprano de la India y estudios detallados de los patrones, significados e implicaciones de otorgamiento ritual de dones enfatizaron tanto las bases conjeturales de las relaciones jerárquicas como la naturaleza en constante cambio de las relaciones entre las castas en la vida diaria de las aldeas, para argumentar que el ámbito religioso y ritual del brahmán puro de ningún modo “abarcaba” el ámbito político-económico del rey y la casta dominante.⁶⁷ De hecho, según estos estudios, las nociones del rey o la casta dominante con funciones monárquicas se basaban en componentes ideológicos, religiosos y culturales que iban mucho más allá de la mera trascendencia política y económica que Dumont les adjudicaba.⁶⁸

Se señaló que el análisis de Dumont se basaba en una “ideología fundamentalmente occidental”, la de la separación de la religión y la política, y se argumentó que la separación del modelo de poder era inadecuada para un análisis ideológico y cultural del pensamiento social indio.⁶⁹ Esto se debe a que, en la India,

⁶⁴ Quigley, *op. cit.*, cap. IV en particular.

⁶⁵ Gupta, “Continuous hierarchies and discrete castes”; Gupta, *Social Stratification*.

⁶⁶ Gupta, *Social Stratification*, p. 10.

⁶⁷ Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Dirks, “The original caste: power, history and hierarchy in South Asia”, *Contributions to Indian Sociology* (n. s.) 23, 1, 1989; Raheja, “India: caste, kingship and dominance reconsidered”.

⁶⁸ Quigley, *op. cit.*

⁶⁹ Dirks, “The original caste: power, history and hierarchy in South Asia”, p. 60.

las instituciones y las actividades religiosas no sólo eran características básicas del sistema político, sino que el parentesco mismo se constituía ritualmente en la medida en que el gobernante derivaba su poder y legitimidad en virtud de su conexión con una deidad y su adoración a la misma.⁷⁰ Si bien es cierto que la importancia del sacrificio védico había disminuido en el periodo medieval con la aparición de reinos regionales y los intrincados lazos que surgían entre el poder real y una red de lugares sagrados, el ritual sacrificial se había reemplazado con elaboradas ceremonias *puja* de grandes deidades, y los rajás, no el jefe sacrificador, se habían convertido en los representantes terrestres de dichas deidades.⁷¹ La función ritual del rajá no había disminuido en manera alguna. Además, con frecuencia la pureza y la contaminación no eran las “coordinadas relacionales primarias” que dotaban a la “jerarquía de significado y sustancia”. El honor real combinado con nociones de restricción, mando y orden eran elementos discursivos clave que estaban arraigados en la naturaleza de las relaciones jerárquicas y las producían.⁷² Este “entrelazamiento de estructura de casta, forma ritual y atributos culturales de dominancia”,⁷³ junto con la importancia crucial de la práctica de otorgamiento de dones para definir la identidad y las relaciones entre las castas⁷⁴ hacían al rey y a la casta dominante superiores al brahmán en varias ocasiones; eran ellos más que el brahmán los que inspiraban poder y prestigio.

Los desarrollos paralelos pero coincidentes en la antropología y la sociología que he definido hasta ahora subrayan la trascendencia vital de las teorías generales en la formulación de la investigación empírica. Fue precisamente debido a dichas

⁷⁰ *Ibidem*; Kulke, “Max Weber’s contribution to the study of ‘hinduization’ in India and ‘indianization’ in Southeast Asia”; Banerjee-Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Studies, 2001.

⁷¹ Kulke, “Ksetra and Ksatra: the cult of Jagannatha of Puri and the ‘Royal Letters’ of the rajas of Khurda”, en Hans Bakker (ed.), *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningen, Egbert Forsten, p. 1.

⁷² Dirks, “The original caste: power, history and hierarchy in South Asia”, p. 61.

⁷³ S. Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 9.

⁷⁴ Raheja, “India: caste, kingship and dominance reconsidered”.

teorías dominantes que, hasta principios de la década de 1980, la literatura de ciencias sociales sobre la India permaneció sumida en “el enfoque de la casta, ya fuera como objeto de estudio inmediato en trabajos sobre la distancia y la estratificación sociales, o como el punto de partida para análisis de la movilidad social”.⁷⁵ Además, los análisis sociológicos de la casta hechos por Hocart, Dumont y Marriott no habían cuestionado la idea de un “sistema” uniforme ni la “naturaleza orgánica” de la división de labores y la ocupación de los grupos cásticos estratificados. Sólo habían discrepado en el elemento que mantenía al sistema en su estado de jerarquía.⁷⁶ Aunque la investigación en los años ochenta reestructuró los términos del debate al enlazar casta y poder y al demostrar la centralidad de la política en el ordenamiento de la jerarquía y las relaciones sociales, estas exploraciones con frecuencia tendían a sustituir la religión con la política (el brahmán con el rey y la casta dominante), reforzando de diferente manera la noción de jerarquía como el elemento central de la vida social india.

La naturaleza y el contenido del debate cambiaron en los noventa, cuando la poderosa afirmación de los *dalits* y las castas inferiores en la política junto con el consecuente contragolpe de las castas superiores reposicionaron el asunto de las castas en la agenda política de la nación. La militancia *dalit* y la aserción de las castas inferiores sirvieron en gran medida para desacreditar la suposición de Dumont (y de Moffat) de que las castas inferiores obedecían sin objeciones la dominancia ritual del brahmán y las castas superiores. “Una plétora de asertivas identidades cásticas”⁷⁷ desafió duramente la “aparente tranquilidad de relaciones entre las castas ordenadas por jerarquía de *status*”. Ello llevó a los científicos sociales a descartar del todo la dominancia ritual como factor determinante de las relaciones cásticas o a esforzarse en “enfoques posDumontianos”⁷⁸ que colocaran a la casta en el sitio que le correspondía.

⁷⁵ Neelsen (ed.), *Social Inequality and Political Structures*, Delhi, Manohar, 1983, p. 11.

⁷⁶ Unnithan-Kumar, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷⁷ Gupta, “Introduction: the certitudes of caste...”, p. X.

⁷⁸ Searle-Chatterjee y Sharma, *op. cit.*

Casta y política

La relación entre las castas y la política ha sido una gran preocupación para intelectuales y planeadores desde la independencia india. Dado el ímpetu modernizador y desarrollador del Estado indio poscolonial, esta relación se concibió en términos de la dicotomía entre tradición y modernidad, también expuesta de manera un tanto más matizada como continuidad y cambio. Esta dicotomía separaba a la sociedad de la entidad política de manera tajante y artificial y asociaba a la primera a la “tradición” y a la última a la “modernidad” y el “desarrollo”.⁷⁹ El sistema de castas, con su supuesta base en la religión y el ritual, se consideraba tradicional y se creía que funcionaba en conjunto con la comunidad aldeana integrada y “autosuficiente”. El confinamiento de la casta al ámbito de lo cultural permitió a los planeadores y politólogos optimistas compartir la creencia del primer ministro Jawaharlal Nehru de que el proyecto de construcción de nación que implicaba una expansión de la educación, la extensión de derechos democráticos y la puesta en marcha de medidas de desarrollo por parte de un Estado secular, gradualmente llevaría a la erosión de la tradicional estructura de casta “pueblerina”.

Esto no sucedió. Diversos análisis de la sociedad india desde 1947 revelaron que la casta no sólo seguía viva, sino que “florecía” en las circunstancias más innovadoras y cambiantes.⁸⁰ La razón más simple y aparente para ello es que la política y la sociedad están ligadas inextricablemente y la una sólo puede funcionar en conjunción con la otra. En palabras de Rajni Kothari, la política, en su búsqueda de poder legítimo, identifica y manipula “las alianzas existentes y emergentes para movilizar y consolidar posiciones”.⁸¹ Dado que las identidades con base en las castas han desempeñado un papel importante en la política electoral desde la época del mandato británico (especialmente en la competencia por privilegios concedidos por las reformas institucionales del Estado colonial), no es de sorprender que en

⁷⁹ Kothari, *Caste and Politics in India*, p. 3.

⁸⁰ Gould, *The Hindu Caste System: The Sacralization of a Social Order*, Nueva Delhi, Chanakya, 1963.

⁸¹ Kothari, *Caste and Politics in India*, p. 4.

la India democrática la casta haya seguido siendo fundamental en la formación de identidades y alianzas políticas.

La disposición de crear una *reservación* para castas específicas consagrada en la Constitución de la India ha sido el principal eje en torno del que gira el debate sobre casta y política. B. R. Ambedkar, líder de las clases oprimidas y uno de los principales artífices de la Constitución,⁸² convirtió esta disposición, que en gran medida se volvió necesaria por el legado del mandato colonial, en un instrumento de la lucha contra la “injusticia social” y el avance de los “débiles”. Algunos académicos han argumentado que la aceptación de la lógica de la casta ha hecho que esta estipulación en particular matice la declaración de libertad e igualdad burguesas de la Constitución,⁸³ lo que a su vez produjo un enredo legal⁸⁴ que básicamente se debe a una desarmonía fundamental entre un orden legal comprometido con la igualdad total y uno definido por la estratificación.⁸⁵ Por tanto, la cláusula de reservación ha producido una situación paradójica, pues aunque ha permitido a miembros de las castas inferiores y a los *dalits* presionar para obtener más privilegios, también ha dejado que las castas superiores privilegiadas pasen por “paladines de la igualdad” y que cuestionen la “discriminación compensatoria”.

Es interesante que las más encarnizadas luchas no hayan girado en torno de la reservación de sitios para los *dalits* sino de la de las “clases atrasadas”. La primera ronda de debates serios sobre los efectos de la prominente presencia de la casta en la política surgió a finales de los años sesenta y principios de los setenta, y se relacionaba directamente con la creación de la Backward Classes Commission (Comisión de Clases Atrasadas) en 1953 y sus efectos en la política en el norte. La Comisión era responsable de identificar a las “clases atrasadas” y crear el esquema de “reservación” de sitios para éstas en el norte de la India. Aun-

⁸² Bayly, *Caste, Society and Politics in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 270.

⁸³ Chatterjee, *op. cit.*, p. 207.

⁸⁴ Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley, University of California Press, 1984.

⁸⁵ Béteille, *The Backward Classes in Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 4.

que la casta no era el único criterio para la determinación de “atraso”, y teniendo en cuenta la falta de avance educativo en general, la privación económica y la falta de representación en el campo del comercio y el servicio gubernamental, la casta (y la comunidad basada en la misma) sí era un elemento clave para dicha identificación. El primer informe que la Comisión presentó en 1955, provocó graves conflictos con la Asamblea Constituyente de la India en cuanto a la legitimidad de la casta como “el criterio más importante para la identificación de las clases atrasadas”,⁸⁶ por lo que las recomendaciones contenidas en dicho informe no se llevaron a la práctica.

