



**EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.  
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**

EXPERIENCIAS DE VIOLENCIA Y SUS NARRATIVAS.  
ESTADO-NACIÓN Y COMUNIDAD EN INDIA, 1980-2008

Tesis presentada por  
MARÍA FERNANDA VÁZQUEZ VELA

Para optar por el grado de  
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA  
ESPECIALIDAD SUR DE ASIA

Director de tesis  
DRA. ISHITA BANERJEE

MÉXICO, D.F. a 19 de octubre de 2010

## AGRADECIMIENTOS

Siempre la conclusión de un trabajo de investigación representa un proceso largo y complicado, que sería imposible concretar sin el apoyo y la participación de personas e instituciones. Para que este trabajo fuera posible debo mi más profundo y sincero agradecimiento en primer lugar a El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África, que a lo largo de estos últimos seis años se convirtieron en mi segunda casa. Aquí se me brindó la posibilidad de tener una formación académica en la cual desarrollar mis inquietudes intelectuales y crecer como estudiante y persona. Agradezco a mis profesores sus enseñanzas y críticas, así como su esfuerzo y dedicación, los cuales de alguna manera también se verán reflejados en esta tesis.

Mis estudios en el programa doctoral y la realización de la estancia de investigación en India durante 2008, no hubieran sido posible sin la beca que me otorgó el Comité del Programa *The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund* (Sylff), en México. Principalmente muchas gracias a la Profa. Flora Botton y al Dr. Jean Francois Prud'homme, quienes no sólo me otorgaron esta beca y parte del fondo del Programa de Movilidad para la estancia de investigación, sino también alentaron y apoyaron las iniciativas que salieron desde la Asociación de estudiantes Sylff-Colmex, a la cual pertenezco.

La estancia de investigación en India pudo llevarse a cabo gracias al apoyo y a la ayuda del Dr. Prud'homme, el Dr. Benjamín Preciado, el Dr. Luis Mesa, la Dra. Ishita Banerjee, y la Directora de Asuntos Escolares Laura Valverde desde México; así como el apoyo de Ellen Mashiko del Programa Sylff (*Tokyo Foundation*) y su equipo de trabajo en Japón; y a las autoridades que facilitaron la aceptación de mi afiliación académica en la *Jawaharlal Nehru University* en Nueva Delhi. En particular quisiera hacer un reconocimiento especial por todo el apoyo y la asesoría que el Dr. Surinder Jodhka del *Centre for the Study of Social Systems, School of Social Sciences*, de la *Jawaharlal Nehru University*, me proporcionó durante los meses de mi investigación en India.

Entre las instituciones que facilitaron mi trabajo tanto en Nueva Delhi como en el Panjab quiero mencionar y agradecer a la Embajada de México en India y al Embajador Rogelio Granguillhome; al *National Institute of Punjab Studies* porque tanto su director como el encargado de la biblioteca el Sr. Anand, se esforzaron por encontrar los materiales que yo necesitaba, resolver todas mis dudas y acompañarme con enriquecedoras charlas; a la biblioteca

del Khalsa College; al *Nehru Museum and Library*; al personal de los archivos del *Delhi Sikh Gurdwara Management Committee*; a los encargados de la biblioteca de la *Panjab University* en Chandigarh; al personal de la *Bhai Khan Singh Nabha Library, Punjabi University* en Patiala; los *Punjab State Archives*; al personal de la biblioteca de la *Guru Nanak Dev University* en Amritsar, en especial al Dr. Balwant Singh Dhillon por sus comentarios y consejos; y finalmente a la *Sikh Reference Library* del Templo Dorado en Amritsar, única biblioteca en el mundo en la que me ofrecieron *chai* y agua a lo largo de las horas de trabajo, y su personal compartió en varias ocasiones su comida conmigo.

Quiero agradecer especialmente a mi directora de tesis la Dra. Ishita Banerjee por todo el apoyo, la ayuda y la asesoría que me ha dado a lo largo de estos años, pero en particular estos últimos meses en los cuales dejó su trabajo y pasó junto conmigo noches en vela para revisar y comentar minuciosamente esta tesis. Valoro mucho la confianza que depositó en mí desde la maestría y la apuesta que hizo al apoyar mi candidatura al programa doctoral. Ella junto con el Dr. Saurabh Dube, abrieron y alentaron las interrogantes que me llevaron a realizar este trabajo. Mi agradecimiento también al Dr. Richard Kraince por facilitar las extensiones de mi beca y por brindarme todo su apoyo y comprensión.

Agradezco la lectura y los comentarios generosos del Dr. Harjot Oberoi, del Dr. David Lorenzen, del Dr. Saurabh Dube y del Dr. Mario Rufer, los cuales me ayudaron a darle aún más sentido a mis argumentos. Sus valiosas críticas me han conducido a encontrar nuevas reflexiones para el futuro.

Estoy en deuda con quien me abrió las puertas en el Panjab y en Delhi, mi hermano Manpreet Singh. Sin su apoyo y protección hubiera sido muy difícil realizar las entrevistas que logramos. Él junto con su familia, me alojaron en su casa y en su corazón, y fueron las personas que hicieron posible mi estancia en India. También agradezco profundamente toda la ayuda desinteresada que recibí de mi querido amigo Arjan Singh en México. Me dedicó horas enteras en medio de los deliciosos olores de su restaurante, para escuchar cada una de mis entrevistas en panjabi e interpretarlas. Compartimos nudos en la garganta, discusiones enriquecedoras y siempre me dejó con muchas enseñanzas para mi trabajo y para la vida.

Mis queridos amigos el Dr. Varun Sahni y su esposa Sylvia Arriaga siempre fueron un apoyo en los dos viajes que he realizado a India. También la Asociación de Estudiantes Sylff en JNU, en particular Anindita Pujari, Sunitha Nair, Anjana Baksi y Manisha Singh por

conseguirme un hostel a mi llegada y ser mis guías en los primeros días. A Manisha también debo agradecerle haber sido mi compañera de viaje, de vida en Delhi y su hermosa amistad. Agradezco la pelea que dio Pramod Jaswal para que yo tuviera un cuarto de hostel en JNU, esas son cosas que no se olvidan fácilmente. Todo mi cariño para mis queridas amigas del Yamuna y Sabarmati Hostel, en especial a Niharika Dutta, quien sin conocerme me abrió la puerta de su cuarto para que viviera ahí cuando más lo necesité; Anjali Abraham y Paula Gutiérrez con quienes compartí enfermedades, dolores, alegrías y los alimentos diarios; mi querida Kalplata quien no me dejó morir de deshidratación; Geeta Maharaj, Nadine Piefer, Ruxandra Alexandru, Jasmeet Kaur y Forugh Asar por su amistad y ayuda.

Quiero expresar mi cariño y gratitud a mis queridas amigas y amigos que me dieron aliento en cada paso que di y en cada caída que tuve. Muchas gracias Lina Gryj por preocuparte por mí, por ayudarme en todas las maneras posibles y por acompañarme siempre de la forma más sincera y desinteresada, de ti y de mi querida Laura Valverde he aprendido el significado más profundo de la amistad. Gracias a Marta Tawil por visitarme en India y por darme aliento a cada paso; a mis queridas Leticia Merchand, Luzma Muñoz, Mary Gloria Ahumanda, a Angel Gutiérrez, Omar Zamudio, Hugo Escobar, Jorge Serrano, Alberto Lozano, Jazmín Flores y Gina Paris, por siempre estar cerca, animarme y acompañarme en la vida. A mis compañeras y amigas del doctorado: Ivonne Campos, Liset Turiño y Marcela Méndez, por ser parte de este proceso y ayudarme a concluirlo. A Lorenzo, Maurice, Soad, Luis, Debbie, Herzonía, Diego, Edgar y Gaby por ayudarme con la traducción al inglés de esta tesis.

Todo mi cariño y agradecimiento a mi papá por su apoyo, a mi mamá, a Addy Rodgers por ser también mi mamá, a mi abuelita, a mi hermana y mis sobrinos por regalarme un montón de sonrisas y besos para que yo terminara. Mi más profundo cariño y agradecimiento a mi otra familia: los Meyer Cosío que han sido un soporte y un aliciente todos estos años, especialmente a Yolanda Meyer, Romana Falcón y Lorenzo Meyer por su ejemplo, su cariño y apoyo incondicional. Y finalmente, gracias a Alfonso Martínez Meyer por ser mi compañero, mi pilar y mi brújula, por haberme ayudado en los peores momentos y por compartir todos mis triunfos.

Este trabajo y el esfuerzo que representó están dedicados a ustedes.

Ciudad de México, octubre de 2010

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
• Nación, Estado y diferencias culturales	7
• “La Crisis en el Panjab”	11
• El Estado y su Etnografía	13
• Comunidad, evento y Antropología	16
• Miedo, violencia y sus distintos nombres	18
• Identidad y memoria	20
• Destinos y Aterrizajes	21
<b>CAPÍTULO I: LOS SIKHS: IDENTIDAD, CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN</b>	<b>27</b>
COMUNIDAD RELIGIOSA	34
• Institucionalización del Guru y del <i>Panth</i>	38
LA TRADICIÓN DEL MARTIRIO Y LA MILITARIZACIÓN DE LA COMUNIDAD	40
• Localizando al <i>shahid</i>	41
• Localizado la <i>martiriología</i>	44
• <i>Miri-Piri</i> y la consolidación de la <i>Khalsa</i>	49
• Los <i>misls</i> y el <i>Raj Sikh</i> : hacia una comunidad política	55
IDENTIDAD E INSTITUCIONALIZACIÓN	57
• La colonia británica y la “raza marcial”: nuevas categorizaciones	57
• Identidad heterogénea y los vientos de reforma	58
• La construcción de una “autoridad centralizada”	62
IDENTIDAD: NUEVAS PERCEPCIONES	63
• Partición e Independencia de India	63
• La vinculación de la lengua y el territorio	66
• La prosperidad agrícola y crisis sociopolítica	68
UN NUEVO MOVIMIENTO Y UN NUEVO LÍDER	73
<b>CAPÍTULO II: OPERACIÓN BLUESTAR: EXPERIENCIA Y NARRATIVAS</b>	<b>77</b>
EL EVENTO	80
NARRATIVAS E IDENTIDADES: LOS DISCURSOS HEGEMÓNICOS	88
• El Estado: percepciones, miedos y construcciones	91

• Demandas separatistas: los sikhs ¿nación o <i>qaum</i> ?	93
• Restablecer la <i>ley y el orden</i> : La Operación	96
• La narrativa de la elite política sikh: una comunidad homogénea	97
• Los sikhs traicionados y fuera de la nación	99
• Bhindranwale y la reconfiguración de una identidad Khalsa	102
• La Operación Bluestar: el <i>ghallughara sikh</i>	104
SITIOS DE MEMORIA Y OLVIDO. LOS SANTOS, <i>SHAHIDS</i> , HÉROES Y VILLANOS	106
• Conmemoraciones y sus utilizaciones	107
• El Templo Dorado como sitio de memoria	109
• Los museos y la nueva conformación del ideal de martirio	111
• La conformación de Bhindranwale como un santo y un mártir	112
LAS OTRAS VOCES: VÍCTIMAS, SOBREVIVIENTES, SIKHS Y PANJABIS	115
• <i>Dalbir Singh</i> : Ideólogo y simpatizante de Bhindranwale	116
• Familia del Shahid Bhai Avtar Singh Kurala	121
• Jasminder Singh, un <i>karseva</i> del Templo Dorado	123
• La familia de Manpreet Singh	127

### **CAPÍTULO III: FRAGMENTOS DE VIOLENCIA Y DOLOR:**

<b>TRES DÍAS DE DISTURBIOS EN DELHI</b>	<b>131</b>
DESTINOS	132
EL <i>EVENTO</i>	134
COMUNIDADES “PELIGROSAS” Y LA CATEGORIZACIÓN DE LA VIOLENCIA	141
• La <i>carnicería</i>	145
• La importancia del rumor	148
LAS VOCES SIKHS SOBRE LOS <i>DISTURBIOS</i>	154
• La visión desde fuera	155
<i>CHAURASIYE</i> : SUS VOCES, SU EXPERIENCIA	157
• Los relatos del <i>evento</i>	160
• Las historias escondidas	162
• “La turba”	165
• El papel de las instituciones político-estatales	168
• Los refugios y las compensaciones	170
• Las comisiones de investigación y sus <i>papeles de verdad</i>	173

• La lucha con la familia y con la comunidad	176
• Lejanas del Panjab y la política	177
• El <i>evento crítico</i> y nuevas formas de acción	178
<b>CAPÍTULO IV: LA PERSECUCIÓN DE LOS TURBANTES Y EL TERRORISMO AZAFRÁN</b>	<b>181</b>
EL <i>EVENTO</i>	183
NARRATIVAS HEGEMÓNICAS Y SUS POLÍTICAS.	188
• ¿Solución política o solución antiterrorista?	188
• ¿Militantes, ladrones o terroristas?	190
• Operaciones de ‘limpieza’	192
“TERRORISTAS” O <i>SHAHIDS</i> , SUS VIUDAS Y SUS HUÉRFANOS	197
• <i>Khalra Mission Organisation</i>	199
• Bibi Sandeep Kaur y el orfanato	203
• Familia y militancia. ¿ <i>Shahid</i> o terrorista?	207
• Los hijos de la militancia	209
• Las huérfanas más pequeñas	212
• Ranjit Kaur Khalsa y Manpreet Kaur Khalsa.	212
• Jasmeet Kaur	214
• Las futuras abogadas Asha Kaur y Jasminder Kaur	215
• Inderjit Kaur	217
• Ceremonias, poemas y tradición <i>gatka</i>	218
OTRAS VOCES, OTRAS NARRATIVAS	220
• Los oficiales: ¿leales o traidores?	220
• Víctimas de la militancia	226
• Asociaciones de Víctimas del Terrorismo	228
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>231</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>239</b>

**INTRODUCCIÓN**  
**EXPERIENCIAS Y NARRATIVAS DE VIOLENCIA:**  
**EL ESTADO INDIO Y LA COMUNIDAD SIKH**

“Conmoción en el mundo por el asesinato de la primera ministra india. El asesinato de Indira Gandhi por miembros de su guardia sumerge a la India en la mayor crisis política de su historia. Una llamada anónima reivindica el crimen en nombre de los sijs [*sic*],<sup>1</sup> secta religiosa enfrentada al Gobierno.” Este fue el encabezado que el periódico español *El País*, publicó el 1º de noviembre de 1984, un día después del asesinato. Encabezados similares circularon dentro y fuera de India.

Era la primera vez que sucedía un hecho de esa magnitud en contra de un Primer Ministro en la joven democracia india.<sup>2</sup> En los medios de comunicación nacionales e internacionales cesaron los análisis e interpretaciones de este hecho. Se explicó como una “revancha” de la comunidad sikh por la entrada del ejército indio en junio de ese año al Templo Dorado en Amritsar (el corazón del sikhismo).<sup>3</sup> La noticia sobre la muerte de la “Madre de India” no llegó sola, al día siguiente aparecieron encabezados diciendo que se había “desatado la violencia en Delhi y los sikhs eran quemados en las calles”.<sup>4</sup> Hasta este momento había sido la peor ola de violencia después de la provocada por la Partición entre India y Pakistán en 1947. “La nación conmocionada contuvo su aliento”.<sup>5</sup>

¿Cómo se pueden entender estos sucesos y su violencia? Este periodo ha sido ampliamente estudiado desde diferentes áreas de conocimiento. No solamente se ha tratado de esclarecer el conflicto que surgió entre Indira Gandhi y las elites políticas sikh, sino las razones por las cuales aparecieron en India nuevas movilizaciones de todo tipo. Si bien este fenómeno surge desde la década de 1950, es durante la década de 1980 que se considera se generó un parte

---

<sup>1</sup> Los medios de comunicación españoles castellanizan de esta manera la palabra sikh.

<sup>2</sup> El primer asesinato político fue la muerte de Mahatma Gandhi el 30 de enero de 1948 a manos de un hindú ortodoxo. Akbar, M.J., “Religion, Life and Death”, *Sunday*, 11-24 de noviembre de 1984, p. 56. El segundo gran asesinato sería el del hijo de Indira Gandhi: Rajiv, ocurrido el 21 de mayo de 1992.

<sup>3</sup> Se puede escuchar por ejemplo la entrevista que Richard Kershaw de la BBC le realiza a Mark Tully, su corresponsal en India: Grabación radiofónica, BBC, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8572250.stm>, Consultada en agosto de 2010.

<sup>4</sup> *Idem.*, *The Times of India*, 2 de noviembre de 1984, entre otras.

<sup>5</sup> Ghose, Sagarika, “The Real Indira Gandhi”, Documental CNN, <http://www.youtube.com/watch?v=70P1BMBEWAQ>, Parte 1, consultado 10 de agosto de 2010.

aguas. Tanto las mujeres, los campesinos, los *dalits*, los grupos tribales, así como las conformaciones étnicas y regionales levantaron diversas demandas por reconocimiento político y cultural que cuestionaron directamente las premisas en las que se había construido al Estado-nación indio.

Científicos políticos como Atul Kohli, entre otros, han percibido esta situación como “una crisis de gobernabilidad” o “una erosión en las instituciones como anomalía dentro de la democracia india”.<sup>6</sup> Achin Vanaik, lo caracteriza como una “crisis de legitimidad del Estado”<sup>7</sup> y Bhabani Sengupta como un fenómeno en donde “el Estado creció y las naciones se deterioraron”.<sup>8</sup> Estas visiones resaltan un proceso de crisis en la legitimidad del Estado en general y del “sistema del Partido del Congreso”,<sup>9</sup> en particular. También muestran el surgimiento de problemas entre el “gobierno central”<sup>10</sup> y los estados a falta de una política federal más acabada y un incremento en la centralización del poder. El enfoque de estos estudios es la problemática vista desde el Estado o el sistema político.

El presente trabajo intenta estudiar al Estado desde otra perspectiva complementaria a los estudios antes citados: encontrar al Estado por medio de las prácticas que conduce en la vida cotidiana y las experiencias que éstas generan en la gente. Siguiendo el planteamiento de nuevos trabajos sobre etnografía del Estado, propongo verlo no como una totalidad estática, sino como una entidad en constante cambio, y a través de la multiplicidad de sus formas, analizar sus alcances y procesos vinculados con la sociedad y no apartado de ella.<sup>11</sup> Me interesa encontrar al Estado en sus manifestaciones: mitologías de poder, rutinas políticas y sobre todo en sus prácticas violentas en la cotidianeidad de las personas.<sup>12</sup> Esto contribuiría a una reconsideración

<sup>6</sup> Ver Kohli, Atul, “Interpreting India’s Democracy: A State-Society Framework”, en Kohli, Atul (ed.), *India’s Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*, New Jersey, Princeton University Press, 1990, p. 3.

<sup>7</sup> Vanaik, Achin, *The Painful Transition-Bourgeois Democracy in India*, Londres y Nueva York, Verso, 1990, p. 102. Citado por Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves. The Crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 89.

<sup>8</sup> Sengupta, Bhabani, *India-Problems of Governance*, Delhi, Konark Publishers Pvt. Ltd, 1996, p. 36. Citado por Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves, op. cit.*, p. 89.

<sup>9</sup> Partido del Congreso es el partido dominante en India.

<sup>10</sup> Esta es la forma en que se le llama al gobierno federal o nacional en India.

<sup>11</sup> Trabajos como Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat, *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham y London, Duke University Press, 2001; Gupta, Akhil, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2, Mayo 1995, pp. 372-402; Tarlo, Emma, *Unsettling Memories. Narratives of India’s ‘Emergency’*, Delhi, Permanent Black, 2003; Sharma, Aradhana y Akhil Gupta (eds.), *Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, entre otros.

<sup>12</sup> Hansen y Stepputat, *States of Imagination, op. cit.*, p. 3.

de la relación entre el Estado, la nación, y las diferencias culturales. Y dentro de esta interacción encontrar la serie de reconstrucciones que tiene el individuo sobre su identidad y su ciudadanía.

El conflicto entre Indira Gandhi y la elite política sikh (durante los periodos de gobierno de la Primer Ministro entre 1966-1977 y 1980-1984), ofrece elementos para poder realizar un estudio de esta naturaleza, y además me permite estudiar a la comunidad bajo los mismos términos: como una entidad con una naturaleza fluida, contingente, heterogénea, con prácticas hegemónicas al interior, y en constatación de interacción con el Estado, cuyas problemáticas reflejan muchas de las tensiones dentro del Estado-nación, que afectan y modifican las percepciones del individuo.

Por un lado, esta tesis habla de políticas culturales, a las cuales Peter Jackson define como “el dominio en donde los significados son construidos y negociados, y en donde las relaciones de dominación y subordinación son definidas y disputadas”.<sup>13</sup> Es en este espacio de negociación en el que el Estado y la comunidad se encuentran. En él se creó en India un ambiente de incertidumbre, miedo y desconfianza, que definió esta negociación. En este contexto es que se conforma una cultura política en la cual “el patrón particular de orientación hacia la acción política”<sup>14</sup> es la violencia. No es de sorprender, que las diversas formas de identidad y comunidad se articularon a través de la violencia como parte de la historia de la nación.

Por otro lado, este trabajo se enfoca justamente en esos momentos de violencia. En este sentido, comparto el interés de la antropóloga Emma Tarlo,<sup>15</sup> quien nos urge a abrir nuevas áreas de investigación y de estudios que exploren —entre otras cosas—, la relación dinámica entre momentos de desorden y momentos de calma. Tarlo se incorpora de esta manera en los estudios etnográficos del Estado. Para ella una nueva visión es necesaria porque la violencia y el desorden son parte integral de las vidas de muchas naciones modernas. El hecho de que Estado-naciones como India y Pakistán nacieran a partir de momentos de extrema violencia que acompañaron a la Partición, es una prueba del potencial transformador de los eventos. Ya que es a partir de su nacimiento y producto de la violencia que estos Estados construyeron un ideal nacional contrapuesto entre sí, que definió claramente su *ethos* y la relación entre ellos. Además, es

---

<sup>13</sup> Jackson, Peter, “The Cultural Politics of Masculinity: Towards a Social Geography”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 16, No. 2, 1991, p. 200.

<sup>14</sup> Así definen Almond y Verba en un inicio el significado del concepto de cultura política. Ver Almond, Gabriel A. y Sidney Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, California, Sage Publications, 1989 (1963), p. 14.

<sup>15</sup> Tarlo, Emma, *Unsettling Memories. op. cit.*, p. 6.

necesario reescribir los eventos tomando en cuenta a la población que los vivió, sus narrativas y concepciones de sí mismos frente a las autoridades de su comunidad y del Estado.<sup>16</sup>

Veena Das es otra de las autoras importantes quien enfatiza la necesidad de realizar una nueva etnografía que considere de forma distinta lo que ella llama *critical events* o *eventos críticos* en relación con el individuo quien pasa por tales momentos. Bajo la visión de Das, el estudio de eventos traumáticos o críticos son aquellos que traen nuevas formas de acción y motivan nuevas formaciones sociales y políticas.<sup>17</sup> Justamente a través del análisis de tres momentos insertos en el conflicto entre Indira Gandhi y los sikhs, nos acercaremos a las narrativas, políticas y acciones que los originaron; las modificaciones en la identidad y ciudadanía de las personas que los vivieron; así como las nuevas formas de acción que trajeron consigo. Cabe señalar que utilizaré evento y momento para referirme a los hechos críticos que se vivieron relacionados al conflicto antes mencionado. Por evento se entenderá a lo largo de este trabajo un acontecimiento, suceso o hecho; mientras que por momento se utilizará como “período de duración indeterminada en que se hace cierta cosa o sucede algo.”<sup>18</sup>

**El primer momento** se refiere a la entrada del ejército indio (denominada *Operación Bluestar*<sup>19</sup>) al Templo Dorado de Amritsar el 4 junio de 1984. En el enfrentamiento entre el movimiento militante alojado ahí y dirigido por Jarnail Singh Bhindranwale<sup>20</sup> y el ejército indio, murieron alrededor de 1600 civiles<sup>21</sup> que se encontraban en una celebración religiosa. **El segundo momento** que considero en este trabajo son los llamados disturbios (*riots*) que tuvieron lugar en Delhi durante tres días después de que dos guardias sikh, asesinan a Indira Gandhi el 31 de octubre de 1984. Durante los disturbios, se estima que murieron 3 mil hombres sikh, muchos golpeados y otros quemados vivos. **El tercer momento** sucede a lo largo de cerca de quince años (entre 1984 y finales de la década de 1990), en los cuales el gobierno central promulgó diversas leyes al interior del estado de Panjab, autorizando a la policía a detener, apresar y disparar a toda persona que resultara “sospechosa” de ser terrorista. Muchos de estos sikhs

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Das, Veena, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 6

<sup>18</sup> Definiciones tomadas de evento y momento del *Pequeño Larousse Ilustrado*, México, Barcelona, Paris, Buenos Aires, 2007, p. 430 y p. 687.