Al mismo tiempo, la primera Backward Classes Commission constituyó “un hito para el movimiento de las castas inferiores en el norte de la India”.⁸⁷ Las investigaciones de la Comisión aumentaron las movilizaciones de las castas inferiores en el norte a niveles sin precedente. Lo impreciso de la categoría de “clases atrasadas” unió a miembros de varias castas inferiores para luchar por una mejor negociación de la “reservación”. De manera lenta pero constante se registró un aumento en el número de representantes de castas inferiores elegidos como Miembros del Parlamento (MP) y Miembros de las Asambleas Legislativas (MLA, por sus siglas en inglés) en los estados. A su vez, esta “política de cuota” coincidió con la “política *kisan* [campesina]” que apareció como resultado de la creciente afluencia de agricultores a pequeña escala en el norte del país tras la Revolución Verde. Y fueron los líderes de las políticas de cuota y *kisan* quienes hicieron causa común para construir la primera gran oposición al Congreso mediante la formación del Partido Janata en 1977. El traslape mutuo y la articulación conjunta de la casta y la política sirvieron para demostrar con claridad lo imposible que era tratar a la casta como una institución puramente religiosa. De hecho, el nuevo papel de la casta en la política produjo “un cambio académico en el énfasis de la casta como sistema a la casta como componente”.⁸⁸ La casta adquirió las características

⁸⁶ Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Delhi, Permanent Black, 2002, p. 227.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 229.

⁸⁸ Conlon, *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmins, 1700-1935*, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 7.

de una asociación “casi voluntaria” cuyos miembros se reclutaban según su nacimiento en un solo *jati* o entre *jatis* relacionados dirigidos a la protección de los intereses corporativos propios y el mejoramiento social.⁸⁹

No obstante, no se abandonó la idea de que la casta era fundamentalmente tradicional y religioso-cultural, lo que quedó claro en los términos en los que se enmarcó el debate: si la modificación de la casta era benéfica o negativa para la democracia india. En ello estaba implícita la creencia de que la casta y la política pertenecen a dos ámbitos completamente diferentes, por lo que la presencia de la casta en la política se ve manchada de ilegitimidad o sufre de “estigmatización” como algo innatural.⁹⁰ Como corolario, la irrupción de la casta en el escenario político causó “profunda vergüenza”, especialmente porque no es congruente con el “deseo modernista-universalista” de trascender identidades seccionales estrechas.⁹¹ Esto ha significado que incluso académicos y observadores que han favorecido la existencia de la casta en la política, primero han tenido que afirmar los beneficios de la *politización de la casta*.⁹² Algunos han llevado el asunto más allá, afirmando que la casta politizada o la casta en su “encarnación democrática” es la fuerza política de la India independiente,⁹³ mientras que otros han aseverado que la politización de la casta ha hecho posible que ideas de política democrática se filtraran desde la capital central y las estatales a las aldeas y los individuos, por lo que el hecho de la “politización” resulta innegable.

La afirmación definitiva de las identidades de castas inferiores y de *dalits* en la política y la mayor prominencia de los partidos de la derecha hindú en las décadas de 1980 y 1990 desafiaron la creencia de los científicos sociales en la “continuidad estructural” de la casta⁹⁴ y engendraron un cambio en el concep-

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Pandian, *One Step Outside Modernity: Caste, Identity Politics and Public Sphere*, Ámsterdam, Senegal, Sepsis-Codersia, 2002.

⁹¹ Nigam, *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 226.

⁹² Kothari, *Caste and Politics in India*, pp. 4-5.

⁹³ Lloyd Rudolph y Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

⁹⁴ Fuller (ed.), *Caste Today*, Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 1.

to del papel de la casta en la política. De nuevo, la ocasión inmediata llegó con el informe de la segunda Comisión de Clases Atrasadas, conocida popularmente como la Comisión Mandal y constituida por el gobierno de Janata en 1978. Esta comisión, a diferencia de su predecesora, se constituyó enteramente con miembros de castas inferiores y no tenía reparo alguno en reconocer a la casta como “la causa de la desigualdad estructural” y el “principal factor en el atraso de las Otras Clases Atrasadas [OCA, Other Backward Classes, OBC por sus siglas en inglés]”.⁹⁵ Sin embargo, esta Comisión tampoco utilizó la casta como criterio único para la definición de las OCA, sino que desplegó indicadores educativos y económicos junto con los indicadores sociales de la casta para proporcionar “una prueba estadística [*statistical straight-point*] que pueda emplearse para acción afirmativa”.⁹⁶ De nuevo, el objetivo de la discriminación compensatoria era otorgar a las OCA acceso al poder, no sólo al empleo. Además, el informe recomendó que se reservara 27% de los puestos en todas las “instituciones científicas, técnicas y profesionales gestionadas por el gobierno central y los estatales” para alumnos de OCA.⁹⁷ Este informe, presentado en 1980, coincidió con la adopción de nuevos esquemas de reservación por parte de los estados del sur y el occidente del país. No obstante, los siguientes gobiernos centrales dirigidos por el Congreso Nacional Indio archivaron el documento durante unos 10 años.

Fue el gobierno de Janata Dal, que llegó al poder bajo el mandato del primer ministro V. P. Singh a finales de 1989, el que anunció la adopción de medidas adecuadas para la ejecución de las recomendaciones de la Comisión Mandal. En gran medida, la decisión de V. P. Singh de introducir “reservaciones” para castas inferiores en la administración central fue consecuencia de la unión y la articulación conjunta de las identidades de casta y campesinas en la política en vigor desde los años setenta. Singh no consideró su decisión como un “esquema de empleo masivo”, pues la nueva cuota de 27% representaba relativamente

⁹⁵ Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, p. 321.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 322.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 324.

pocos empleos.⁹⁸ No obstante, esta medida provocó una reacción severa por parte de las castas superiores y las clases medias y dio libertad de acción a los partidos de la derecha hindú, que llegaron a adquirir protagonismo en la política india.

El problema no era simplemente numérico. La crispación de la clase media perteneciente a castas altas puede entenderse en términos de la amenaza real que percibían a sus prolongados privilegios. Ello estaba implícito en el cuestionamiento de la naturaleza de la democracia india, supuestamente consensual, por parte de las castas inferiores y su exigencia de una representación que fuera más proporcionada con la población. El desafío de los *dalit* fue aún mayor: se planteaba en una división no sólo entre las castas superiores y el resto, sino entre las “castas marginadas contra el sistema de castas mismo”.⁹⁹ La militancia *dalit* no se conformaba con esfuerzos por negociar la opresión de las castas mediante la movilidad hacia arriba, en concordancia con la sanscritización, o un desapego del sistema en la forma de *bhakti*, sino que quería luchar “contra el sistema” y buscar su erradicación.¹⁰⁰ Todo esto hizo que el discurso político sobre la casta girara en torno de “la ilegitimidad percibida de la jerarquía de castas ‘tradicional’” y la necesidad de superar los efectos de la desigualdad persistente entre castas.¹⁰¹

La estridente crítica y ataque al sistema dio un sentido de urgencia a los esfuerzos de la derecha hindú, que entonces hicieron lo imposible por desviar la atención de la amenaza de disrupción al interior de la comunidad “hindú” unificada que intentaba construir. Esto significó que la violencia desplegada contra el Otro interno se transformara en una agresión contra el Otro externo: los musulmanes.¹⁰² Estos procesos distintos pero sobrepuestos hicieron que los debates sobre casta e igualdad y sobre democracia y secularismo se unieran de manera crítica y tangencial.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 343.

⁹⁹ Vanaik, *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization*, Londres y Nueva York, Verso, 1997, p. 324.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 323.

¹⁰¹ Fuller, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, p. 20.

¹⁰² Menon, *The Blindness of Insight: Essays on Caste in Modern India*, Pondicherry, Navayana Publishing, 2006.

Los problemas y el potencial de la política de “reservación” de nuevo se convirtieron en un asunto sumamente debatido. Algunos académicos vieron en la aserción de las castas inferiores un uso positivo de la identidad cástica en una lucha contra la opresión. Según ellos, la interfaz de estas identidades y la organización política en la que cada una afecta y cambia a la otra podía proveer una base para la modernización y la lucha contra el comunalismo.¹⁰³ También afirmaron que la casta unida a la democracia y el sufragio universal podían operar como un instrumento para fomentar la igualdad y la dignidad.¹⁰⁴ Se defendía la política de reservación porque “contribuía al secularismo reduciendo las disparidades entre grupos y suavizando las distinciones jerárquicas”.¹⁰⁵ Por otro lado, algunos intelectuales se alarmaron por el “resurgimiento” de la casta en la política; en congruencia con la visión modernista que reconoce y repudia la casta al mismo tiempo,¹⁰⁶ expresaron su miedo de que el impacto divisivo de la conciencia cástica articulada amenazara la integridad de la nación¹⁰⁷ y criticaron la “discriminación compensatoria” basada en la casta por hacer de las identidades cásticas el vehículo “para conflictos y rivalidades persistentes”,¹⁰⁸ por acentuar la conciencia de las castas y el comunalismo e impedir el desarrollo de una sociedad “secular”.

La afirmación de las castas inferiores en el norte también atrajo la atención de académicos serios hacia la política basada en la casta en el sur de la India y su impacto en la política del norte del país.¹⁰⁹ Si bien Dirks y Radhakrishnan miraban al

¹⁰³ Kothari, “Caste and politics: the great secular upsurge”, *The Times of India*, 28 de septiembre, 1990; Kothari, “The rise of dalits and the renewed debate on caste”, *Economic and Political Weekly*, 22, 26, 25 de junio de 1994; Upadhyay, “The politics of indian secularism”, *Modern Asian Studies*, 26, 4, 1992.

¹⁰⁴ Béteille, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

¹⁰⁵ Galanter, *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press [1989], 1992, p. 206.

¹⁰⁶ Pandian, *One Step Outside Modernity: Caste, Identity Politics and Public Sphere*.

¹⁰⁷ Srinivas, Shah y Baviskar, “Kothari’s illusion of a secular upsurge”, *The Times of India*, 17 de octubre de 1990; Kumar, “Indian secularism: a note”, *Modern Asian Studies*, 28, 1, 1994, p. 223.

¹⁰⁸ Jha, “Decline of village and the rise of negative ethnicity...”, p. 89.

¹⁰⁹ Radhakrishnan, “Communal representation in Tamil Nadu, 1850-1916: the pre-non-brahmin movement phase”, *Economic and Political Weekly*, 31 de julio de 1993; Dirks, “Recasting Tamil society: the politics of caste and race in contemporary

periodo colonial y el origen del movimiento antibrahmán, y Varshney a la India contemporánea, todos los teóricos mostraron cómo la política basada en la casta del sur ha construido la imagen del brahmán como el “otro” ario, la contraparte del musulmán en el norte. Según Varshney, la organización de la política electoral sobre el eje de la casta y no el eje hindú-musulmán, como en el norte, ha permitido a las castas inferiores desplegar la combinación de la desigualdad social-ritual simbolizada por la casta y las disposiciones de democracia con sufragio universal para “deconstruir” y “reinventar” la historia de la casta. Tales grupos han empleado su predominancia numérica para su ventaja electoral y luchado políticamente contra el prejuicio y la dominación.