<sup>19</sup> *Blue Star, Bluestar* o Estrella Azul. Generalmente se utiliza como un concepto, por lo cual se han unido las dos palabras. En este trabajo doctoral se utilizará de esta manera.

<sup>20</sup> Dirigente del movimiento militante sikh, que más tarde es acusado de la realización de eventos terroristas.

<sup>21</sup> Como se verá en los próximos capítulos las cifras de muertos en cada uno de los momentos varía y existen diferentes estimados tanto oficiales como no oficiales.

carecían de alguna relación con la militancia, y el resultado fue un aproximado de 25 mil víctimas –entre militantes, civiles inocentes muertos por la policía o por militantes y policías que perdieron la vida en un enfrentamiento–. En este trabajo considero a este largo periodo de casi quince años como un evento, debido a que la gente que los vivió, fue marcada por la constante presencia de violencia, cuyas características en cada caso individual, tuvo un patrón similar. Podría también nombrarse como una coyuntura.

Este trabajo argumenta que dentro de la comunidad se presentan las mismas contradicciones y tensiones que se presentan en el Estado-nación. La búsqueda de una homogenización cultural, un solo origen, una historia y una lengua en común reafirmados por momentos de crisis y violencia, y la necesidad de identificar héroes, villanos y enemigos para diferenciarse de *otros* son elementos que la comunidad comparte con el Estado. Ambos ámbitos buscan transmitir estas construcciones de forma efectiva a través de diversos medios de comunicación, y en este sentido Veena Das tiene razón al afirmar que “la comunidad también coloniza la vida y el mundo del individuo, en la misma manera en que el Estado coloniza la vida y el mundo de la comunidad.”<sup>22</sup> Sin embargo, el proceso es moldeado por resistencias manifestadas por aquellos grupos que no se sientan representados.

En la analogía que propone Das, el Estado crea narrativas nacionales y homogeneizadoras, cuenta con el monopolio de la ley y de la fuerza legítima, y con ello alcanza una integridad territorial, todos los anteriores elementos que buscan concretar al Estado-nación. De la misma manera, ciertos grupos al interior de la comunidad construyen una historia que intenta sea homogénea y común; son capaces de elaborar una constitución alternativa y un sistema legal; pero al no tener el monopolio de la fuerza, utilizan la violencia a través de actos militantes con la intención de controlar aspectos no solo dentro de la comunidad sino también fuera de la misma. Las elites dominantes tanto de la comunidad como las del Estado, no siempre logran establecer sus narrativas como únicas y mucho menos que sean aceptadas por todos los miembros.

De esta manera un segundo argumento que defiende esta tesis es que el Estado, en muchas ocasiones, ha utilizado el control hegemónico y de no conseguirlo, el violento, ambos como políticas frente a la manifestación de la diferencia en India, lo cual se ha convertido en un

---

<sup>22</sup> Todas las subsecuentes citas han sido traducidas del inglés o del panjabi al español por la autora. Das, Veena, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 16.

ingrediente de la cultura política. Algunas comunidades también han utilizado la misma práctica para dirimir sus diferencias al interior. La experiencia de la violencia, entonces, ha intervenido para modificar no sólo narrativas sino también el sentido de identidad y de pertenencia de un ciudadano, creando nuevas construcciones y representaciones de sí mismo y de otros.

Los tres momentos analizados en este trabajo son acontecimientos en los cuales ciertas decisiones del gobierno de India afectaron directamente a la comunidad sikh; pero a la vez las acciones y medidas de los líderes sikhs modificaron las subsecuentes políticas del Estado. Así pues, existe una responsabilidad mutua sobre la violencia que se originó, por acción u omisión. Es este diálogo el que me interesa analizar en cada uno de los eventos, que aunque tienen una dinámica propia, un conflicto en particular, y una serie de actores, de víctimas y de villanos, se encuentran relacionados entre sí por una sucesión de causa y efecto.

Para el trabajo, recopilé los discursos tanto oficiales pertenecientes al Estado como aquellos hegemónicos que circulan en la comunidad, así como las voces de la gente común, para ver qué nos dicen sobre los eventos que estudio y sobre la relación que guardan los ciudadanos y el Estado. También quiero indagar en las transformaciones que estos eventos provocaron, sin llegar a hacer totalizaciones. Parto de la afirmación de que estos eventos crearon redefiniciones sociales, culturales y políticas no sólo dentro de la comunidad sikh, sino también en el Estado-nación indio. Esas son las reconfiguraciones de las que me ocuparé a lo largo del trabajo.

Tanto la *experiencia* como su *narrativa* son elementos fundamentales a lo largo de este trabajo. La palabra *narrativa* “proviene del sánscrito *gna* o del latín *gnarus*, que significa lo conocido, lo que se conoce, una historia contada por uno.”<sup>23</sup> Como Jean Clandinin y Michael Connelly afirman, la narrativa es la mejor herramienta por medio de la cual se representa y se puede entender a la experiencia, de hecho en su argumento enfatizan que la experiencia ocurre de forma narrativa.<sup>24</sup> Para estos autores, la investigación cualitativa utiliza el estudio de la narrativa como método y fenómeno. Esta investigación involucra la reconstrucción de la experiencia de las personas tanto en relación con el *otro* como dentro de un grupo social.<sup>25</sup> En este sentido, “la

---

<sup>23</sup> Ritter, Harry, *Dictionary of Concepts in History*, Nueva York, Greenwood Press, 1986, p. 279.

<sup>24</sup> Clandinin, D. Jean y F. Michael Connelly, *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 2000, p. 18.

<sup>25</sup> Clandinin, D. Jean (edit.), *Handbook of Narrative Inquiry. Mapping a Methodology*, Londres, Nueva Delhi, Sage Publications, 2000, p. 5.

gente moldea sus vidas cotidianas a través de historias de lo que son y lo que son los otros, e interpretan su pasado basados en estas historias.”<sup>26</sup>

La experiencia es pues “la percepción subjetiva de un sujeto sobre eventos que interpreta. [...] la experiencia se convierte en parte de la vida y la historia del individuo.”<sup>27</sup> Además es una categoría por medio de la cual es posible observar la interacción entre el “sujeto” y el “objeto” o mejor dicho, entre el sujeto y su mundo. En palabras del teórico de la experiencia John Dewey, “en la experiencia, las cosas y los eventos que pertenecen al mundo, físico y social, son transformados a través del contexto humano en el que entran, mientras que una persona es transformada y desarrollada a través de la interacción con las cosas externas a sí misma.”<sup>28</sup>

Teniendo esto en cuenta, me interesa articular las narrativas de la experiencia y las percepciones de la gente que vivió estos eventos violentos, ya que éstas son personas cuyas vidas fueron trastocadas por políticas y decisiones tanto del Estado como de sus líderes (reconocidos como tales o no). Sus narrativas se encuentran generalmente excluidas de las narrativas hegemónicas, inclusive de aquellas de victimización. En este sentido, me parece importante retomar la visión ahondada en los textos que Jeffrey Olick recopiló en *States of Memory*,<sup>29</sup> en donde se muestra cómo la memoria no es ni unitaria ni estática; no importa que tan poderosas sean las fuerzas que buscan imponerse, existen siempre subnarrativas, periodos de transición y luchas sobre el dominio de ciertas narrativas. Los individuos o grupos que construyen una memoria específica, no siempre tienen éxito en implantar las imágenes que quieren cimentar en las personas y en la forma en que ellos querían. Los actores sociales participan creando memorias— a través de sus redes de entendimiento —en formas en que no fueron planeadas. Como afirma Olick, la posición de la memoria en un momento dado depende no sólo de sus significados y sus manipulaciones sino también en las trayectorias complejas que la memoria crea en el tiempo. Son estas subnarrativas sobre los eventos las que me interesa rescatar.

### **Nación, Estado y diferencias culturales**

Es de conocimiento común que los Estado-nación son de reciente origen —empezando en el s. XVIII—. El sociólogo T.K. Oommen afirma, sin embargo, que por mucho tiempo los grupos

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>27</sup> Seymour-Smith, Charlotte, *Dictionary of Anthropology*, Boston, G.K. Hall & Co, 1986, p. 107.

<sup>28</sup> Citado en *Ibid.*, p. 39

<sup>29</sup> En Olick, Jeffrey K (ed.), *States of Memory, Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospective*, Durham, Londres, Duke University Press, 2003.

humanos constituían naciones, como un conjunto de personas unidas por características que compartían desde el nacimiento: antepasados comunes, territorio, historia, lengua, religión, forma de vida, u otros atributos que los miembros de los grupos tenían desde nacimiento.<sup>30</sup> Según él, es claro que el concepto de nación era esencialmente cultural en contenido aunque encapsulara una variedad de atributos, que variaban en importancia de un grupo a otro. Sin embargo, en el momento en que las naciones comenzaron a constituir Estados como entidades políticas en Europa occidental, siguieron la máxima “una nación-un Estado” y una nueva formación dio origen al termino Estado-nación.<sup>31</sup>

Este autor advierte que frecuentemente los estudios pierden de vista los procesos por medio de los cuales se conforman naciones y Estados. Muchas veces estos procesos hacen que una nación conforme un Estado. Pero también, un Estado destruya una o varias naciones, para intentar crear una común.<sup>32</sup> Hoy en día existen una variedad de conformaciones en el mundo que vinculan a estas dos entidades, cada una con una trayectoria particular. Indudablemente, hay una necesidad por mantener cercanos al Estado y la nación, ya que las dificultades surgen precisamente cuando existe en un Estado, una multiplicidad de naciones y un grupo dominante tratando de establecer una sola nación como la más importante. Este es el caso de India.

La compulsión por definir a India como una nación tiene qué ver en gran medida con la presencia de la colonia británica y sus articulaciones conceptuales, de hecho es un producto colonial. Los administradores coloniales veían a India como algo muy alejado de las naciones europeas: la diversidad de culturas y lenguas hacía que India fuera una expresión geográfica lejana a la consolidación de una nación.<sup>33</sup> Como reacción a estas orientaciones, la elite india, urbana, educada y moderna que llevó el movimiento de liberación, comenzó a construir una “idea de India”,<sup>34</sup> como una comunidad política, “una unidad en la cima y una pluralidad en la parte de abajo”.<sup>35</sup> Al principio no fue clara esta idea, ni su definición, porque en la cima también

---

<sup>30</sup> Oommen, T.K., *State and Society in India. Studies in Nation-building*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1990, p. 31. La literatura al respecto es muy extensa para ser citada aquí. Aunque se deben mencionar los trabajos de Partha Chatterjee's *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books, 1986; y *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, por su importancia en el tema.

<sup>31</sup> Oommen, T.K., *State and Society in India...*, *op.cit.*, p. 31.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> Oommen, T.K., “Conceptualizing Nation and Nationality in South Asia”, en Sharma, S.L. y T.K. Oommen, *National and National Identity in South Asia*, Nueva Delhi, Orient Longman Private Limited, 2000, p. 1.

<sup>34</sup> Khilnani, Sunil, *The Idea of India*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1997, p. 1.

<sup>35</sup> A. K. Ramanujan citado por *ibid.*, p. 6.

existía una pluralidad de visiones. Oommen distingue siete formas en las cuales la nación se ha definido en el subcontinente indio:

1. Como una entidad civilizacional antigua; 2. Por la composición cultural; 3. Como entidad política; 4. Como entidad religiosa; 5. Como entidad geográfica/territorial con un *ethos* cultural específico; 6. Como una colección de entidades lingüísticas y 7; como una unidad de grandes y pequeñas naciones.<sup>36</sup>

Evidentemente, estas conceptualizaciones no surgieron en este orden: algunas han coexistido y siguen compitiendo por su legitimidad. Las primeras dos, dice Oommen, tuvieron vigencia antes de la Independencia y Partición de India (1947), las últimas cuatro han sido conceptualizaciones en un periodo pos-partición, y la cuarta ha tenido un importante espacio, desde entonces hasta nuestros días.<sup>37</sup>

Después de la Independencia, la elite nacionalista fue dominada por la visión de Jawaharlal Nehru, conocida como nacionalismo secular. Para negociar con su diferencia y tratar de mantenerse por encima de las problemáticas de religión, lengua, casta y comunidad,<sup>38</sup> India se convirtió en una sola idea y concepto: “unidad en la diversidad”. Esta visión no buscaba la disolución de las diversas identidades en una *india*, pero sí la supremacía de esta identidad *india* sobre las demás. Una unidad basada en el territorio soberano y una historia en común concebida como la historia de la civilización antigua del Valle del Indo vinculada al hinduismo, y la urgencia de una unificación política.

La historia de la ‘Independencia de India’ también es la historia de la idea moderna del Estado, entendido bajo su concepción tradicional como territorio, instituciones y sociedad, así como el coordinador de una serie de valores democráticos.<sup>39</sup> La tolerancia religiosa a través del nacionalismo secular, no significa una simple separación de la religión y la política, sino una idea de un Estado neutral que arbitra entre las comunidades; que busca el desarrollo económico para combatir la pobreza; y el establecimiento de un pluralismo cultural.<sup>40</sup>

La fórmula *Sarva Dharma Sam-bhava* (“dejar que todas las religiones prosperen”), es la piedra angular de la variante india del secularismo, lo cual se ha convertido en el principio que

---

<sup>36</sup> Oommen, T.K., “Conceptualizing Nation and Nationality in South Asia”, *op.cit.*, p. 1.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves. The Crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, 2006, Oxford University Press, p. 15.

<sup>39</sup> Khilnani, Sunil, *The Idea of India*, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>40</sup> *Idem.*

guía la democracia representativa, y ha dado al Estado Indio su carácter mayoritario. La herencia colonial de organizar la política bajo líneas basadas en la comunidad, ha resultado en que el voto universal, en muchas ocasiones, se convierta en una competencia en la que se moviliza a las comunidades por votos.<sup>41</sup> En la percepción de las ‘minorías’, la comunidad mayoritaria, en este caso la hindú, es la que ha conseguido mayor representación,<sup>42</sup> manteniendo al margen del poder político a partidos de otras comunidades. En otras palabras, “la ideología moderna de igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad”,<sup>43</sup> como Charles Taylor comenta sobre el dilema Hegeliano de la democracia moderna. En este sentido, el lenguaje nacional desarrollado por la elite política india —la línea central de la cultura dominante de la nación— es esencialmente hindú. Como afirma Oommen, “el verdadero problema es que aquellos en el ‘centro’ [refiriéndose al gobierno central]<sup>44</sup> no creen que los intereses de la ‘nación’ están a salvo en las manos de aquellos de la periferia”.<sup>45</sup>

Gurharpal Singh observa que ha habido una negación a aceptar la idea de que han existido y existen en verdad divisiones étnicas<sup>46</sup> en la sociedad india. Existe en el imaginario una persistente “sabiduría convencional” articulada en metáforas y clichés como: “unidad en la diversidad”, “la nación en construcción”, y hasta hablar de una “civilización única”, frases que tienen como ingrediente principal al hinduismo. Esta tradición religiosa es concebida como plural, no violenta, tolerante y motor inclusive, de la diversidad. De hecho es de uso común la visión que plantea al hinduismo como la base de una auto regulación de los conflictos, que

---

<sup>41</sup> Una discusión detallada del papel de las castas y las comunidades en la política se puede encontrar en: Ishita Banerjee-Dube, “Introduction: Questions of Caste”, en I. Banerjee-Dube, *Caste in Politics*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, pp. xv-xiv.

<sup>42</sup> Upadhyay, Prakash C., “The Politics of Indian Secularism” (Panfleto), Nueva Delhi, Critical Quest, 2007 (1992), p. 4.

<sup>43</sup> Citado por Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves...*, *op. cit.*, p. 10, de Taylor, Charles, *Hegel*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1975, p. 327.

<sup>44</sup> A lo largo de este trabajo doctoral se utilizará constantemente el concepto de ‘centro’, el cual en India se entiende con dos connotaciones, como la cultura dominante o como el gobierno federal.

<sup>45</sup> Oommen, T. K., *State and Society in India...*, *op. cit.*, p. 47

<sup>46</sup> Los grupos étnicos son definidos como aquellos grupos con una cultura diferente a la de la mayoría en un espacio específico, los cuales se sienten unidos entre sí por vínculos comunes como raza, nacionalidad, cultura, lengua o religión. Estos aspectos pueden variar o enfatizarse unos más que otros. La *etnicidad* es el estado o la pertenencia a un grupo étnico y como bien me hizo ver el Dr. David Lorenzen en sus comentarios, lo más importante es la autoidentificación del grupo, más que los atributos específicos del mismo. Citado por Chauhan, Ramesh, *Punjab and the Nationality Question in India*, Nueva Delhi, Deep and Deep Publications, 1995, p. 25. Para T. K. Oommen, la *etnicidad* surge precisamente en la interacción de diferentes grupos de personas, como producto de una conquista, colonización o inmigración. Esta etnicidad y los sentimientos que hace aflorar implica una dislocación del territorio, país, región o nación *aquello que se considera como propio*. *Ibid.*, p. 33

sostiene una “anarquía funcional” y un Estado secular.<sup>47</sup> Bajo esta visión se piensa que los conflictos étnicos que surgieron en India, son el producto de una “perversión política”, una consecuencia de la desaparición de los valores Nehruvianos. Los procesos de centralización, desinstitucionalización, desmantelamiento político y la corrupción que sugirieron después de la muerte de Nehru y principalmente durante los periodos en que gobernó Indira Gandhi, serían el origen de esta perversión.

Sin embargo, el periodo de Nehru presenta diversos problemas que no ayudaron a una mayor integración de las diferencias. Quizá el construir una nación después de la independencia y partición del subcontinente, justifique algunas de sus prácticas pero sin duda, no ayudaron, a largo plazo, a construir un Estado multicultural más sólido. Gurharpal Singh argumenta que durante el periodo de Nehru, el hinduismo funcionó como una *metaetnicidad* en la nación india,<sup>48</sup> porque la unidad civilizacional que se buscó resaltar estaba codificada por mitos hindúes, símbolos e imaginarios vinculados al hinduismo. Para este autor, al analizar el periodo de Nehru, puede observarse que impuso su figura como jefe de la nación; favoreció a líderes con una posición fuerte en las regiones para que no permitieran faccionalismos; y estableció medidas hacia una asimilación cultural, más que una integración.<sup>49</sup> Además, se hicieron distinciones entre comunidades lingüísticas, y comunidades religiosas y de casta. Mientras que las diferencias lingüísticas se vieron como menos “peligrosas”, las diferencias religiosas y de casta se vieron como contrarias por completo al ideal de *nación*.<sup>50</sup>

### **“La Crisis en el Panjab”**

La década de 1980 marcó el inicio de una serie de nuevos movimientos en India con reivindicaciones sociales. La erupción de reafirmaciones de castas y comunidades, las demandas de las mujeres, los campesinos, los *dalits*, los grupos tribales y las etnicidades, caracterizaron este periodo. Surgieron muchas tensiones en torno a la demarcación de fronteras no sólo entre regiones (las nuevas delimitaciones provinciales basadas en la lengua) sino también sobre la utilización de recursos naturales y las ansiedades políticas de las distintas comunidades y castas.

---

<sup>47</sup> Singh, Gurharpal, *Ethnic conflict in India: A Case-Study of Punjab*, Londres, Macmillan Press, 2000, p. 37

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> Upadhyay, Prakash C., “The Politics of Indian Secularism”, *op. cit.*, p. 4.

Estas problemáticas cuestionaron directamente el proyecto *nehruviano* y la conformación del Estado-nación.

La “crisis” fue interpretada desde diversos enfoques, y se dieron debates intensos sobre el secularismo, el desarrollo, la democracia, la nación, la comunidad y la identidad, entre los intelectuales y políticos, interesados en comprender lo que estaba sucediendo con los movimientos sociales que aparecieron. Uno de los conflictos que cuestionó directamente a la nación India, fue el llamado “Problema del Panjab” o “Crisis en el Panjab”.

Según Surinder Jodhka, los primeros trabajos que trataron de explicar el conflicto entre Indira Gandhi y la elite política sikh, estuvieron guiados por explicaciones parciales que eran ofrecidas sin un análisis minucioso o estudio de los procesos actuales en el Punjab. Eran el resultado de esquemas amplios o perspectivas de procesos políticos en general.<sup>51</sup> El tema fue visto como un “problema” en el proceso de construcción nacional, una consecuencia de manipulación de elites, o un aspecto típico de una joven democracia como India.

Jodhka señala también que los trabajos sobre el conflicto entre Indira Gandhi y la comunidad sikh ofrecen tres explicaciones principales para entender ‘la crisis’. La primera basa la explicación en el *comunalismo*, en donde se enfatiza que los líderes sikhs utilizan la idea de una unidad comunitaria basada en la fe precisamente porque los sikhs no comparten intereses en común. La segunda, muestra la presencia de una élite que manipula aspectos de la comunidad, para satisfacer su propio interés. En esta explicación la gente aparece como ‘pasiva’ y sin voluntad; completamente manipulable. Finalmente, muchos trabajos enfatizan el papel determinante de las tensiones generadas por causas económicas en el Punjab que trajo consigo la llamada Revolución Verde.<sup>52</sup>

Estos acercamientos no solamente perciben divisiones o tensiones como resultados de factores externos, sino también reducen sus explicaciones a un aspecto determinante como la economía, la cultura o la religión, dejando a lado otros elementos importantes. Además concentran su atención en el Estado o las elites, desestimando los procesos en curso que están teniendo lugar en la relación entre el Estado y la sociedad, y dentro de la sociedad misma.<sup>53</sup> Finalmente, pasan por alto elementos como las construcciones de las imágenes étnicas y sus

---

<sup>51</sup> En Jodhka, Surinder S., “ ‘Crises’ of the 1980s and Changing Agenda of ‘Punjab Studies’. A survey of Some Recent Research”, *Economic and Political Weekly*, February 8, 1997, p. 273.

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> *Idem.*

representaciones en ciertos contextos. Trabajos más recientes han buscado abrir nuevos caminos al entendimiento y aproximación de este periodo en India. Estos estudios toman una perspectiva más amplia y exploran las voces de la gente y la cercanía entre la sociedad y el Estado, analizan el discurso del movimiento de Bhindranwale o las voces de las víctimas tanto del Estado como de la militancia, aportando un mayor acercamiento al movimiento y la sociedad punjabi.

Este trabajo doctoral toma en cuenta los enfoques recientes, los cuales han buscado rescatar la importancia de lo *local* y las *vozes* de la gente en los Estudios sobre el Punjab, e intenta ir más allá para construir una etnografía tanto del Estado como de la comunidad. Estoy consciente de que esta perspectiva, me ha llevado a prestar más atención a las narrativas y los discursos, que a las presiones internas y externas que tuvieron Indira Gandhi y el gobierno central.

### **El Estado y su Etnografía**

Timothy Mitchell<sup>54</sup> identifica dos enfoques principales en el estudio del Estado dentro de la ciencia política estadounidense: el enfoque sistémico, el cual enfatiza la dificultad para demarcar las fronteras del Estado y aboga por abandonar la categoría de Estado y sustituirla por una que más amplia como “el sistema político”; y el enfoque estatista que observa al Estado como una institución consolidada y distinta a la sociedad. Generalmente es considerado como un actor unitario y autónomo que posee la autoridad suprema para regular a la población dentro de un territorio.

Los primeros intentos para alcanzar una conceptualización del Estado han generado una serie de definiciones limitadas en donde las aproximaciones se centran únicamente en esta entidad como elemento explicativo, completamente autónomo, cuyas acciones no pueden ser determinadas por las fuerzas sociales. En años recientes, estas nociones han sido cuestionadas por diversos autores, quienes no consideran al Estado como una entidad dada y no cuestionada. Estudiosos como Akhil Gupta ven al Estado como una institución que es también moldeada por otras entidades, y que se define e influye en el terreno de otras instituciones, esferas o actores para que funcionen.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Mitchell, Timothy, “Society, Economy and the State Effect”, en Sharma y Gupta (eds.), *Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 169-186.