Partha Chatterjee, teórico político del colectivo de los estudios subalternos, participó en el debate sobre casta y política planteando una crítica teórica de la jerarquía y la desigualdad.¹¹⁰ Argumentando que las reivindicaciones conflictivas de las castas inferiores implicaban un desafío inherente a la idealidad y la universalidad del *dharma* como fuerza unificadora del sistema de castas, Chatterjee sometió las aseveraciones de Dumont y las nociones de igualdad burguesa a una evaluación crítica. Analizando el desafío a la universalidad del *dharma* dominante que subyace a las creencias y las prácticas de los grupos subordinados, Chatterjee planteó que tales modos de vida están a la vez condicionados por relaciones de poder y limitados por los recursos ideológicos a los que pueden recurrir. Como resultado, los grupos subordinados sólo pueden desplegar y transformar los recursos disponibles de manera novedosa para hacer demandas opuestas en su esfuerzo por lidiar con la subordinación, pero no pueden desarrollar un universal alternativo. Debido a dichas limitaciones y a pesar de que han desplazado la superioridad del *dharma*, los grupos de castas inferiores no han logrado desarrollar una alternativa a la estructura de castas. De hecho, el *dharma* había sido reemplazado por

southern India”, en Fuller (ed.), *Caste Today*, Delhi, Oxford University Press, 1996; Varshney, “Is India becoming more democratic?”, *The Journal of Asian Studies*, 59, 1, 2000.

¹¹⁰ Chatterjee, *op. cit.*

una vehemente búsqueda del *artha* (poder político y económico), de demandas seculares, pero “basadas en la casta” de privilegios discriminatorios, hechas al Estado. Por tanto, los nuevos procesos políticos en la India no habían dado lugar a la igualdad burguesa, sino a exigencias conflictivas de grupos cásticos. Según Chatterjee, la solución es buscar una nueva forma de comunidad universal que pueda equilibrar adecuadamente los requisitos opuestos de separación y dependencia.

Por último, algunas teóricas feministas modificaron los contornos del debate señalando las dimensiones de desigualdad de género, la ambigua categorización de las mujeres como *shudras* en el modelo clásico de *varna* y las diversas interpretaciones y manifestaciones de esta idea en el replanteamiento masculino de los ideales de feminidad, especialmente en la imposición de restricciones a la conducta de las mujeres de castas superiores y, lo que es más importante, la opresión cultural perpetrada contra los *dalits* y las mujeres mediante la operación del sistema de castas.¹¹¹ Esto se diseminó fundamentalmente gracias al feminismo *dalit*, que se planteaba a sí mismo como una “política de diferencia”,¹¹² una diferencia vital para comprender su sujeción dual al patriarcado y a las castas superiores. Esto incitó a realizar un nuevo análisis de las relaciones *dalit* como “fundamentales para las más amplias ideologías cásticas”.¹¹³

Como resultado de estos intensos debates ha habido cambios definidos en la percepción y la comprensión de las castas. Los científicos sociales ahora afirman que los elementos que constituyen las identidades cásticas actuales son “nuevos” en la medida en que las identidades cásticas articuladas políticamente ya no se sustentan en los pronunciamientos del *Dharmasastra*.¹¹⁴ Dichas identidades se derivan de categorías

¹¹¹ Véase, por ejemplo, Leela Dube, “Caste and women”, en M. N. Srinivas (ed.), *Caste in its Twentieth Century Avatar*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1996; Malhotra, *Gender, Caste and Religious Identities: Restructuring Class in Colonial Punjab*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002; Chakravarti, *Gendering Caste: Through a Feminist Lens*, Calcuta, Stree, 2003.

¹¹² Guru, “Dalit women talk differently”, *Economic and Political Weekly*, 14 de octubre de 1995.

¹¹³ Rao, “Introduction: caste, gender and indian feminism”, en Anupama Rao (ed.), *Caste and Gender*, Nueva Delhi, Kali for Women, 2003, p. 5.

¹¹⁴ Beteille, *Equality and Universality: Essays in Social and Political Theory*.

de estratificación que se fundamentan en un grupo de principios distintos a los de la jerarquía ritual. Por tanto, la percepción de la casta como una institución religiosa con atributos rituales ha dado paso a conceptualizaciones de la casta en términos de identidades agresivas y jerarquías opuestas, lo que desgasta severamente la noción de casta como un “sistema” autosostenido. Esto se debe a que las aserciones de castas agrarias y subordinadas se basan tanto en postulaciones de diferencia con las castas superiores como en afirmaciones de orgullo en su propia identidad cástica.

A través de todo esto, argumenta Dirks: “como un espectro, la casta continúa rondando el Estado indio poscolonial”.¹¹⁵ La casta no sólo ha “servido para comprometer las afiliaciones fáciles de unidad nacional e historia de la civilización”, sino que ha proporcionado un “recordatorio incómodo” de que la comunidad siempre está segmentada en clases, géneros y regiones, y que la diferencia religiosa puede implicar una menor amenaza para la nación que otras diferencias más profundas.¹¹⁶ Estos argumentos se han confirmado en reiteradas ocasiones, la última de las cuales fue la movilización contra la decisión del gobierno central del Congreso Nacional Indio de establecer una reservación de 27% de los puestos en instituciones médicas.

No sorprende que el reconocimiento de las identidades cásticas haya ocasionado un replanteamiento de los asuntos de igualdad y discriminación y favorecido la aparición de movimientos sociales así como de debates sobre el carácter de la política poscolonial. Esto se ha visto complementado por un interés creciente en las creencias y las prácticas de los *dalits* y las castas inferiores, reflejado en la emergencia de una serie de estudios sobre los significados y las texturas de la protesta de las castas inferiores y los intocables,¹¹⁷ y un incremento en las com-

¹¹⁵ Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 17.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ O'Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Gokhale, *From Concessions to Confrontation: The Politics of and Indian Untouchable Community*, Bombay, Popular Prakashan, 1993; Bandyopadhyay, *Caste, Protest*

pilaciones de literatura sobre los *dalit*. Por tanto, la ubicua presencia de la casta sigue y “sigue causando problemas”.¹¹⁸

Genealogías

A continuación nos embarcaremos en una rápida recapitulación de las genealogías que han moldeado los debates en torno de la casta. Sin duda, el encuentro colonial y la política y las políticas del Estado colonial proveen el contexto inmediato. Al respecto es de suma importancia tener en cuenta la animada discusión que ha tenido lugar en tiempos recientes sobre la naturaleza del “conocimiento colonial” y cómo permitió a los colonizadores europeos alcanzar a dominar el mundo entero.¹¹⁹ El principal desacuerdo tiene que ver con el papel del sujeto colonizado en la producción de este conocimiento. En un extremo se encuentran aquellos que minimizan o descartan la importancia de los intelectuales indígenas y los consideran informantes pasivos que proveían materia prima a los colonizadores europeos, quienes respondían a esta información imponiendo modos de saber importados y generaban nuevos conocimientos.¹²⁰ Por otro lado, se encuentran quienes argumentan que el conocimiento colonial fue el resultado de un intrincado proceso de colaboración entre los colonizadores y los colonizados

and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947, Londres, Curzon Press, 1997; Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power...*; Geetha y Rajadurai (ed.), *Towards a Non-Brahman Millennium: From Iyotbee Thass to Periyar*, Calcuta, Samya, 1998.

¹¹⁸ Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 7.

¹¹⁹ Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

¹²⁰ Por ejemplo: Cohn, “Notes on the history of the study of indian culture and society”, en M. Singer y B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968; Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1987; Dirks, “The invention of caste: civil society in colonial India”, *Social Analysis*, 25, 1989; Dirks, “Castes of mind”, *Representations*, invierno de 1992; Dirks, “Colonial histories and native informants: biography of an archive”, en Breckenridge y Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi, Oxford University Press, 1994; Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*; Inden, “Orientalist constructions of India”, *Modern Asian Studies*, 20, 1, 1986; Inden, *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

en el que los intelectuales indígenas participaron activamente y el conocimiento producido supuso un constante ajuste entre el sistema de conocimiento europeo y el indígena.¹²¹ Ambas posiciones son válidas en parte.

Sin duda, una clara separación entre el “colonizador” y el “colonizado” y un completo rechazo de la función “agentiva” de los informantes locales proporcionan una imagen artificial y exagerada. Además, es importante considerar que el Estado colonial no era un monolito impulsado constantemente por un ímpetu de conocimiento para saciar su sed de poder. No fue sino hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX que la producción de “nuevos” conocimientos sobre la India se relacionó estrechamente con la influencia política.¹²² Además, la situación de la dirección de la Compañía de las Indias Orientales en la India era compleja, pues “se esforzaba por establecer los cimientos de una administración colonial mientras que estaba en desacuerdo, y siempre temiendo estarlo, con la administración local de la Compañía, con el Parlamento y la Corona y con un segmento creciente del público británico que se interesó por los asuntos de la India”.¹²³ Conforme luchó e intentó a su manera comprender y gobernar la sociedad india, diferentes corrientes de pensamiento pelearon entre sí para tratar de influir en la política de la Compañía en la India.

¹²¹ Irschick, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994; C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Trautmann, “Constructing the racial theory of Indian civilization”, en Bronkhorst y Deshpande (eds.), *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999; Eaton, “(Re)imag(in)ing otherness: a postmodern for the postmodern in India”, en Eaton, *Essays on Islam and Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000; Peabody, “Cents, sense, census: human inventories in late pre-colonial and early colonial India”, *Comparative Studies in Society and History*, 45, 4, 2001; Wagoner, “Precolonial intellectuals and the production of colonial knowledge”, *Comparative Studies in Society and History*, 47, 3, 2003; Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Writings on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.

¹²² Rocher, “British orientalism in the eighteenth century: the dialectics of knowledge and government”, en Breckenridge y Van der Veer (eds.), *op. cit.*; Ludden, “Orientalist empiricism: transformations of colonial knowledge”, en Breckenridge y Van der Veer (eds.), *op. cit.*

¹²³ Rocher, *ibidem*, pp. 219-220.

Con respecto a la administración de la Corona, se ha argumentado que los más prominentes etnógrafos de finales del siglo XIX y principios del XX en la India británica, como H. H. Risley, eran hombres que “buscaban dejar su marca en un ámbito especializado que el debate etnológico llegó a dominar”.¹²⁴ El tema principal de este debate era la raza, no la casta. De ahí que estos académico-funcionarios, en su esfuerzo por “ponerse a la vanguardia del pensamiento científico contemporáneo”¹²⁵ no necesariamente intentaban hacer de la India un caso especial o singular, un “otro” autocontenido y etnográficamente separado, sino un terreno que proveyera material para mayores teorizaciones. Al hacerlo abordaron la casta de maneras complejas, coloridas y sumamente divergentes, lo que desacreditó la idea de un discurso colonial uniforme. Al respecto también es necesario escuchar la valiosa advertencia de que culpar al Estado colonial por la forjadura de las identidades cásticas y el comunalismo restringe severamente la posible profundización en una “crítica del poder-conocimiento colonial” y deja “otras preguntas sin formular”.¹²⁶

Al mismo tiempo, es igualmente importante recordar que las necesidades, las políticas y la política del Estado colonial “etnográfico”,¹²⁷ especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, fomentaron y estabilizaron identidades alrededor de nuevas orientaciones. Esto se debe a que el dominio imperial “disgregó” a la casta de sus contextos políticos precoloniales y la reposicionó de manera central con nuevas estructuras de conocimiento, instituciones y políticas.¹²⁸ Por un lado, las políticas del Estado colonial, como el establecimiento de un sistema de ley uniforme e imparcial, la apertura de instituciones educativas y el ofrecimiento de oportunidades de empleo a “talen-

¹²⁴ Susan Bayly, “Caste and ‘race’ in colonial ethnography of India”, en Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 167.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ Dutta, “‘Dying Hindus’: production of hindu communal common sense in early twentieth century Bengal”, *Economic and Political Weekly*, 19 de junio de 1993, p. 1306.