<sup>55</sup> Gupta, Akhil, *Op. Cit.*, 2006, p. 8.

Trabajos como los de Thomas Hansen y Finn Stepputat<sup>56</sup> han sugerido la necesidad de repensar la noción de Estado: dejar de verlo en términos ahistóricos como algo estático y sin movilidad, reducido a sus funciones más básicas delineadas por Weber. Tales funciones abarcan el monopolio de la violencia en un territorio determinado; la protección de las fronteras y la soberanía; y la gobernabilidad sobre una población específica dentro de un territorio. Hansen y Stepputat plantean la necesidad de desnaturalizar al Estado y aproximarse a él, su política, y las nociones de autoridad en forma empírica. La propuesta central es encontrar al Estado a través de sus prácticas, mitologías de poder, rutinas no políticas o aquellas imposiciones violentas en su relación con la sociedad, para examinar las formas en que el Estado busca hacerse real o tangible en la vida diaria de la sociedad a través de símbolos, textos, iconografía, rituales, prosa, categorías y perspectivas. También buscan localizar los espacios etnográficos fuera o dentro de las fronteras entre sociedad y Estado, en donde ambos mantienen una interacción constante.

En este sentido, los estudios mencionados se basan en las proposiciones de Michael Foucault acerca del poder, el gobierno, la autoridad, y sus efectos; en particular, las técnicas y las racionalidades del poder y el poder gubernamental.<sup>57</sup> En primer lugar, Foucault concibe al poder en términos de ‘estructura de acciones’ orientando las acciones de otros. Ve al gobierno del Estado como una modalidad para el ejercicio del poder, interesado en afectar y controlar las acciones y la conducta de los individuos. El poder, en este sentido, se manifiesta a través de diversos discursos, técnicas, políticas y procedimientos, los cuales naturalmente generan resistencias y evasiones como un componente esencial en la interacción humana.<sup>58</sup> De hecho, no habría relaciones de poder sin éstas resistencias. Las resistencias, a su vez, provocan modificaciones en las técnicas de poder, bajo las cuales ocurren nuevas formas de resistencia y evasión.<sup>59</sup> Mi estudio analizará esta interacción y negociación constante en la vida cotidiana del Estado y la sociedad. Foucault señala también que aunque en la tarea principal del gobierno para controlar a la población, las agencias del Estado aparecen como un solo *set* de instrumentos del

---

<sup>56</sup> Hansen y Stepputat, *op. cit.*, p. 1.

<sup>57</sup> Hindess, Barry, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. 20.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 101.

gobierno, sus agentes son parte de la población a ser gobernada.<sup>60</sup> Esto en su conjunto lo llama “*governmentalization*” (“gubernamentalidad”).<sup>61</sup>

Akhil Gupta se une a estas tendencias y problematiza la relación del Estado y la nación, así como la forma en que se han construido teorías sobre estas categorías.<sup>62</sup> Advierte que la amalgama Estado-nación se ha unido en una forma en donde su vinculación aparece como algo natural: Estado, nación y Estado-nación son utilizados de forma intercambiable e inseparable. Menciona que generalmente las teorías del Estado llevan implícita las nociones de la nación, aunque existe un silencio sobre cuestiones de diferencia cultural.<sup>63</sup> Para Gupta, es importante investigar los aspectos ideológicos y materiales que influyen la construcción del Estado, y entender cómo se conforma y se diferencia el Estado de otras formas institucionales, para apreciar los efectos de esta construcción en la operación y difusión del poder hacia la sociedad.

El Estado entonces no es algo distinto y alejado de otras formas institucionales, sino es parte de éstas, en las que habitan las relaciones como la familia, la sociedad civil, y los dispositivos como la economía.<sup>64</sup> Además, Gupta firma la necesidad de analizar la construcción discursiva y las percepciones locales del Estado a través de las formas de cultura popular, como los periódicos y la televisión. La antropología, en este sentido, ofrece un mejor acercamiento a la construcción social del Estado y sus fronteras, es decir, cómo las personas perciben al Estado, y cómo el Estado se manifiesta en sus vidas diarias, y modifica sus entendimientos por medio de la interacción diaria con los procesos y trabajadores estatales. Además puede llevarnos a observar el papel que juega la diferencia cultural en la formación y deformación de las políticas del Estado.<sup>65</sup>

Este trabajo busca subsanar esos vacíos que señala Gupta, pero intenta extender sus sugerencias y captar las representaciones del Estado, por medio de las cuales, la sociedad adquiere una serie de aprendizajes sobre esta entidad. En particular, me baso en la afirmación de Gupta que: “es en el reino de la representación en donde se produce el discurso explícito del

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>61</sup> Existen una serie de términos que encierran conceptos particulares, los cuales muchas veces es imposible traducir en una sola palabra. En algunos libros en español este concepto ha aparecido como “gubernamentalidad”.

<sup>62</sup> Gupta, Akhil, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2, Mayo 1995, pp. 372-402.

<sup>63</sup> Sharma, Aradhana y Akhil Gupta, “Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization”, en Sharma y Gupta (eds.), *Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 7.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>65</sup> Hindess, Barry, *Discourses of Power...*, *op. cit.*, p. 9.

Estado. Las representaciones y las interpretaciones del Estado en la cultura pública modifican las percepciones sobre la naturaleza del Estado”.<sup>66</sup> Los discursos, rituales, celebraciones, conmemoraciones, reportes, noticias, elecciones, procedimientos burocráticos, y demás, no solamente generan representaciones e interacciones con el Estado, sino también moldean las percepciones de las personas y determinan sus acciones y la forma de vincularse con su realidad.

### **Comunidad, evento y Antropología**

¿Qué significa ser parte de un grupo específico? ¿Qué es lo que hace a un individuo pertenecer o no pertenecer a ese grupo? Esas son algunas de las cuestiones que intenta esbozar este trabajo utilizando la etnografía como herramienta. Parto de la idea de que el objeto de la investigación etnográfica es “el de descubrir el conocimiento cultural que las personas guardan, cómo lo utilizan en la interacción social y las consecuencias de su utilización [para] combinar la visión de alguien que se encuentra dentro del grupo con la de alguien que viene de fuera y para describir una estructura social.”<sup>67</sup> Para este tipo de estudios, el trabajo de campo es sumamente importante: complementa la memoria histórica contenida en los archivos, los documentos oficiales y la bibliografía secundaria, para brindar un mejor entendimiento.

La antropóloga Veena Das cita a Marc Augé en sus trabajos para argumentar que la “antropología siempre ha sido una antropología del aquí y ahora.”<sup>68</sup> Esto no significa que se deba trabajar con sujetos u objetos necesariamente cercanos, sino que sugiere un proceso de intimidad con el objeto de trabajo. Como afirma Das, el aquí es la sociedad en la que el antropólogo ha viajado y vivido, mientras el ahora es un espacio privilegiado dado al presente<sup>69</sup> y la cercanía con esa sociedad. Esta es la riqueza del trabajo etnográfico, el cual considero como una oportunidad para superar las distancias que nos separan del comprender al *otro* y su *experiencia*. La cercanía construye vínculos intelectuales y afectivos entre el estudioso y las personas con las que se trabaja, y cambia la forma de ver al mundo.

La comunidad ha sido una entidad de estudio a la cual se le ha visto desde distintos ángulos. Saurabh Dube opina que frecuentemente se ha proyectado la comunidad como

---

<sup>66</sup> Sharma y Gupta, “Introduction”..., *op. cit.*, p. 18.

<sup>67</sup> Massey Alexander, “ ‘The way we do things around here’: The Culture of Ethnography”, Ensayo presentado en *Ethnography and Education Conference*, Oxford University Department of Education Studies (OUDES), 7-8 Septiembre, 1998, p. 7.

<sup>68</sup> Das, Veena, *Critical Events...*, *op. cit.*, p.2

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 3

una entidad inevitable, anacrónica, con vínculos consolidados [...]; que conlleva costumbres añejas y tradiciones primordiales; que tienden hacia consensos en sus expresiones; y que en términos generales, se opone a la modernidad.<sup>70</sup>

Algunas veces, a las comunidades además se le separa y distingue de la sociedad por considerarse menos “racionales”; y en algunas otras, al enfatizarse su carácter *primordialista* como el sitio de la tradición cultural y la identidad, se le entiende por ejemplo como las “unidades auténticas de la organización social en India.”<sup>71</sup>

Dube nos muestra también las grandes contribuciones que han hecho los estudios etnográficos e históricos aplicados al estudio de las comunidades. “No sólo se han enfocado ‘en los componentes simbólicos de la consciencia comunitaria’, sino también en ‘la naturaleza simbólica de la idea de comunidad en sí misma’, especialmente expresada en formulaciones sobre sus fronteras.”<sup>72</sup> El énfasis que se le ha dado a la construcción simbólica de la comunidad, dice Dube, ha estado acompañado por mayores intentos por enfatizar su heterogeneidad. Este ejercicio ha llevado a conocer los distintos significados que sus propios miembros construyen, incluyendo la simbolización que realizan y la construcción de fronteras que levantan entre sí. A su vez, estas líneas han permitido trazar el sitio que adquiere la comunidad en una amplia variedad de procesos de poder, así como sus divisiones internas.<sup>73</sup>

De esta manera es posible acercarse a las interacciones, negociaciones, resistencias, procesos y divisiones de una comunidad, no sólo a su interior sino en la vinculación con el Estado, a través del estudio de eventos específicos. Según Michael Foucault, *el evento* ha sido poco estimado dentro de los acercamientos históricos,<sup>74</sup> debido a que hay una tendencia a favorecer grandes procesos transformadores. Foucault nos invita a trabajar en lo que llama ‘*eventalization*’,<sup>75</sup> para “[hacer] visible la *singularidad* en lugares en los cuales hay una tentación a invocar la constante histórica, el trato inmediato antropológico o la obviedad que impone uniformidad a todo.”<sup>76</sup> Con esta idea busca mostrar que las cosas no son tan evidentes, tan

<sup>70</sup> Dube, Saurabh, “Introduction. Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Dube, Saurabh (edit.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, p. 40.

<sup>71</sup> Jodhka, Surinder S., “Community and Identities. Interrogating Contemporary Discourses on India”, *Economic and Political Weekly*, 9 de octubre de 1999, p. 2958.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>74</sup> Foucault, Michael, “Eventalization”, en Burchell, Graham, Gordon, Colin y Peter Miller, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 76.

<sup>75</sup> Este es otro término-concepto difícil de traducir al español.

<sup>76</sup> Foucault, Michael, “Eventalization”, *op. cit.*, p. 76

necesarias, para que ocurrieran de esa manera; es fundamental redescubrir conexiones, encuentros, etcétera, para analizar al *evento* de acuerdo a sus múltiples procesos.<sup>77</sup> Siguiendo este énfasis de Foucault, me interesa analizar aquellos *eventos críticos*, los que crean nuevas formas de acción y motivan nuevas formas sociales y políticas.<sup>78</sup> Como advierte Veena Das, el realizar una descripción de estos eventos, ayuda a efectuar una incisión en las instituciones, grupos o entidades, para conocer sus implicaciones y negociaciones entre sí, durante el análisis.<sup>79</sup>

### **Miedo, violencia y sus distintos nombres**

Aquí, me gustaría introducir un elemento importante que utilizo en el análisis de *eventos críticos*. En la relación entre la comunidad y el Estado, la aparición de *miedos* es frecuente. Miedos con fundamento o sin él, que establecen un lenguaje específico por medio del cual, estas entidades interactúan. Corey Robin nos dice que el miedo político (un elemento que aparecerá en cada capítulo de esta tesis), lo entiende como “el temor de la gente a que su bienestar colectivo resulte perjudicado —miedo al terrorismo, pánico ante el crimen, ansiedad sobre la descomposición moral—, o bien la intimidación de hombres y mujeres por el gobierno o algunos grupos.”<sup>80</sup> Para Robin, el miedo es importante porque tiene amplias repercusiones, tanto en el desarrollo de las políticas públicas específicas creadas para *combatir* el miedo y la creación de leyes que lo suprime, como en la construcción de nuevos grupos de poder y el rechazo de otros.<sup>81</sup>

La presencia del miedo “agudiza el estado de experiencia; acelera nuestra percepción como ninguna otra emoción.”<sup>82</sup> En los capítulos de esta tesis observaremos la operación del miedo político como una cultura y un lenguaje dentro del conflicto entre la comunidad sikh e Indira Gandhi, es decir la aparición de un discurso del miedo como intermediario. Así como la forma en que los grupos e instituciones lo definieron, establecieron categorizaciones, y aprovecharon algunas amenazas reales para magnificarlo. De esta manera las acciones y la violencia que se utilizan para combatir la amenaza que crea el miedo, son legitimadas. Las definiciones que se construyen, son de miedo y odio, hacia el *otro*, las cuales, como

---

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> Das, Veena, *Critical Events...*, *op. cit.*, 1995, p. 6

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> Robin, Corey, *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 15.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 18.

observaremos aparecen en las narrativas dominantes que se establecen desde el Estado hacia la comunidad y desde los grupos dominantes de una comunidad, hacia el Estado.

Estas narrativas favorecen la aparición de más violencia. Al tratar de comprender la violencia que vivieron muchas personas que entrevisté, encontré que existe una gran dificultad para escribir sobre ella, acercarse a su significado y conceptualizarla. Para Gyanendra Pandey

la historia de la violencia queda fijada en la escritura de la historiografía de la India moderna como aberración y ausencia. Aberración en el sentido de que se aborda la violencia como algo alejado del curso general de la historia india, su forma distorsionada, su momento excepcional: de ninguna manera la historia “real” de la India. Ausencia —y aquí la observación se aplica con más vigor a un campo más amplio que el de la historia de la India—, porque el discurso histórico ha tenido grandes dificultades para captar y representar el momento de la violencia. La “historia” de la violencia es, por ello, casi siempre acerca del contexto —acerca de todo lo que sucede alrededor de la violencia. La propia violencia se considera como “conocida”. Sus contornos y carácter sencillamente se dan por sentados: no hay necesidad de investigar sus formas.<sup>83</sup>

La violencia que vivieron los sikhs ha tenido el trato de aberración y de ausencia. Sin duda fue un marcador para entender la llamada “violencia comunal” y el papel de la sociedad civil,<sup>84</sup> así como el prototipo para futuros incidentes de violencia y su tratamiento. Se presenta como algo excepcional, como lo fue el momento de la Partición, porque estos eventos trastocan el curso de la vida de las personas que los experimentan. Sin embargo, presenta una gran ausencia en cuanto a estudios precisamente sobre la experiencia de estas personas, debido a que el simple proceso de nombrar a la violencia ha propuesto un gran reto y es difícil su conceptualización. No precisamente porque nos falten palabras para describir, sino por el tejido de elementos involucrados. El nudo que conforman los diferentes actores sociales en cualquier evento de violencia colectiva es en extremo complejo y hace difícil determinar si un evento debe ser categorizado como “sectario”, “comunal” o si ha sido apoyado por el Estado.<sup>85</sup> Las texturas que observaremos a lo largo de los capítulos, hablan de estas complejidades.

---

<sup>83</sup> Pandey, Gyanendra, “In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today”, *Representations*, No. 37, Número especial: “Imperial Fantasies and Postcolonial Histories”, invierno, 1992, p. 27.

<sup>84</sup> Das, Veena, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 205.

<sup>85</sup> *Idem.*

## Identidad y memoria

Memoria en común es un elemento clave en la consolidación de la identidad y el sentido de pertenencia. Los individuos necesitan constantemente sentirse identificados con un grupo o grupos. La serie de vivencias en común, la noción de pertenencia desde los ancestros, una historia, un territorio, y una lengua crea confianza en el individuo y un sentimiento de seguridad, en relación a y contra el *otro* distinto. La memoria y la identidad no son elementos fijos, sino representaciones o construcciones de la realidad que están constantemente modificándose a través de la negociación al interior de una comunidad o grupo.

En el debate historiográfico, la memoria ha sido vista como un elemento problemático, al cual debe tratarse con cuidado en un estudio serio, ya que se cuestiona constantemente su veracidad. De forma reciente, ha adquirido importancia y las críticas a su utilización están siendo modificadas. Si bien la historia provee de herramientas de comprobación sobre sucesos históricos, la memoria está cubierta de un terreno al cual la historia no ha podido incursionar, el de las experiencias. De esta manera la memoria contribuye significativamente a la tarea de la historia.

En el presente trabajo la memoria tiene un espacio importante como elemento en la construcción de identidad, como parte de la reconstrucción discursiva de un evento traumático, y como técnica a utilizar con fines determinados (como la búsqueda de homogeneización y establecimiento de elementos comunes). Tanto la comunidad sikh como el Estado-nación indio han fomentado una memoria colectiva a partir de eventos históricos que crean una cohesión y una pertenencia especial. Esta memoria colectiva no sólo es construida por las elites en el poder —memoria institucionalizada—, sino que también proviene de la propia comunidad —memoria popular—, por lo que está constantemente reconfigurándose y cambiando con el tiempo. Estas reconfiguraciones plantean qué se debe mantener en la memoria y de qué forma, y que debe ser olvidado, las cuales repercuten en la identidad de la comunidad.

En eventos difíciles, como los que exploro en este trabajo, “el trauma trae consigo rompimientos en la memoria que quiebran la continuidad con el pasado, de esta manera coloca a la identidad en cuestión al punto de quiebre”.<sup>86</sup> Este tipo de eventos modifican no sólo al individuo que los vive sino a las personas involucradas—perpetradores, colaboradores— y a las

---

<sup>86</sup> LaCapra, Dominick, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University, 1998, p. 9.

generaciones posteriores, a partir de cómo los hechos sean superados, expresados, desaparecidos o negados.

Sin duda, la comunidad y el Estado tienen la necesidad de crear *sitios de memoria*<sup>87</sup> que permitan la conmemoración de ciertos hechos para no ser olvidados. La conmemoración se dedica no solo a evitar la repetición de un evento trágico —como es el caso de hechos violentos—, sino también para que estén presentes en la comunidad y fortalezcan su unión. Estos *sitios de la memoria* son lugares en los cuales se alberga el trauma. Un problema que aparece vinculado a estos sitios es que el Estado-nación y la comunidad están construyendo constantemente memorias sobre estos eventos completamente incompatibles.

Para este trabajo el “terreno etnográfico”<sup>88</sup> es también un “sitio de la memoria”. Mientras Emma Tarlo abordó el espacio burocrático en el cual se encontraban los artefactos del Estado o papeles oficiales (o *papeles o documentos de verdad*) que estudió como su terreno etnográfico, para Pierre Nora, todos aquellos sitios que contienen la memoria, archivos, documentos, monumentos, y museos constituyen ese ‘terreno’. De esta manera no sólo son importantes por su contenido si no por las circunstancias que envuelven su formación, construcción y consumo.

### **Destinos y Aterrizajes**

Durante la estancia de investigación que realicé en India en 2008, tuve suerte al encontrar a Manpreet Singh, sikh y veterinario de profesión que se convirtió desde el segundo día de mi llegada a Amritsar en el intermediario que me hacía tanta falta, sin él hubiera sido casi imposible acercarme, como lo hice, a los pueblos y a las personas. Manpreet es una parte crucial en este estudio porque en mi trabajo etnográfico ha sido esa “persona dentro de la comunidad cuya visión” ha contribuido con la mía para consolidar este estudio. Es interesante el desarrollo que su pensamiento y opiniones tuvieron al exponerse siendo sikh, a las entrevistas en las que me acompañó.

En India pude recopilar material bibliográfico, trabajo de archivo y un amplio conjunto de notas periodísticas, así como un total de noventa entrevistas (que lamentablemente no pude incluir en su totalidad en este trabajo), en diversos pueblos y ciudades del estado de Panjab y en

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 10, Nora Pierre, *Realms of Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, tres volúmenes.

<sup>88</sup> Tarlo, Emma, *Unsettling Memories.., op. cit.*, p. 9.

Delhi, sobre todo en aquellas colonias en las que se encuentran los asentamientos de sikhs afectados por estos eventos de violencia.

Trabajé en los acervos de las siguientes instituciones: *Jawaharlal Nehru University*, Nueva Delhi; *Nehru Museum and Library*, Nueva Delhi; *National Institute of Panjab Studies*, Nueva Delhi; los archivos del *Delhi Sikh Gurdwara Management Committee*, Nueva Delhi, *Khalsa College*, Nueva Delhi; *Panjab University* en Chandigarh; *State Library*, Chandigarh; *Bhai Khan Singh Nabha Library*, Punjabi University en Patiala; *Punjab State Archives*, Patiala; *State Library*, Patiala; *Dr. Ganda Singh Personal Library*, Patiala; *Guru Nanak Dev University* en Amritsar; y en la *Sikh Reference Library*, Templo Dorado en Amritsar. En estas bibliotecas y archivos me interesé por recopilar textos de autores indios (sikhs y no sikhs) sobre los eventos que trabajo, así como aquellas obras de autores extranjeros. No sólo recopilé trabajos académicos, también obtuve algunas obras que contenían ensayos, poemas o cuentos producto de la reflexión y la emoción producida por los eventos de mi estudio. La mayor parte de este material está en inglés.

Una vez en Amritsar encontré las nuevas publicaciones que ex militantes o víctimas de la persecución en el Panjab están produciendo en panjabi. Esta tarea es relativamente reciente, ya que antes del 2000 estaban completamente prohibidas por el Estado y eran perseguidas. Sin embargo, durante el periodo de persecución en el Panjab existían algunas revistas y libros que se distribuían de forma secreta, aunque lamentablemente no pude encontrar estos textos, utilicé algunas de las nuevas publicaciones para analizar su narrativa.

Encontré revistas periódicas en Panjabi, que aparecen desde el 2005, especializadas en discutir los tres eventos que estoy estudiando. En ellas la tendencia es destacar la tradición de martirio del sikhismo, a través de las historias de las víctimas y los shahids. Esta nueva ola de publicaciones como era de esperarse, contiene una línea de pensamiento basada en los discursos de Bhindranwale, la ideología de *Dam Dami Taksal* (organización ortodoxa sikh) y la depuración del sikhismo a partir de los valores Khalsa.

En mi investigación encontré que entre las comunidades religiosas en India, los sikhs tienen una gran conciencia de su identidad cultural y buscan constantemente su preservación. Han desarrollado un especial interés por rescatar su pasado bajo términos científicos modernos. Se puede afirmar que este interés tomó relevancia después de la crisis de los ochenta y se extendió rápidamente al extranjero. Los estudios sobre el sikhismo, su historia y en especial el

conflicto con Indira Gandhi dieron trabajo a varios especialistas en las universidades. Es notorio el surgimiento y desarrollo de universidades sikh y centros académicos dedicados al sikhismo, por lo que encontré varios libros y algunas publicaciones periódicas. Las tendencias que siguen fueron muy variadas, desde las líneas ortodoxas que defienden al movimiento de Bhindranwale y el sikhismo, hasta las moderadas que tratan de hacer un análisis mucho más neutral y autocrítico. También se encuentran los acercamientos de académicos extranjeros, mucho más rigurosos y fiables por no encontrarse inmersos en algún tipo de interés o bajo la presión de las autoridades sikh. Estas narrativas académicas contrastan con aquellas de los ex militantes en formas muy interesantes.

Al llegar a India me propuse recopilar material que me ayudara a encontrar las diferencias en cuanto a información se refiere entre los periódicos en inglés, de aquellos publicados en panjabi o hindi. Lamentablemente en las hemerotecas de las universidades del Panjab tenían los periódicos pero las notas sobre los eventos que estudio aparecían en blanco. Esto fue producto del control sobre la información que tuvo lugar en los ochentas y noventas. En la *Guru Nanak Dev University*, localicé recortes de las noticias censuradas en el Panjab en microfilm, pero me fue imposible trabajar en ellos porque el proyector no funcionaba. Finalmente, ya en Nueva Delhi en la última fase de mi estancia, localicé algunos recortes en el *Khalsa College*.