¹²⁷ Dirks, “The ethnographic State”, en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

¹²⁸ Dirks, “Castes of mind”.

tos” mermó la “integridad” de la casta.¹²⁹ Por otro lado, su intento de “no intervenir” ayudó a mantener el orden social privilegiado, con lo que se fortaleció la posición de grupos favorecidos, especialmente las castas superiores, que aprovecharon tanto la educación inglesa como los empleos.¹³⁰ Esto fue un colateral a la preeminencia que se confirió a los brahmanes en la primera etapa del gobierno de la Compañía, cuando se les consideraba “expertos” capaces de brindar conocimiento sobre las *sastras* (escrituras) y en consonancia con los esfuerzos de académicos orientalistas para descubrir la civilización y la tradición de la India mediante el estudio de textos clásicos.

La labor de los orientalistas del siglo XVIII de revivir la antigua civilización india mediante la búsqueda y el estudio de la tradición textual sánscrita (con frecuencia codificada por los académicos orientalistas en colaboración con expertos brahmanes) fortaleció la noción de una India “espiritual” en la que la vida social de sus miembros se determinaba estrictamente con normas religiosas. La casta adquirió cada vez más preponderancia como el sistema clave de la organización social hindú, y la base escritural supuesta de la casta alimentó la suposición británica de que la india era una sociedad “tradicional cuyas comunidades estaban marcadas por sus identidades religiosas primordiales”. Es sumamente interesante (y quizá no totalmente incidental) que haya sido durante los siglos XVII y XVIII, el periodo que coincidió aproximadamente con la extensión de las actividades de la Compañía de las Indias Orientales y su toma de poder gradual, cuando la “sociedad de castas” asumió forma en la India.¹³¹

Se ha señalado¹³² que la primera representación “occidental de la casta” aparece en los escritos de los portugueses, que empleaban el término casta [*caste*], derivado de la palabra portuguesa *casta*, para definir el complejo sistema *varna-jati* que encon-

¹²⁹ Ghurye, *op. cit.*

¹³⁰ Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, Hyderabad, Orient Longman, 2004, p. 344.

¹³¹ Bayly, *Indian Society and the Making of British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, capítulo 6.

¹³² Sheth, “Caste and the secularization process in India”, en Peter Ronald de Souza (ed.), *Contemporary India-transitions*, Nueva Delhi, Sage publications, 2000.

traron en el sur de la India en el siglo XVI. Duarte Barbosa escribió sobre una sociedad marcada por la jerarquía en la que varias castas se separaban entre sí por la endogamia, la ocupación y las restricciones alimentarias, en la que se aplicaban sanciones para procurar el cumplimiento de las normas y las costumbres y se aplicaba el principio de intocabilidad con base en la idea de la “contaminación”. El autor también notó la cercana asociación de las castas con la organización política. Esta descripción surgida de la observación de prácticas locales no se cuestionó ni se modificó en los siguientes 250 años.

Con el establecimiento y la consolidación de la Compañía de las Indias Orientales, académicos, administradores y evangelistas decidieron analizar rigurosamente la casta. Los debates sobre los efectos benéficos o mitigantes de la casta en la sociedad hindú surgieron en las discusiones de orientalistas y misioneros. La idea de contaminación, a la que Barbosa hace referencia en el contexto de la intocabilidad, se generalizó para el “sistema” entero y se le dio una base escritural. Se declaró que la casta era un sistema inflexible de organización jerárquica gobernado por el principio de la pureza y la impureza ritual. “Entonces la visión escritural (ideológica) de la casta *varna* se superpuso a la visión empírica de Barbosa.”¹³³ Los elementos no rituales y “no religiosos” de la casta se ignoraron o se dejaron de lado por completo en las descripciones de la misma.

Se sabe que los trabajos de los orientalistas y los misioneros fueron fuente de información para las investigaciones de los académico-administradores de finales del siglo XIX y principios del XX, mas con frecuencia se olvida que las teorizaciones sobre la sociedad india que formularan académicos alemanes como Weber y Marx se apoyaron en contenidos de orientalistas y administradores coloniales. Mientras que en *The Religion of India* Weber dibujaba firmemente los contornos de la sociedad india alrededor de la jerarquía religiosa de la casta, Marx encontró en las “inmutables comunidades aldeanas” gobernadas rígidamente por las normas de la casta, el mejor ejemplo del “intenso conservadurismo” de Oriente. Sin embargo, ambos académicos consideraron que los cambios introducidos por el

¹³³ *Ibidem*, p. 239.

Estado “moderno” en la India resultarían en un rompimiento gradual del orden social que la casta caracterizaba.

Cabe destacar que el análisis de Weber, aunque muy general e imperfecto en varios sentidos, proveyó las conceptualizaciones tempranas de la rajputización y la brahmanización/sanscritización.¹³⁴ Hablando de la expansión del “sistema social hindú” desde una pequeña región en el norte hacia el subcontinente entero en un periodo de 800 años, Weber se refirió a la hinduización “extensiva” e “intensiva” como el principal modo de esta propagación. La hinduización extensiva fue iniciada por gobernantes de una zona tribal cuando adoptaron e imitaron las costumbres hindúes, como el vegetarianismo, y terminó con la invitación hecha a los brahmanes, quienes ratificaron su reivindicación de la condición de kshatriya mediante la realización de la ceremonia del hilo sagrado. Esta “propaganda extensiva” fue acompañada por una “propaganda intensiva” regida por principios similares en áreas que ya se encontraban bajo el dominio hindú, y permitió la movilidad de miembros de los estratos inferiores, así como la transformación gradual de “pueblos huéspedes”, como los parias, en castas sucias.¹³⁵ En este análisis de la expansión del hinduismo, basado en el recuento hecho por H. H. Risley de la transformación de tribus en castas,¹³⁶ Weber otorgó autoridad especial al brahmán como intermediario vital. Estas visiones, sostenidas de diversas maneras entre los siglos XVIII y XX, un periodo que también atestiguó caracterizaciones definitivas del hinduismo, moldearon las políticas coloniales, mismas que a su vez perpetuaron estas percepciones.

La aceptación sin cuestionamientos de la superioridad religiosa del brahmán ocasionó que los administradores británicos malinterpretaran y devaluaran las ideas indígenas de soberanía y autoridad.¹³⁷ En el caso de los gobernantes hindúes y mogol, aunque con significados y contextos culturales distintos, la sobe-

¹³⁴ Kulke, “Max Weber’s contribution to the study of ‘hinduization’ in India and ‘indianization’ in Southeast Asia”, p. 250.

¹³⁵ Weber, *The Religion of India*, H. Gerth y D. Martindale (trads.), Nueva York, Free Press of Glencoe [1909], 1958, pp. 11-13.

¹³⁶ Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, Calcuta, Government Press, 1892.

¹³⁷ Raheja, “India: caste, kingship and dominance reconsidered”, p. 498.

ranía se definía en gran medida en términos de compartir honores encarnados en prácticas de otorgamiento y recepción de dones por parte del gobernado y sus subordinados. Al tiempo que los británicos interpretaban erróneamente los actos rituales de incorporación y lealtad de los mogoles, refrendados con el intercambio de dones, como transacciones puramente económicas o sobornos,¹³⁸ desaprobaban el elaborado sistema de compartir honores rituales y derechos a la tierra de los reyes hindúes por considerarlo una “extravagancia irresponsable” y “simples asuntos de tenencia y propiedad de la tierra y un mercado en tierra”.¹³⁹ Como resultado, “en ambos casos, una compleja lógica transaccional indígena, impregnada de nociones de soberanía ritualmente elaboradas, se reemplazó, en la conceptualización colonial, por una lógica puramente instrumental”.¹⁴⁰ Esta falta de comprensión y devaluación de los sentidos y los rituales de la realeza junto con la prolongada y pronunciada presencia del Estado colonial soberano y sus intentos por regular los asuntos de las instituciones religiosas para mantener la paz, la ley y el orden contribuyeron a la erosión de la autoridad del gobernante indígena e hicieron la corona “hueca”.¹⁴¹

La necesidad de saber más sobre las creencias, costumbres, normas y prácticas de la sociedad indígena creció con la consolidación del gobierno británico. La tarea de desarrollar un sistema administrativo “capaz de ejercer mayor control social” requirió un conocimiento definitivo de la composición de la sociedad súbdita y su sistema de creencias.¹⁴² Especialmente después de que la Corona Británica asumiera la responsabilidad directa del gobierno tras la Revuelta de 1857, el Estado se inte-

¹³⁸ Cohn, “Representing authority in Victorian India”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹³⁹ Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*.

¹⁴⁰ Raheja, “India: caste, kingship and dominance reconsidered”, *op. cit.*, p. 499.

¹⁴¹ Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*; Ishita Banerjee-Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India*.

¹⁴² Bandyopadhyay, “Caste in the perception of the Raj: a note on the evolution of colonial sociology of Bengal”, *Bengal Past and Present*, CIV, partes I-II, 198-199, 1985, p. 57.

resó más por las costumbres del país porque quería enfrentar “el polémico asunto de la reforma social de manera más prudente” y también tener mayor conocimiento sobre las divisiones internas de la sociedad india con el fin de identificar a los aliados y a los enemigos.¹⁴³ A pesar de sentirse desconcertados por sus complejidades, los administradores y etnógrafos británicos persistieron en sus esfuerzos por definir los mundos de vida de los colonizados, urgidos por la creencia de que el conocimiento de las “costumbres” y la “tradicición” en las que los indígenas estaban “encarcelados” les permitiría gobernarlos mejor mediante un poder colonial racional, científico y moderno.¹⁴⁴ Los investigadores iniciaron con un levantamiento sistemático de tenencia de la tierra y derechos a la misma y posteriormente clasificaron a la población por número y composición tomando a las comunidades religiosas como la base de tal enumeración, labor para la cual encontraron útiles los trabajos de académicos orientalistas y de misioneros. Se consideró que la casta y la religión eran las “claves sociológicas para el entendimiento del pueblo indio”,¹⁴⁵ y la casta constituyó el principal ejemplo del control que la costumbre ejercía sobre los indígenas.¹⁴⁶ Además, el “discurso de diferenciación”¹⁴⁷ que los orientalistas y los misioneros habían establecido gracias a esta identificación se reforzó en las encuestas etnográficas, aunque con diferentes motivaciones y con diversos fines y propósitos. Dado que este conocimiento se produjo “bajo la rúbrica, propia de la Ilustración, de la ciencia objetiva”, el orientalismo como cuerpo de conocimiento se definió “como un conjunto de afirmaciones objetivas sobre una realidad que existía y podía saberse independiente de cualquier voluntad subjetiva y colonizadora”.¹⁴⁸ Despojado

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ Raheja, “The erasure of everyday life in colonial ethnography”, en Diane P. Mines y Sarah Lamb (eds.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 199.

¹⁴⁵ Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁴⁶ Raheja, “The erasure of everyday life in colonial ethnography”, *op. cit.*, p. 201.

¹⁴⁷ Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, *op. cit.*, p. 284.

¹⁴⁸ Ludden, “Orientalist empiricism: transformations of colonial knowledge”, *op. cit.*, p. 252.

de sus amarras, el conocimiento orientalista llegó a servir a diversos propósitos políticos y a sustentarse gracias a diferentes círculos, incluyendo nacionalistas indios.

Los variados entendimientos y definiciones de la casta obtuvieron forma definitiva y “legitimidad oficial”¹⁴⁹ en los censos decenales sucesivos, descritos como “el ejercicio de tabulación maestro” de la sociedad colonial.¹⁵⁰ El discurso y las controversias relacionadas con los modelos de clasificación y enumeración a seguir en el censo ofrecen perspectivas valiosas sobre las diferentes ideas sobre el significado y el valor de la casta entre los funcionarios coloniales.¹⁵¹ La primera aplicación de la casta para la interpretación de datos sociales y demográficos se realizó a mediados del siglo XIX y se relacionó con intentos oficiales por erradicar el infanticidio femenino, que se creía una práctica común en el norte y el oeste de la India. Pronto se aplicaría la casta a nivel nacional para categorizar a la población de acuerdo con su ocupación y estructura social.¹⁵² Por tanto, incluso si el impulso inicial tras el censo era meramente una “encuesta estadística”,¹⁵³ se hicieron averiguaciones sobre la casta de la gente en un esfuerzo por distinguir a los hindúes “auténticos” de aquellos que se habían convertido debido a la influencia “brahmanizadora”. La clasificación en los censos de 1865, 1872 y 1881 se basó en la división cuádruple clásica del *varna*, que no correspondía a las relaciones existentes entre las castas ni servía para propósito administrativo útil alguno. Denzil Ibbetson encabezó el Censo de 1891 y para él siguió el criterio ocupacional, debido a que un análisis de las castas en el Punjab lo había convencido tanto de la futilidad de la clasificación *varna* como de considerar a la casta solamente como una

¹⁴⁹ Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, p. 344.

¹⁵⁰ Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India*, p. 244.

¹⁵¹ Pant, “The cognitive status of caste in colonial ethnography: a review of some literature on the North West provinces and Oudh”, *Indian Economic and Social History Review*, 24, 1987.

¹⁵² Bates, “Race, caste and tribe in Central India: the early origins of indian anthropology”, *Edinburgh Papers in South Asian Studies* 3, School of Social and Political Studies, Edimburgo, University of Edinburgh, 1995, p. 10.

¹⁵³ Samarendra, “Between number and knowledge: career of caste in colonial census”, en Ishita Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

institución religiosa.¹⁵⁴ Él consideró a las castas esencialmente como gremios, que en sus formas más tempranas eran tribus basadas en una descendencia común. Esta idea de las castas como gremios sociales de nuevo se basaba en el principio evolutivo materialista de Nesfield, en el que la “función” constituía el principal criterio para la clasificación de castas.¹⁵⁵ Ibbetson y Nesfield fueron astutos administradores que aplicaron de manera efectiva la inmensa experiencia que adquirieron en las provincias del noroeste, Awadh y el Punjab, en su comprensión de la casta como una institución social y su rechazo categórico de la división racial de la población india en aria y aborigen. A pesar de que posteriormente un grupo de antropólogos de Cambridge retomó estas ideas —James Hutton en los años cuarenta y cincuenta y Edmund Leach en los sesenta y setenta—,¹⁵⁶ el influjo hegemónico de la teoría de la raza las invalidó a finales del siglo XIX y principios del XX.

El funcionario más prominente e influyente que dio a la casta una base “científica” al relacionarla con la raza fue Herbert Hope Risley, quien inició su labor de levantamiento a finales de la década de 1870 como director adjunto de Estadística en el Censo de la India de W. W. Hunter. Risley se desempeñó como director del Censo Etnográfico de Bengala en 1885, comisionado de Censos en 1899, director de Etnografía para la India en 1901 y presidente del Royal Anthropological Institute en 1910. Influido por las teorías raciales imperantes y los métodos del médico estadounidense Samuel George Morton y el cirujano francés que se convirtió en antropólogo Paul Broca y su discípulo Paul Topinard, Risley adoptó la práctica de la ciencia de la antropometría “con ahínco”,¹⁵⁷ proclamando orgullosamente que el levantamiento etnográfico que se realizaba en Bengala a finales del siglo XIX fue el “primer intento” por aplicar a la et-

¹⁵⁴ Ibbetson, *Report on the Census of Punjab, 1881*, vol. 1, Calcuta, Government of India, 1883.

¹⁵⁵ Bates, “Race, caste and tribe in Central India: the early origins of indian anthropology”, pp. 11-12; Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, pp. 211-212.

¹⁵⁶ Bates, “Race, caste and tribe in Central India: the early origins of indian anthropology”, p. 12.

¹⁵⁷ Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 214.

nografía india los métodos de investigación sistemática sancionados por la autoridad de los antropólogos europeos.¹⁵⁸

La antropometría proporcionó a Risley una importante base *factual* para su confianza en el modelo *varna*. Él afirmó con claridad que la población dividida en castas en la India podía clasificarse en términos de raza como aria o aborígen, en un claro desafío a Nesfield.¹⁵⁹ La clasificación de castas y tribus de Risley se basaba en medidas craneanas de unas cuantas muestras, pero su clara idea de a dónde llevarían los resultados le permitió adaptar las poquísimas observaciones a una compleja tipología de tipos raciales.¹⁶⁰ Este método “pseudocientífico” ayudó a Risley a establecer lo que William Jones había sugerido pero no sustentó adecuadamente en la década de 1830: que había una diferencia racial entre los indios del norte y del sur y entre las castas superiores y las inferiores.¹⁶¹ Por tanto, la raza sirvió para reforzar el modelo de casta brahmánico-*varna* y le confirió una dirección definitiva.

La confianza de Risley en su conocimiento de la población súbdita, así como su fe en la inmutabilidad de la ideología de la casta, quedó de manifiesto en su decisión de determinar la posición social de las castas en la jerarquía junto con su enumeración en el Censo de 1901, lo que llevó a una frenética actividad por parte de los colonizados, quienes vieron en este esfuerzo un intento por congelar una jerarquía en *constante cambio*. Las primeras décadas del siglo xx estuvieron marcadas por la aparición de un gran número de asociaciones cásticas voluntarias y una “explosión” de escritos sobre la casta, gran parte de los cuales se ocupaban de las demandas de grupos específicos por un *status* más alto en el esquema oficial de clasificación *varna*. La avalancha de peticiones relacionadas con la clasificación en el censo provocó que el gobierno decidiera discontinuar la práctica. Pero la influencia de Risley sobrevivió por mucho a esta decisión. Las medidas fundamentadas en el criterio de la casta persistieron y ésta se convirtió en un “sitio legítimo para definir

¹⁵⁸ Risley, *The Peoples of India*, Londres, W. Thacker and co. [1908], 1915, p. 20.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 20-21.

¹⁶⁰ Bates, “Race, caste and tribe in Central India: the early origins of indian anthropometry”, p. 21.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 14.

las identidades sociales en un espacio público más institucionalizado y aparentemente secularizado”.¹⁶²

El que los detallados esquemas de clasificación colonial no fueran “meras especulaciones académicas” y tuvieran “importantes repercusiones económicas y políticas” es evidente en el hecho de que la categorización de las castas como “inferiores” con frecuencia las excluía de servicios, como en el ejército.¹⁶³ De hecho, en el ejército y los servicios administrativos, así como entre los gerentes de plantaciones y otros empleadores de mano de obra india, la casta, la religión y el lugar de origen se convirtieron en factores clave de las políticas de reclutamiento. La información sobre cada casta y sus características supuestamente distintivas, contenidas en múltiples manuales e instructivos oficiales, también dio forma a las comunidades de “razas marciales” y de castas y tribus criminales¹⁶⁴ y definió a las castas “inferiores/protegidas” como diferentes tanto de las castas “superiores” como de las castas y tribus “criminales”.¹⁶⁵ Por tanto, estas encuestas abrieron una clara brecha entre las castas superiores y las inferiores y dieron significado a la “religión como comunidad” al dibujar contornos y otorgar cualidades determinadas a categorías amorfas y separar a los hindúes de los musulmanes y, después, de los sikh.¹⁶⁶ Además de servir para propósitos “justificatorios” y “disciplinarios”, la lista numérica “disgregó” la enorme diversidad de castas, sectas, tribus y otros grupos del paisaje agrario, convirtiéndolas en un vasto paisaje “categórico” que después proveyó la base de políticas coloniales que permitieron al Estado colonial ejercer mayor poder sobre la población súbdita.¹⁶⁷

¹⁶² Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, p. 344.

¹⁶³ Carroll, “Colonial perceptions of indian society and the emergence of caste(s) associations”, *Journal of Asian Studies*, 37, 2, 1978.

¹⁶⁴ Sanjay Nigam, “Disciplining and policing the ‘criminals by birth’ part 1: the development of the disciplinary system, 1871-1900”, *Indian Economic and Social History Review*, 27, 1990; y “The Making of a colonial stereotype part 2: the criminal tribes and castes of northern India”, *Indian Economic and Social History Review*, 27, 1990.

¹⁶⁵ Awadhendra Sharan, “From caste to category: colonial knowledge practices the depressed/scheduled castes of Bihar”, *Indian Economic and Social History Review*, 40, 3, 2003.

¹⁶⁶ Bandyopadhyay, “Construction of social categories: the role of colonial census”, en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste and People*, Delhi, Manohar, 1992.

¹⁶⁷ Appadurai, “Number in the colonial imagination”, en Carol A. Breckenridge and Peter Van der Veer (eds.), *op. cit.*

Por tanto, si bien es cierto que los censos y otras medidas de la administración británica con frecuencia “continuaban” iniciativas indígenas,¹⁶⁸ “reacentuando” y “renovando” las identidades existentes en lugar de crear otras,¹⁶⁹ los motivos y criterios tras dichas operaciones eran diferentes en la India que en Inglaterra, lo que demuestra claramente que la cuantificación nunca es totalmente “inocente”.¹⁷⁰ La base de los censos en Gran Bretaña era territorial y ocupacional más que étnica o racial, y tendía a confinarse a investigaciones de los márgenes sociales, los pobres, los libertinos sexuales y los “delincuentes”, y no a la población súbdita “entera”, como en la India.¹⁷¹ Además, los descubrimientos de tales levantamientos basados en demarcaciones raciales y étnicas constituyeron la base de las políticas coloniales. Por tanto, la respuesta india a las categorías era mucho más que “un esfuerzo inútil por símbolos sociales”.¹⁷²

Había una correlación directa entre la enumeración de castas en el censo y el crecimiento de asociaciones basadas en la casta a finales del siglo XIX. Además del hecho de que varios grupos cásticos estimaron necesario unirse y negociar una clasificación más alta para evitar que se les discriminara, el inventario de las castas subrayó la enorme discrepancia entre los números y los privilegios al informar a diferentes sectores de la población india sobre su fuerza numérica. Esto indujo a algunos estados nobles en el sur, como Mysore y Kolhapur, a introducir en el empleo público reservaciones de casta para personas que no fueran brahmanes de nacimiento con el fin de compensar sus pérdidas anteriores. Las regiones del oeste y el sur de la India, donde la predominancia brahmánica excedía considerablemente su proporción numérica, fueron las primeras en observar el crecimiento de los movimientos no brahmánicos. Mientras

¹⁶⁸ Peabody, “Cents, sense, census: human inventories in late pre-colonial and early colonial India”.