Al platearme la realización de este trabajo de investigación utilizando la metodología etnográfica, las entrevistas y mi papel de observador-participante se convirtieron en la parte central de mi estancia en India, sobre todo el énfasis que las nuevas etnografías dan a la importancia de escuchar y de encontrar las diversas voces. En un principio propuse la realización de entrevistas a familias que hubieran sido víctimas directas de la Operación Bluestar o la persecución de sikhs en Delhi. Mi intención era conocer la visión de estos eventos en las distintas generaciones dentro de una familia y así las formas de transmisión de la memoria, la narrativa, las imágenes sobre el Estado y la pertenencia tanto a la comunidad como a la nación. Desde las primeras entrevistas me di cuenta que sería imposible trabajar de manera generacional y con cada miembro de la familia porque muchas de estas familias habían sido desintegradas. En la mayoría de los casos tuve acceso sólo a las viudas y muchas de ellas me negaron la posibilidad de entrevistar a sus hijos. Debido a esto tuve que reconsiderar mi concepción de familia y la forma de realizar las entrevistas, ya que como veremos, algunas fueron individuales y otras grupales.

En este trabajo considero como familia tanto a la nuclear: padre, madre, hijos, y posiblemente familia extendida (abuelos y tíos), así como a las nuevas configuraciones que surgieron precisamente después de los eventos críticos de los que trata esta tesis. En estas familias tuve acceso algunas veces sólo a las viudas, otras sólo a los huérfanos de padre. En ambos casos la realización de una estructura de preguntas específicas me ayudó a conocer la realidad de la familia a través de la percepción de uno de sus miembros.

La convivencia con Manpreet Singh y su familia, me llevó a pensar en que sería más representativo para mi investigación no sólo trabajar con familias víctimas de estos eventos, sino también con familias que no hubieran tenido una experiencia dolorosa directa. El resultado me permitió hacer una comparación entre la narrativa y los cambios en la identidad de una víctima y de una no víctima vinculados a un mismo evento, así como encontrar las diferencias entre la percepción de los sikh que viven en el Panjab sobre la persecución en Delhi y la visión de los sikh que viven en Delhi sobre los eventos ocurridos en el Panjab.

En cuanto al tipo de entrevistas que conduje, realicé tanto entrevistas formales como informales, es decir, en el primero de los casos hice una cita, expliqué los motivos de mi investigación, contaba con una serie de preguntas escritas generales en las que me apoyaba como guía y pedí autorización para grabar la entrevista. En el segundo de los casos, fueron entrevistas casuales, sin una cita, en las que no realicé grabación alguna pero me apoyé más tarde en los apuntes del diario que llevé durante toda la estancia de investigación. La mayor parte de las entrevistas que realicé fueron a profundidad o cualitativas, pasé varias horas (entre una y cuatro horas) con o las personas y en muchos casos hasta días.

Las preguntas que estructuré me ayudaron a dirigir de forma temática las entrevistas. Primero indagaba sobre cuestiones de su religión, su vida como sikh, las instituciones sikh y sus nociones sobre la organización, administración y política del SGPC y del DSGMC; después preguntaba por la experiencia personal en alguno de los eventos al que la persona haya estado vinculado directa o indirectamente y su opinión sobre los otros dos momentos; más tarde, hacía preguntas sobre su percepción del Estado y cómo se percibía en India y en su comunidad. Dependiendo de la persona, el nivel social y el grado de estudios, las preguntas podían ser directas o conducía la entrevista de tal forma que pudiera obtener la visión de la persona sobre cada uno de los temas, sin hacer preguntas muy complejas.

Como parte del trabajo etnográfico me pareció importante vivir en las casas de algunas de las familias con las que trabajé. Esta fue una experiencia única, que no sólo me permitió profundizar en las ideas y recuerdos que me expresaron, sino en la manera de vivir su religión en la vida cotidiana. También traté a lo largo de esta tesis, de expresar mi propia experiencia después de estos ejercicios en el campo de trabajo.

La Introducción delinea los énfasis y argumentos del trabajo. El Capítulo I recorre los momentos claves en el pasado histórico del sikhismo, en los cuales personajes, grupos o instituciones contribuyeron a la consolidación de la comunidad e imprimieron en ella elementos con los que hoy, los sikhs se identifican. En especial se describen aquellos eventos que propiciaron las demandas de los líderes políticos sikh en el Panjab y el desarrollo del conflicto con la Primer Ministro Indira Gandhi.

Los tres siguientes capítulos tienen estructuras un tanto similares. En cada uno describo lo que sucedió en cada evento; hablo de las narrativas dominantes sobre el mismo y la construcción de miedos, de villanos, héroes o mártires; de aquellos *sitios de memoria* que guardan estas narrativas; para finalmente mostrar las subnarrativas de las personas que los vivieron de cerca, fueron víctimas o no de estos eventos de violencia. Estas entrevistas son producto muchas veces de la interacción por varios días en las familias y en las comunidades en las que viví y nos muestran las apropiaciones, rechazos y resistencias no sólo de las ideas, sino también de las acciones que llevaron a cabo el Estado y las elites de la comunidad. Cada entrevista habla de la constante conformación de la experiencia, de la identidad, de la pertenencia y negociación dentro de la comunidad y con el Estado. Nos muestran ese tejido estrecho en la vida cotidiana y las formas que adquiere.

De esta manera el Capítulo II habla sobre el movimiento militante de Jarnail Singh Bhindranwale y la entrada del ejército al Templo Dorando en Amritsar; el Capítulo III sobre los pogromos de 1984 sucedidos en Delhi; y finalmente el Capítulo IV sobre la persecución de sikhs en el Panjab que duró más de diez años. Dentro de las conclusiones incluí la serie de elementos que existen en común entre los capítulos, a la par de la singularidad de cada evento, la diversidad de identidades que encontré, las percepciones que se tienen sobre el Estado y la comunidad, así como los grandes ausentes aún en los estudios etnográficos.



## CAPÍTULO I

## LOS SIKHS: IDENTIDAD, CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN

La identidad sikh, como cualquier identidad religiosa, étnica, nacional o lingüística, no es una categoría inalterable o constante, aunque la literatura sikh y las narrativas de sus elites en distintos momentos de la historia, se hayan esforzado por resaltar su primordialidad. A simple vista, algunos de sus símbolos físicos hacen que la identificación de un hombre sikh sea inmediata, lo que llevaría a pensar que es una comunidad bien delimitada. Un turbante, la barba larga, una pulsera y una pequeña daga son los elementos más visibles, aunque no todos los porten. A lo largo del tiempo, esta comunidad ha tomado distintas formas a partir del contexto, de la variedad de influencias culturales, de las relaciones con otras comunidades y sus grupos al interior. Los sikhs hoy en día son una comunidad social y una comunidad religiosa que, durante cinco siglos de historia, en diversos momentos han intentado distinguirse de un *otro*, interno o externo, principalmente hacia fuera con el hinduismo y el islam para definir quiénes son. Sin embargo, a la par de un constante proceso de delimitación hacia el exterior que les provee de elementos de identificación entre sí, han surgido divisiones al interior que impiden verla como una comunidad homogénea y es que el sikhismo normativo, por un lado, construye una forma de ser sikh, mientras que la o las prácticas de la gente nos muestran varias caras.<sup>1</sup> “Las identidades colectivas no existen en forma pura o fija, sino que se forjan con base en una multiplicidad de elementos interrelacionados susceptibles de modificación en el curso del tiempo”<sup>2</sup>. Es precisamente esta multiplicidad de elementos los que unen y dividen a dicha comunidad, moldeándola constantemente y modificando sus atributos y fronteras. La comunidad sikh es, pues, producto de un complejo proceso histórico. Harjot Oberoi, en este sentido, plantea que para acercarse al estudio de la identidad religiosa se debe considerar:

[no] solamente las creencias formales que distinguen a un grupo de personas y que los guían para concebirse a sí mismos distintos del resto de la población. Sino también me refiero de igual manera al proceso histórico en su conjunto por el cual una comunidad cohesionada de creyentes

<sup>1</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, Londres, Penguin Books, 1997, p. xxii.

<sup>2</sup> Devalle, Susana, “Etnicidad e identidades: usos, deformaciones y realidades”, en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, México, El Colegio de México, 2002, p. 22.

es producida, consolidada y reproducida a través de la fusión de textos, mitos, símbolos y rituales.<sup>3</sup>

El presente capítulo no pretende ser un compendio de historia sikh. Busca, por otro lado, explorar aquellos momentos en su largo recorrido histórico en que personajes, grupos o instituciones contribuyeron a la consolidación de esta comunidad e imprimieron en ella diversos elementos con los que hoy en día, los sikhs se identifican. Si bien es imposible describir con exactitud qué es ser sikh, ya que, como se verá, no existe una homogeneidad dentro de esta comunidad, lo que se busca explorar es cómo la mezcla de diversos elementos como la religión, las tradiciones, la composición de casta, la lengua, la ideología militar y la política, proveen de significado y de unión al mismo tiempo que crean división. Esto con la intención, por un lado, de comprender aspectos importantes dentro del sikhismo y, por otro, de observar cómo estos aspectos se vinculan con los momentos de violencia, su narrativa y reinterpretación, de los que trata esta tesis. Especialmente se describirán los eventos que dieron cabida a las demandas de los líderes políticos sikh del Panjab.

El sikhismo es una religión muy joven, fundada a finales del s. XV<sup>4</sup> por Guru Nanak (1469-1539),<sup>5</sup> pero que ha logrado reunir a un gran número de adeptos concentrados principalmente en el estado norteño de India, conocido como Panjab<sup>6</sup> o “Tierra de los Cinco Ríos” y, por esta razón, comparten una cultura *panjabi* con el resto de las religiones que aquí habitan. Esta región sumamente fértil es importante, no sólo porque vio el nacimiento de esta nueva fe, sino también porque ha sido partícipe de su desarrollo en el tiempo (casi todos sus sitios sagrados se concentran aquí, tanto en el lado pakistaní como en el indio) y su dinámica cultural y socio-económica ha sido una influencia determinante en la comunidad sikh.

El Panjab ha vivido una compleja historia de desmembramientos y recomposiciones, no sólo territoriales, sino también poblacionales y por siglos ha sido el escenario de una constante confluencia de pueblos y culturas. Lo que los sikhs en la actualidad reclaman como su tierra natal, no siempre fue lo que conocemos hoy en día. La historia del periodo *védico* es también la

---

<sup>3</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 4.

<sup>4</sup> Varias referencias marcan el año de la revelación o iluminación de Guru Nanak (en 1499) como la fundación del sikhismo. Ver Singh, Khushwant, *A History of the Sikhs*, Nueva Delhi, India, 1999, Vol. 1, p. 33.

<sup>5</sup> McLeod, W.H., 1997, p. 3.

<sup>6</sup> En la mayoría de los libros y referencias sobre esta provincia se utiliza el término Punjab, sin embargo, la transliteración correcta es Panjab (del farsi *panj*: cinco y *ab*: agua), aunque ambas formas son utilizadas indistintamente y ambas son aceptadas, en esta tesis se utilizará Panjab y su gentilicio panjabi.

temprana historia de una región ampliada del Panjab de hoy. Las constantes incursiones de invasores entraron y se establecieron en este territorio.<sup>7</sup> Persas, griegos, distintos imperios hindúes, turcos, afganos, árabes, mogoles y británicos, jugaron múltiples papeles en el Panjab. De estas migraciones no podía esperarse más que un mosaico racial y de casta bastante heterogéneo.

Dentro de los diversos cambios que vivió esta región, la mayor parte del tiempo los sikhs han sido un grupo minoritario. Aunque constituyeron un Imperio entre 1799-1849, una minoría sikh gobernaba a una mayoría musulmana. Al caer el Imperio sikh ante los británicos, éstos anexaron los territorios que lo comprendían y se convirtieron en “la última piedra de la corona británica”. En el censo británico de 1921, los sikhs representaban en esta región sólo el 11% de la población, sin embargo su posición era privilegiada ya que poseían la mitad de las tierras de cultivo.<sup>8</sup> En 1936 los británicos unieron a cuarenta estados principados en lo que se conoció como The Punjab States Agency (la Agencia de Estados de Punjab), una unidad administrativa que facilitaba la organización de estos territorios y sus príncipes.