¹⁶⁹ Dutta, “Dying hindus’: production of hindu communal common sense in early twentieth century Bengal”.

¹⁷⁰ Appadurai, “Number in the colonial imagination”.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 317-318.

¹⁷² Carroll, “Colonial perceptions of indian society and the emergence of caste(s) associations”, p. 223.

que en Maharashtra el movimiento se caracterizó por esfuerzos por unir a las castas sudra y atisudra (intocables) contra los brahmanes,¹⁷³ en el sur la cristalización se centró en una identidad dravidiana que resultó en una tendencia militante de “autorespeto”.¹⁷⁴

A finales del siglo XIX y principios del XX, si bien con historias y énfasis determinados, los *dalits* disidentes se unieron en su desafío de las nociones hindúes de jerarquía e intocabilidad y su intento por encontrar una solución política a la discapacidad social y religiosa. Con frecuencia inspirados en diferentes tendencias *bhakti* que defendían la igualdad social, las castas atrasadas de todo el país reclamaban reservaciones de casta en espacios educativos, empleos y legislaturas como el mínimo básico para mitigar la evidente desigualdad. Así, a pesar de que los movimientos no brahmánicos y de castas atrasadas tenían trayectorias divergentes, al movilizar a la gente en torno de la categoría amorfa de su *jati*¹⁷⁵ terminaron por concretar, a niveles conceptuales y prácticos, nociones de castas o grupos de castas que no eran homogéneos étnica ni culturalmente ni tenían realidad estructural en términos de actividad corporativa o influencia directa en el comportamiento de aquellos clasificados en la categoría.¹⁷⁶ Al aplicar “una precisión aparentemente científica” a la casta en toda la India, la etnografía colonial ayudó a transformar lo que había sido “identidades desdibujadas y más bien localizadas en nociones de comunidad definidas mucho más estrictamente y enumeradas con mayor precisión”.¹⁷⁷ Esto tuvo serias implicaciones para la lucha nacionalista que, a su vez, moldeó significativamente la sociedad en la India poscolonial.

Los intentos indígenas por borrar la desigualdad no sólo eran acordes al proyecto colonial de desarrollo mediante la ex-

¹⁷³ O'Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*.

¹⁷⁴ Irschick, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*.

¹⁷⁵ Carroll, “Colonial perceptions of indian society and the emergence of caste(s) associations”, p. 248.

¹⁷⁶ Cohn, “Notes on the history of the study of indian culture and society”.

¹⁷⁷ David Arnold, *Gandhi*, Edimburgo y Londres, Pearson Education Limited, 2001, p. 170.

pansión de la educación y la introducción de reformas institucionales, con lo que el Estado intentaba distinguir a sus amigos de sus enemigos, seleccionaba aliados y les daba un tratamiento especial para preservar las divisiones “naturales” en la sociedad colonizada. El hecho de que la administración tuviera plena conciencia de los beneficios que obtendría de una sociedad dividida, quedó de manifiesto en 1905 con el Plan para Dividir Bengala, que crearía una provincia con mayoría hindú y otra con mayoría musulmana, de manera que los hindúes bengalíes constituirían la minoría en ambas. El plan de partición final, que anuló a otros presentados por funcionarios civiles y tomó en cuenta la eficiencia administrativa, fue en gran medida creación de Risley.¹⁷⁸

La idea de dotar a una comunidad religiosa de derechos políticos encontró expresión en la disposición de un “electorado separado” para musulmanes en las reformas institucionales que el gobierno británico introdujo en 1909, y se mantuvo en la reforma de 1919, a pesar de una severa oposición de líderes del Congress Party, pues tenía el apoyo de importantes sectores entre las “clases inferiores”. La “discriminación protectora”, que figuraba constantemente en las políticas públicas del gobierno desde la década de 1920, obtuvo una base institucional en la concesión del derecho de electorado separado a los intocables, ahora llamados Castas Protegidas en la Concesión Comunal de 1932. Dicha Concesión, basada en la enumeración de las “clases atrasadas” puesta en vigor silenciosamente en la década de 1920, fue trascendente porque reveló las grietas de la lucha nacionalista encabezada por el Congreso. Gandhi vio en la Concesión un pernicioso intento por dividir a la sociedad hindú y comenzó un ayuno mortal con el fin de obtener su revocación. Esto obligó a B. R. Ambedkar, el líder de las Clases Oprimidas, a acordar un “pacto” según el cual se cancelaba el electorado separado a cambio de obtener sitios reservados en elecciones basadas en un electorado conjunto. Aunque el Pacto de Poona parecía hacer frente a la corriente hasta ese momento y el Con-

¹⁷⁸ Sarkar, *Modern India: 1885-1947*, Madras, Macmillan Publishing Company, 1983; Bose y Jalal, *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998; Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*.

greso logró mantener su posición como cuerpo representativo de toda la India hasta 1947, persistió el descontento de los *dalit* con el Congreso, especialmente por su manera de abordar la cuestión de la casta y la intocabilidad, causando serios conflictos en la India independiente.¹⁷⁹

Por tanto, aunque los indios participaron activamente en el ámbito de la política institucional formal desde finales del siglo XIX, el curso y la naturaleza de la lucha nacionalista se definió en gran medida por las reformas que introdujeron los británicos. Esto se debe a que, a nivel del discurso, el nacionalismo indio no era hegemónico, uniforme ni totalmente nuevo. Por un lado, se inspiraba en el conocimiento orientalista de diferenciar la India “espiritual” de su “Otro”: Europa y Gran Bretaña. Por otro lado, tenía mucha fe en que la modernización se otorgara a sí misma el papel histórico de convertir a la India en una nación moderna. Esta idea compuesta produjo consecuencias contradictorias. Aunque la influencia y la versátil interpretación del orientalismo como base autoritaria para la autodefinición de la India permitió a los distintos protagonistas del nacionalismo tener confianza en su conocimiento de que “la reproducción autónoma en una sociedad de castas prescritas por la religión” había permitido a la India aldeana sobrevivir desde la época antigua hasta la actualidad,¹⁸⁰ también los hizo recurrir a motivos y símbolos religiosos como elementos centrales de la nación unificada en construcción, lo que alienó a muchos en el proceso.

En particular, la renuencia del Congreso a lidiar con asuntos delicados para la sociedad hasta la década de 1920 y la validación pública que Gandhi hiciera del *varnashramadharma* (esquema cuádruple de *varna*) hasta la década de 1940 como el sistema económico no competitivo ideal para la división social, a pesar de sus esfuerzos por erradicar la intocabilidad, ocasionaron profundas escisiones entre el Congreso y miembros de las castas inferiores y los intocables. El énfasis que Gandhi dio a

¹⁷⁹ Zelliott, “Gandhi and Ambedkar: A study in leadership”, en J. Michael Mahar (ed.), *The Untouchables in Contemporary India*, Tucson, University of Arizona Press, 1972, pp. 69-95; Aloysius, *Nationalism without a Nation in India*, Delhi, Oxford University Press, 1998; Mani, *Debrahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*, Delhi, Manohar, 2005.

¹⁸⁰ Ludden, *op. cit.*, p. 269.

la cohesión socioeconómica fue de la mano con su negación de la jerarquía en el sistema *varna*; él creía que la intocabilidad era un pecado, una corrupción del sistema de casta que los hindúes de casta debían erradicar mediante la penitencia y el reconocimiento de la dignidad de las profesiones asignadas a los intocables y su derecho de entrar a los templos. Para Gandhi, la sociedad hindú, refinada y restaurada a su orden prístino, constituía un todo armonioso libre de conflictos.¹⁸¹ Esto era un agudo contraste con el punto de vista de líderes como Ambedkar, que veía al individuo como la base de una sociedad igualitaria y quería una solución política para la desigualdad mediante el acceso a la educación, el empleo y la representación política ofrecidas por el Estado colonial.¹⁸² Es significativo que la visión de Ambedkar del individuo como cimiento de una sociedad igualitaria y su creencia de que la educación y el empleo finalmente eliminarían la jerarquía representada por las castas fueran notablemente cercanas a los conceptos de Nehru. No obstante, el intento de Ambedkar por buscar una solución política al problema de la casta no coincidía con las ideas de Nehru, quien al igual que Gandhi creía que la casta era un asunto “interno” del hinduismo y debía mantenerse separada del ámbito político. Esto significaba que Gandhi, Nehru y el Congreso en general censuraran la alianza “profana” de intocables y musulmanes por estimarla divisiva y antinacional. Estas tensiones, que constituyeron las primeras etapas de la construcción de la nación, han marcado la política democrática en la India independiente, como se indica en la sección anterior. Debe subrayarse que la idea de casta era “hindú”, y que se consolidó gracias a estos desacuerdos y fricciones.

Dado el duradero efecto de los modos de gobierno colonial y las aprehensiones indias del mismo, quizá no sea difícil comprender por qué el impacto del censo y de otras medidas de clasificación que empleaba el Estado colonial ha atraído mucha atención de académicos y generado numerosos debates.¹⁸³ Aun-

¹⁸¹ Jafferlot, *Analysing and Fighting Caste: Dr. Ambedkar and Untouchability*, Delhi, Permanent Black, 2005, p. 63.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Barrier (ed.), *Census in British India: New Perspectives*, Delhi, Manohar, 1981; Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*; Bandyopadhyay, “Caste in the

que estas operaciones en un inicio se basaron en enumeraciones anteriores realizadas por regímenes locales precoloniales, el Estado colonial dejó su huella permanente al transformar un amplio rango de datos variables sobre el pueblo indio en registros uniformes y claros. En consecuencia, el gobierno colonial ordenaba, suprimía y reinterpretaba las respuestas inconsistentes y contradictorias de la población indígena a preguntas sobre la religión y la casta, lo que hizo que ésta adquiriera nuevas connotaciones bajo el régimen colonial y se convirtiera en el único término importante capaz de “expresar, organizar y sobre todo ‘sistematizar’ las diversas formas de identidad social de la India”.¹⁸⁴ “El énfasis colonial en la casta como el constituyente ‘natural’ de la sociedad india alentó o engatusó a los indios para trabajar dentro de los parámetros de casta designados y buscar usarla como un vehículo para el cambio social o la representación política”.¹⁸⁵

El conocimiento que surgió durante el colonialismo no sólo ha favorecido que el Estado colonial aplique políticas y medidas, sino que algunos grupos determinados se han inspirado y han trabajado con él de manera discreta. Aparte del hecho de que trabajos e ideas posteriores sobre la sociedad india se han enmarcado en este conocimiento, el archivo colonial mantiene su importancia como depositario de información empleada e interpretada por académicos y políticos en la India para formular los términos del discurso sobre política y sociedad. Por tanto, no es inexplicable que la constitución de la India secular y democrática haya mantenido los Derechos Personales concedidos a comunidades religiosas y transformado la controversial Concesión Comunal en la “discriminación compensatoria”, positiva.

perception of the Raj: a note on the evolution of colonial sociology of Bengal”; Bandyopadhyay, “Construction of social categories: the role of Colonial Census”; Pant, “The cognitive status of caste in colonial ethnography: a review of some literature on the North West Provinces and Oudh”; Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*; Dirks, “Castes of mind”; Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*; Appadurai, “Number in the colonial imagination”; Samarendra, “Between number and knowledge: career of caste in Colonial Census”; A. Pandian, “Securing the rural citizen: the Anti Kallar Movement of 1896”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, núm. 1, 2005.

¹⁸⁴ Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, p. 5.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 171.

La creación de la política de “reservación” reflejaba claramente la creencia, perpetuada en el dominio colonial, de que la “discapacidad” pertenecía sólo al mundo “hindú” monolítico. Aunque esto “era una imagen cruda e irreal tanto de la casta como de la filiación religiosa o ‘comunal’”, su cruda simplicidad ha demostrado ser muy duradera en los años posteriores a la independencia.¹⁸⁶ La huella indeleble del Estado colonial también se manifiesta en la prolongada percepción de la casta como una institución enraizada en la religión y el ritual. Debido a esto, notables sociólogos de la India contemporánea afirman la “novedad” de las identidades de casta actuales debido a que estas identidades no se sustentan en los pronunciamientos de *Dharmasastras* ni creen en la jerarquía ritual. Incluso en la ingeniosa crítica ideológica que Partha Chatterjee hace de Dumont, se observan rastros de pensamiento influido por la división de lo religioso y lo secular (*dharmā* y *artha*). Con frecuencia se olvida el hecho de que la casta funciona y siempre ha funcionado en diversas coordenadas, de las cuales sólo una es la religión. Ahora que las protestas de las castas inferiores y los *dalit* han cuestionado seriamente estas nociones que largamente se tuvieron por ciertas, quizá sea tiempo, como argumenta Conlon en un ensayo reciente, de dejar de “empeñarse reactivamente en el poderoso papel del ‘proyecto colonial’” y otorgar mayor capacidad de acción y autonomía a los indios en su propia historia.¹⁸⁷

Para concluir, es especialmente importante comprender la naturaleza histórica y contingente de la casta. El “sistema de castas” nunca ha sido muy “sistemático” en el sentido de que la identidad cástica no se da por sentado y las categorías de casta no representan una “masa de gente no diferenciada” que actúa de manera uniforme.¹⁸⁸ De hecho, la percepción y las aplicaciones de las nociones de casta desempeñan funciones significati-

¹⁸⁶ Susan Bayly, “Caste and ‘race’ in colonial ethnography of India”.

¹⁸⁷ Conlon, “Speaking of caste? Colonial and indigenous interpretations of caste and community in nineteenth century Bombay”, en Ishita Banerjee-Dube y Saurabh Dube (eds.), *Ancient to Modern: Religion, Power, Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press (en prensa).

¹⁸⁸ Bandyopadhyay, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, p. 3.

vas en las construcciones y las expresiones de la identidad cástica.¹⁸⁹ Por tanto, no es de sorprender que los pormenorizados recuentos de los historiadores hayan provisto algunas de “las críticas más reveladoras de la representación etnográfica que Dumont hizo del sistema de castas”¹⁹⁰ y planteado algunas de las críticas más sensibles y razonadas de la sanscritización.¹⁹¹ Ahora es momento de prestar atención a dichos trabajos y a las nítidas articulaciones de la casta en la práctica, lo que permitirá entenderla como una institución maleable en un proceso de constante negociación y adaptación lograda por las diversas demandas y despliegues de nociones de casta e identidad cástica, articulaciones que ilustran la mezcla de coordenadas socioculturales y religioso-políticas de la casta. Tal conciencia no sólo contribuirá a una mejor comprensión del desconcertante fenómeno que es la casta, sino que también nos conminará a reflexionar sobre los problemas que causa la proyección de categorías de pensamiento nítidas en mundos sociales difusos y a abrir nuevos modos de abordar las articulaciones conjuntas de la religión y la política en la vida cotidiana. ❖

Dirección institucional del autor
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
C. P. 10740
México, D. F.

¹⁸⁹ Sarkar, “Identities and histories: some lower caste narratives from early twentieth century Bengal”, en Sumit Sarkar, *Beyond Nationalist Frames: Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*, Delhi, Permanent Black, 2002.

¹⁹⁰ Fuller (ed.), *Caste Today*, p. 5.

¹⁹¹ Hardiman, *Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 157-163; Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community*, p. 128.

Bibliografía

- ALOYSIUS, G., *Nationalism without a Nation in India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.
- APPADURAI, Arjun, "Is homo hierarchicus?", *American Ethnologist*, 13, 4, 1986, pp. 745-761.
- , "Putting hierarchy in its place", *Cultural Anthropology*, 3, 1, 1988, pp. 36-49.
- , "Number in the colonial imagination", en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 314-340. [Primera edición de The University of Pennsylvania Press, 1993.]
- ARNOLD, David, *Gandhi*, Edimburgo y Londres, Pearson Education Limited, 2001.
- BANDYOPADHYAY, Sekhar, "Caste in the perception of the Raj: a note on the evolution of colonial sociology of Bengal", *Bengal Past and Present*, CIV, partes I-II, 198-199, 1985, pp. 56-80.
- , "Construction of social categories: the role of Colonial Census", en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste and People*, Delhi, Manohar, 1992, pp. 26-36.
- , *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon Press, 1997.
- , *From Plassey to Partition: A History of Modern India*, Hyderabad, Orient Longman, 2004.
- BANERJEE-DUBE, Ishita, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Studies, 2001.
- BARNABAS, A. P., "Sanskritization", *Economic Weekly*, 13, 15, 1961, pp. 612-614.
- BARNETT, S. A., "Identity, choice and caste ideology in contemporary South India", en K. David (ed.), *The New Wind*, La Haya, Mouton Publishers, 1977.
- BARRIER, Gerald N. (ed.), *Census in British India: New Perspectives*, Delhi, Manohar, 1981.
- BATES, Crispin, "Race, caste and tribe in Central India: the early origins of indian anthropometry", *Edinburgh Papers in South Asian Studies* 3, School of Social and Political Studies, Edimburgo, University of Edinburgh, 1995, versión abreviada en Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1997, pp. 219-259.
- BAYLY, C. A., *Indian Society and the Making of British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- , *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Com-*

- munication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BAYLY, Susan, "Caste and 'race' in colonial ethnography of India", en Peter Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 165-218.
- , *Caste, Society and Politics in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- BEIDELMAN, Thomas O., *A Comparative Analysis of the Jajmani System. Monographs for the Association of Asian Studies 8*, Ann Arbor, Michigan, Association for Asian Studies, 1959.
- BÉTEILLE, André, *The Idea of Inequality and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- , *The Backward Classes in Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.
- , *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- , *Equality and Universality: Essays in Social and Political Theory*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- BOSE, Sugata y Ayesha Jalal, *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.
- BOUGLÉ, C., "The essence and reality of the caste system", en Dipankar Gupta (ed.), *Social Stratification*, Nueva Delhi, Oxford University Press [1991], 1996, pp. 64-73.
- BURGHART, Richard, "Ethnographies and their local counterparts in India", en Richard Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writings*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 1990, pp. 260-278.
- CARROLL, Lucy, "Colonial perceptions of indian society and the emergence of caste(s) associations", *Journal of Asian Studies*, 37, 2, 1978, pp. 233-250.
- CHAKRAVARTI, Uma, *Gendering Caste: Through a Feminist Lens*, Calcuta, Stree, 2003.
- CHATTERJEE, Partha, "Caste and subaltern consciousness", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 169-209.
- CHATTOPADHYAYA, Brajadulal, "Origin of the Rajputs: the political, economic and social processes in early medieval Rajasthan", en B. D. Chattopadhyaya, *The Making of Early Medieval India*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 57-88. (Publicado por primera vez en *Indian Historical Review*, 1976.)
- COHN, Bernard S., "Notes on the history of the study of indian culture and society", en M. Singer y B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968, pp. 3-28.

- , “Representing authority in Victorian India”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 165-209. (Incluido en Saurabh Dube, *Postcolonial Passages: Contemporary History Writing on India*, Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 47-69.)
- , *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- CONLON, Frank F., *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmins, 1700-1935*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- , “Speaking of caste? Colonial and indigenous interpretations of caste and community in nineteenth century Bombay”, en Ishita Banerjee-Dube y Saurabh Dube (eds.), *Ancient to Modern: Religion, Power, Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press (próxima aparición).
- DANIEL, Valentine E., *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- DAS, Veena, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi, Oxford University Press, 1977.
- DIRKS, Nicholas B., *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- , “The original caste: power, history and hierarchy in South Asia”, *Contributions to Indian Sociology* (n. s.) 23, 1, 1989, pp. 59-101.
- , “The invention of caste: civil society in colonial India”, *Social Analysis*, 25, 1989, pp. 42-52.
- , “Castes of mind”, *Representations*, invierno de 1992, pp. 56-78.
- , “Colonial histories and native informants: biography of an archive”, en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 279-313.
- , “Recasting tamil society: the politics of caste and race in contemporary southern India”, en C. J. Fuller (ed.), *Caste Today*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 263-295.
- , *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- , “The ethnographic State”, en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 70-88.
- DUBE, Leela, “Caste and women”, en M. N. Srinivas (ed.), *Caste in its Twentieth Century Avatar*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1996, pp. 28-68.
- DUBE, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among*

- a *Central Indian Community*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- , “Introduction: terms that bind: colony, nation, modernity”, en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.
- DUBE, S. C., *Indian Society*, India, National Book Trust, 1990.
- DUMONT, Louis, “A. M. Hocart on caste-religion and power”, *Contributions to Indian Sociology*, 2, 1958, pp. 45-63.
- , *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, La Haya, Mouton, 1970.
- DUMONT, Louis y David Pocock, “For a sociology of India” y “Village studies”, *Contributions to Indian Sociology*, 1, 1957, pp. 7-22 y 23-41.
- DUTTA, P. K., “Dying hindus’: production of hindu communal common sense in early twentieth century Bengal”, *Economic and Political Weekly*, 19 de junio, 1993, pp. 1305-1319.
- EATON, Richard M., “(Re)imag(in)ing otherness: a postmortem for the postmodern in India”, en R. M. Eaton, *Essays on Islam and Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 133-155.
- FULLER, C. J. (ed.), *Castle Today*, Delhi, Oxford University Press, 1996.
- , *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- GALANTER, Marc, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- , *Law and Society in Modern India*, Delhi, Oxford University Press [1989], 1992.
- GEETHA, V. y S. V. Rajadurai (eds.), *Towards a Non-Brahman Millennium: From Iyotbee Thass to Periyar*, Calcuta, Samya, 1998.
- GHURYE, G. S., *Caste, Class and Occupation*, Bombay, Popular Book Depot [1931], 1961.
- GOKHALE, Jayashree, *From Concessions to Confrontation: The Politics of and Indian Untouchable Community*, Bombay, Popular Prakashan, 1993.
- GONDA, J., *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, E. J. Brill, 1969.
- GOULD, Harold A., “The hindu Jajmani system: a case of economic particularism”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 16, 434, 1958.
- , *The Hindu Caste System: The Sacralization of a Social Order*, Nueva Delhi, Chanakya publications, 1963.
- GUPTA, Dipankar, “Continuous hierarchies and discrete castes”, *Economic and Political Weekly*, 19, 24, nov.-dic. 1984, pp. 1955-1958, 2003-2005, 1049-1053.

- , *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press [1991], 1996.
- , “Introduction: The certitudes of caste: when identity triumphs hierarchy”, en Dipankar Gupta (ed.), *Caste in Question*, Nueva Delhi, Sage Publications, 2004, pp. ix-xxi.
- GURU, Gopal, “Dalit women talk differently”, *Economic and Political Weekly*, 14 de octubre, 1995, pp. 2548-2550. (Incluido en Anupama Rao, *Caste and Gender*, Nueva Delhi, Kali for Women, 2003, pp. 80-85.)
- HARDIMAN, David, *Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- HEESTERMAN, J. C., *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- HOCART, A. M., *Caste: A Comparative Study*, Londres, Methuen, 1950.
- IBBETSON, D. C. J., *Report on the Census of Punjab, 1881*, vol. 1, Calcuta, Government of India, 1883.
- INDEN, Ronald, “Orientalist constructions of India”, *Modern Asian Studies*, 20, 1, 1986, pp. 1-46.
- , *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- IRSCHICK, E. F., *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- JAFFRELOT, Christophe, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Delhi, Permanent Black, 2002.
- , *Analysing and Fighting Caste: Dr. Ambedkar and Untouchability*, Delhi, Permanent Black, 2005.
- JHA, Hetukar, “Decline of village and the rise of negative ethnicity in inter-caste relation”, en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste and People*, Nueva Delhi, Manohar, 1992, pp. 84-94.
- KARVE, Irawati, *Hindu Society: An Interpretation*, Pune, Deccan College, 1961.
- KLAAS, Morton, “Varna and Jati”, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15 (ed. Mircea Eliade), Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 188-189.
- KOTHARI, Rajni, *Caste and Politics in India*, Delhi, Orient Longman, 1970.
- , “Caste and politics: the great secular upsurge”, *The Times of India*, 28 de septiembre, 1990.
- , “The rise of dalits and the renewed debate on caste”, *Economic and Political Weekly*, 22, 26, 25 de junio, 1994, pp. 1589-1594.
- KULKE, Hermann, “Kshatriyaization and social change: a study in orissa setting”, en S. D. Pillai (ed.), *Aspects of Changing India:*

- Essays in Honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, Popular Prakashan, 1976, pp. 398-409.
- , “Ksetra and Ksatra: the cult of Jagannatha of Puri and the ‘Royal Letters’ of the Rajas of Khurda”, en Hans Bakker (ed.), *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningen, Egbert Forsten, 1992, pp. 131-142.
- , “Max Weber’s contribution to the study of ‘hinduization’ in India and ‘indianization’ in Southeast Asia”, en Hermann Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar, 1993, pp. 240-261.
- KUMAR, Dharma, “Indian secularism: a note”, *Modern Asian Studies*, 28, 1, 1994, pp. 223-224.
- LORENZEN, David N., *Who Invented Hinduism? Writings on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.
- LUDDEN, David, “Orientalist empiricism: transformations of colonial knowledge”, en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 250-278.
- MADAN, T. N., “Dumont on the nature of caste in India”, en D. Gupta (ed.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 74-83.
- , “Louis Dumont and the study of society in India”, en R. S. Khare (ed.), *Caste, Hierarchy, and Individualism: Indian Critiques of Louis Dumont’s Contributions*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 40-58.
- MALHOTRA, Anshu, *Gender, Caste and Religious Identities: Restructuring Class in Colonial Punjab*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- MANI, Braj Ranjan, *Debrahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*, Delhi, Manohar, 2005.
- MARRIOTT, McKim, “Little communities in indigenous civilization”, en McKim Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
- MARRIOTT, McKim y Ronald Inden, “Toward an ethnosociology of South Asian caste systems”, en David Kenneth (ed.), *The New Wind*, La Haya, Mouton Publishers, 1977, pp. 227-238.
- MASSEY, James, *Religion as a Source of Bondage or Liberation with Special Reference to Christians*, Delhi, Manohar, 1999.
- MARX, Karl, “The British Rule in India”, en Karl Marx y Friedrich Engels (eds.), *On Colonialism*, Moscú, Progress, 1968.
- MAYARAM, Shail, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

- MENDELSON, Olover y Marika Viczianyed, *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- MENON, Dilip, *The Blindness of Insight: Essays on Caste in Modern India*, Pondicherry, Navayana Publishing, 2006.
- MINES, Diane P. y Sarah Lamb (eds.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- MOFFAT, Michael, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- NEELSEN, John P. (ed.), *Social Inequality and Political Structures*, Delhi, Manohar, 1983.
- NESFIELD, J. C., *Brief View of the Caste System of the N. W. P. and Oudh*, Allahabad, 1885.
- NIGAM, Aditya, *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006.
- NIGAM, Sanjay, "Disciplining and policing the 'criminals by birth' part 1: the development of the disciplinary system, 1871-1900", *Indian Economic and Social History Review*, 27, 1990, pp. 131-162; y "The making of a colonial stereotype part 2: the criminal tribes and castes of northern India", *Indian Economic and Social History Review*, 27, 1990, pp. 257-287.
- O'HANLON, Rosalind, *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- OMVEDT, Gail, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahman Movement in Western India*, Bombay, Scientific Socialist Education Trust, 1976.
- , *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1994.
- OSTOR, A., L. Fruzetti y S. A. Barnett (eds.), *Concepts of Person, Kingship, Caste and Marriage in India*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- PANDIAN, A., "Securing the rural citizen: the anti Kallar movement of 1896", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, núm. 1, 2005, pp. 1-39.
- PANDIAN, M. S. S., *One Step Outside Modernity: Caste, Identity Politics and Public Sphere*, Ámsterdam-Senegal, Sefhis-Codersia, 2002.
- PANT, Rashmi, "The cognitive status of caste in colonial ethnography: a review of some literature on the north west provinces and Oudh", *Indian Economic and Social History Review*, 24, 1987, pp. 145-162.

- PARRY, Jonathan, *Caste and Kingship in Kangra*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- , “Ghosts, greed and sin: the occupational identity of Benares funeral priests”, *Man* (n. s.), 15, 1980, pp. 88-111.
- PEABODY, Norbert, “Cents, sense, census: human inventories in late pre-colonial and early colonial India”, *Comparative Studies in Society and History*, 45, 4, 2001, pp. 819-850.
- QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- RADHAKRISHNAN, P., “Communal representation in Tamil Nadu, 1850-1916: the pre-non-Brahmin movement phase”, *Economic and Political Weekly*, 31, julio, 1993, pp. 1585-1597.
- RAHEJA, Gloria Goodwin, “India: caste, kingship and dominance re-considered”, *Annual Review of Anthropology*, 17, 1988, pp. 488-522.
- , “Caste system”, en P. N. Stearns (ed.), *Encyclopedia of Social History*, Nueva York y Londres, Garland Publishing Inc., 1994, pp. 94-96.
- , “The erasure of everyday life in colonial ethnography”, en Diane P. Mines y Sarah Lamb (eds.), *Everyday Life in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- RAO, Anupama, “Introduction: caste, gender and indian feminism”, en Anupama Rao (ed.), *Caste and Gender*, Nueva Delhi, Kali for Women, 2003, pp. 1-47.
- REDFIELD, Robert, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- RISLEY, H. H., *Tribes and Castes of Bengal*, Calcuta, Government Press, 1892.
- , *Census of India, 1901, vol. 1: India, Part 1: The Report*, Calcuta, Bengal Secretariat Press, 1903.
- , *The Peoples of India*, Londres, W. Thacker and Co., 1908.
- ROCHER, Rosane, “British orientalism in the eighteenth century: the dialectics of knowledge and government”, en Carol A. Breckenridge y Peter Van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 215-249.
- RUDOLPH, Lloyd I. y Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- SAID, Edward W., *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- SAMARENDRA, Padmanabh, “Between number and knowledge: career of caste in colonial census”, en Ishita Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

- SARKAR, Sumit, *Modern India: 1885-1947*, Madras, Macmillan Publishing Company, 1983.
- , “Identities and histories: some lower caste narratives from early twentieth century Bengal”, en Sumit Sarkar, *Beyond Nationalist Frames: Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 38-80.
- SEARLE-CHATTERJEE, Mary y Ursula Sharma, “Introduction”, en Mary Searle-Chatterjee y Ursula Sharma (eds.), *Contextualizing Caste: Post Dumontian Approaches*, Jaipur, Rawat Publications, 2003, pp. 1-24.
- SHAH, A. M. y R. G. Shroff, “The Vahivanca Barots of Gujarat: a caste of genealogists and mythographers” (prólogo de M. N. Srinivas), en Milton Singer (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959, pp. 40-72.
- SHARAN, Awadhendra, “From caste to category: colonial knowledge practices the depressed/scheduled castes of Bihar”, *Indian Economic and Social History Review*, 40, 3, 2003, pp. 279-310.
- SHETH, D. L., “Caste and the secularization process in India”, en Peter Ronald de Souza (ed.), *Contemporary India-transitions*, Nueva Delhi, Sage publications, 2000, pp. 237-263.
- SINGH, K. S., “Ethnography, caste and ethnicity in India”, en K. S. Singh (ed.), *Ethnicity, Caste and People*, Delhi, Manohar, 1992, pp. 13-25.
- SINHA, Surajit, “State formation and Rajput myth in tribal Central India”, *Man in India*, 42, 1962, pp. 35-80.
- SRINIVAS, M. N., *Society and Change among the Coorgs of South India*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- , “The social structure of a Mysore village”, en M. N. Srinivas (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955.
- , “A note on sanskritization and westernization”, *Far Eastern Quarterly*, 15, 4, 1956.
- , *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publishing House, 1962.
- , *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- , *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- SRINIVAS, M. N., G. Shah y A. M. Baviskar, “Kothari's illusion of a secular upsurge”, *The Times of India*, 17 de octubre, 1990.
- TRAUTMANN, Thomas R., *Dravidian Kingship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

- , “Constructing the racial theory of Indian civilization”, en Johannes Bronkhorst y Madhav M. Deshpande (eds.), *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 1999.
- UNNITHAN-KUMAR, Maya, *Identity, Gender and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*, Providence, Berghahn Books, 1997.
- UPADHAYAY, Prakash Chandra, “The politics of Indian secularism”, *Modern Asian Studies*, 26, 4, 1992, pp. 815-853.
- VANAİK, Achin, *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization*, Londres y Nueva York, Verso, 1997.
- VAN DER VEER, Peter, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.
- VARSHNEY, Ashutosh, “Is India becoming more democratic?”, *The Journal of Asian Studies*, 59, 1, 2000, pp. 3-25.
- WAGONER, Philip A., “Precolonial intellectuals and the production of colonial knowledge”, *Comparative Studies in Society and History*, 47, 3, 2003, pp. 783-814.
- WEBER, Max, *The Religion of India*, en H. Gerth y D. Martindale (trads.), Nueva York, Free Press of Glencoe [1909], 1958.
- ZELLIOT, Eleanor, “Gandhi and Ambedkar: A study in leadership”, en J. Michael Mahar (ed.), *The Untouchables in Contemporary India*, Tucson, University of Arizona Press, 1972.
- , *From Untouchable to Dalit*, Delhi, Manohar [1992], 2005.
- ZINKIN, Taya, *Caste Today*, Londres, Oxford University Press, 1958.