Más tarde en 1947, esta región fue el terreno de división y conformación de fronteras de las nuevas naciones independientes de Pakistán e India, separando al Panjab en una provincia pakistaní con mayoría musulmana y otra india con mayoría hindú, en la cual los sikhs comenzaron a reconstituir su posición política. Con esta nueva conformación en India poscolonial el gobierno central tomó dos pasos importantes de redefinición de fronteras. En el primero aquellos estados principados de la colonia en esta región fueron unidos en un solo estado, en el cual se incluyeron a Patiala, Nabha, Jind, Faridkot, Kapurthala y Kalasa, así como a los estados de Malerkota y Nalagarh<sup>9</sup> para formar en 1948, lo que se conoció como Patiala y la Unión de los Estados del Este de Panjab (PEPSU por sus siglas en inglés).<sup>10</sup> Como jefe de gobierno tomó el poder un sikh aristócrata y el Presidente de la India nombró al Maharaja de Patiala como gobernador y se estableció ésta ciudad como la capital del estado. En esta conformación la mitad de la población era sikh y la otra mitad hindú. Por otro lado, también se delimitó otro estado a partir de un grupo de distritos de mayoría sikh conocido simplemente como el Panjab compuesto por Hoshiarpur, Jullundur, Ludhiana, Ferozpur, Amritsar y

<sup>7</sup> Bedi, Sohinder S., *Folklore of Punjab*, Nueva Delhi, India, National Book Trust, 2006, p. 3.

<sup>8</sup> Singh, Khushwant, *A History of the Sikhs, Volume 2: 1838-1988*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999 (1977), p. 294.

<sup>9</sup> Grewal, J.S., *The Sikhs of the Punjab*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, p. 184.

<sup>10</sup> Patiala and East Punjab States Union.

Gurdaspur. Para los líderes políticos sikh, la unión de ambos estados era lo único que les faltaba para lograr su anhelo: conformar un estado con mayoría sikh. Esto sucedió hasta 1956 cuando el Panjab asimiló al estado de PEPSU, el cual fue declarado de habla hindi y panjabi (escrito en gurmukhi).

El segundo paso del gobierno central fue que ante el reclamo de los sikhs por la delimitación de fronteras bajo líneas lingüísticas (durante la década de 1960), estableció un estado de habla oficial panjabi en el que finalmente los sikhs formaron una mayoría con apenas un pequeño margen (56%) cuya capital (hasta la fecha) es Chandigarh. Actualmente se calculan alrededor de 21 millones de sikhs en el mundo (19.2 millones en India,<sup>11</sup> apenas el 1.9% de la población total en este país<sup>12</sup> y 2.2 millones repartidos en el mundo<sup>13</sup>), y es una de las diez religiones más grandes, superando en número, por ejemplo, al judaísmo.<sup>14</sup> El 76% de sikhs en India se concentra en los estados de Panjab y Haryana, aunque también hay un importante número en los estados vecinos de Rajasthan y Himachal Pradesh.

A pesar de que afirmo que la definición identitaria convive con la diversidad dentro de la comunidad, que la heterogeneidad es una constante y que es complicado definir con exactitud a un sikh, es necesario hacer un esfuerzo por tratar de aproximarnos a entender sus elementos más generales, sin que esto signifique un compendio definitivo o una definición exacta. De esta manera, consideramos que un sikh es “aquel devoto o discípulo que venera a los diez Gurus del sikhismo y aprende el camino de liberación que éstos proclamaron”.<sup>15</sup> En siglos pasados, aquellos que manifestaban su adhesión a las enseñanzas de Guru Nanak y sus sucesores, constituían una comunidad conocida como *Nanak Panth*,<sup>16</sup> que hoy en día sólo se le conoce como el *Panth*, palabra que puede traducirse como camino (un sistema de creencia espirituales) o

<sup>11</sup> *Census of India 2001*, [http://www.censusindia.gov.in/Census\\_Data\\_2001/India\\_at\\_glance/religion.aspx](http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx), Registrar General & Census Commissioner, India, consultado en diciembre de 2009.

<sup>12</sup> Central Intelligence Agency, Gobierno de Estado Unidos de América, *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>, consultado en octubre de 2010. Información del Censo de India de 2001.

<sup>13</sup> Pániker, Agustín, *Los Sikhs. Historia, identidad y religión*, Barcelona, España, Editorial Kairós, 2007, p. 15. En 1985 los sikhs eran alrededor de 16 millones en todo el mundo, de los cuales 14 millones vivían en el Panjab y áreas adyacentes, un millón en el resto de India y un millón en el extranjero. Cifras de McLeod, W. H., *Historical Dictionary of Sikhism*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 166.

<sup>14</sup> La cifra de judíos en el mundo se estima en 12 millones. BBC, <http://www.bbc.co.uk/schools/religion/judaism/>, Reino Unido, consultada en diciembre de 2009.

<sup>15</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>16</sup> *Panth* significa “camino”. Posee el sentido de grupo, comunidad o movimiento religioso. La palabra puede ser sinónima de sikhismo, además del sentido restringido de cuerpo místico de todos los que profesan la religión sikh”. Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 336.

como comunidad religiosa sikh. Aunque, como bien señala Harjot Oberoi, “es una suerte de colectivo moral de creyentes [...] y la palabra no plantea exactamente una comunidad uniforme, centralizada, religiosa que tenga un canon y fronteras sociales y culturales bien delimitadas”<sup>17</sup>

Para Hew McLeod, además de la reverencia a los diez Gurus,<sup>18</sup> es importante la veneración a la escritura sagrada sikh, al llamado *bani*<sup>19</sup> que contiene la palabra de estos maestros: el *Adi Granth (El Primer Libro)*, después conocido como *Guru Granth Sahib* (Noble Libro del Guru).<sup>20</sup> Sin embargo, debe señalarse que si bien ocupa un sitio central, no todos los devotos conocen su contenido y siguen sus enseñanzas. Este autor también advierte que la práctica de *nam simaran* o meditación devocional del nombre divino, es un hábito que la mayoría comparte, así como el papel que para todos tiene el *gurdwara*<sup>21</sup> o templo sikh. El *gurdwara* y el *langar* (comedor comunitario) son una expresión de los ideales básicos de equidad y sentido anticasta manifestados por Guru Nanak y los siguientes Gurus.<sup>22</sup>

Aunque esta comunidad se conforma a fines del s. XV, es con el décimo y último Guru, Gobind Singh, en el s. XVIII, que se establecen símbolos externos de identificación, como son las llamadas 5 K's: *kes*, que es el cabello sin cortar; *kangha*, un peine que lo sujeta; *kacch*, un calzón corto; *kara*, una pulsera de metal; *kirpan*, una daga; además de prácticas como el bautismo o la ceremonia de matrimonio. Todos estos elementos buscaban consolidar una orden o fraternidad conocida como *Khalsa* (puro o pura), la cual define a la ortodoxia sikh. Sin embargo, hoy en día no todos se ciñen a esta normativa. Algunos dejan su cabello largo y utilizan el turbante y otros no. Además existe una diversidad de prácticas y, por lo tanto, de sectas dentro del sikhismo.

La historia del sikhismo ha sido objeto de diversos debates entre la “tradicción sikh”<sup>23</sup> y aquellos estudiosos que desde la academia han tratado de separar la devoción de los hechos históricos y sus fuentes de información. Aquí trataré de hacer converger ambos con la intención

<sup>17</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries...*, *op.cit.*, p. 14.

<sup>18</sup> Guru Nanak, Guru Angad, Guru Amar Das, Guru Ram Das, Guru Arjan, Guru Hargobind, Guru Har Rai, Guru Har Krisan, Guru Tej Bahadur, Guru Gobind Singh.

<sup>19</sup> Abreviación de *gur-bani*, así se le conoce a las composiciones y la himnología de los Gurus que parece en el *Adi Granth*. Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>21</sup> *Gurdwara* significa “ ‘por medio [de la gracia] del Guru’ o ‘puerta del Guru’. Nombre que reciben los templos que albergan al *Guru Granth Sahib*.” *Ibid.*, p. 331.

<sup>22</sup> McLeod, *Who is a Sikh?. The Problem of Sikh Identity*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, p. 120.

<sup>23</sup> Por “tradicción sikh” me refiero a la o las narrativas sobre la historia, filosofía, las tradiciones y costumbres que provienen de las autoridades sikh, conocido como Shiromani Gurdwara Prabandhak Committe (SGPC), la cuales se han convertido en las versiones “oficiales” sobre e sikhismo, en donde predominan los valores Khalsa.

de mostrar el origen de ciertas líneas argumentativas de las narrativas que aparecen en los siguientes capítulos. El término “tradición” se utilizará, en general, en esta tesis en tres sentidos tomando las acotaciones que hace Louis E. Fenech.<sup>24</sup> En el primer sentido, tradición es la forma en que las creencias y las prácticas sikhs son transmitidas. En este caso, por ejemplo, los vehículos de transmisión pueden ser la tradición oral; las escrituras sagradas; la tradición *dhadi*,<sup>25</sup> que son grupos de músicos o bardos profesionales que cantan los himnos contenidos en las escrituras sikh, muchas veces se les considera como historiadores que enseñan los pasajes de los Gurus o los actos heroicos de sikhs considerados *shahids* o mártires; las representaciones artísticas (pinturas); y, más recientemente, los medios escritos y audiovisuales. El segundo sentido, también se aplica a la transmisión del ‘ideal’ o la ‘norma’ sikh, que se ha construido desde la visión particular de una elite inclinada hacia los valores khalsa, bajo la reforma que realizara el Movimiento de las Singh Sabhas (s. XIX) cuya institución posterior representativa es el Shiromani Gurdwara Prabhandak Committe (SGPC, la institución que administra actualmente los templos sikhs en el Panjab). La tradición es, pues, una creencia o práctica particular que se plantea como algo que viene desde el pasado, que se asume como cierta, y que en general tiene muy poco o ningún respaldo documental como evidencia, según han mostrado historiadores como Hew McLeod. Estas tradiciones enfatizan que encarnan una verdad inmutable proveniente de una fuente de autoridad. Los devotos asumen que las personas (una elite, académicos sikhs, guías o instituciones sikhs) que transmiten estas tradiciones son personas de confianza y autoridades en la materia, estas personas son los guardianes de la “tradición”. Finalmente, se le llama ‘tradición sikh’ a la religión sikh o sikhismo.<sup>26</sup>

Hew McLeod planteó tres problemáticas que considera, deben tenerse en cuenta sobre la historia del sikhismo:

La primera es la carencia de fuentes confiables, al menos para el historiador profesional. Mientras que la visión popular acepta la tradición como evidencia histórica valida, el historiador profesional ve a la tradición como una herramienta insatisfactoria para reconstruir el pasado. [...] el segundo problema [es] ¿cómo este material (en su mayoría proveniente de la tradición) debe ser interpretado? [...] el tercer problema, está relacionado al segundo e involucra al material que

<sup>24</sup> Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition. Playing the ‘Game of Love’*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

<sup>25</sup> Tradición panjabi del arte de los trovadores, es una representación bárdica que constituye una de las formas orales de la épica en el Sur de Asia. Nijhawan, Michael, *Dhadi Darbar. Religion, Violence, and the Performance of Sikh History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 4.

<sup>26</sup> Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition*, op. cit., p. 37.

el devoto (en este caso los sikhs) consideran como sagrado. Uno entra aquí a un terreno muy delicado.<sup>27</sup>

El trabajo de este historiador, recientemente fallecido, es reconocido por sus aportaciones a los Estudios Sikhs, al mismo tiempo que por los debates que sus argumentos generaron, principalmente después de 1984. La tradición sikh ha considerado que muchas de sus ideas degradan o restan veracidad a las fuentes sikhs y con esto se reta al sikhismo.<sup>28</sup> McLeod coloca a las fuentes y al trabajo histórico por encima de las versiones de la tradición o de la devoción que abren el espacio para el mito, pero al mismo tiempo trabaja con esta tradición, sobre todo con los *Janam-sakhis* que contienen un conjunto de anécdotas del primer Guru. Es difícil plantear una depuración sobre lo que el historiador profesional consideraría como “verdadero” de aquello que no lo es. Sobre todo al tratarse de asuntos religiosos. Tanto el mito como la disciplina histórica son narrativas o discursos en sí mismos y el descalificar a la tradición por completo nos impide observar que los mitos y las versiones que vienen desde la devoción son creaciones humanas que guardan elementos interesantes e importantes de estudio, sobre las creencias, las representaciones y las relaciones al interior de las comunidades.

Además considero que no existe una división tan tajante entre mito e historia. La mayoría de los textos en los que se han basado los estudios sobre el sikhismo contienen una mezcla de mito y hechos, y provienen de la transmisión oral que fue esencial en India por siglos para preservar la memoria. Al cuestionar su veracidad se cuestiona al mismo tiempo la alternativa oral como otra vía importante de la transmisión del conocimiento. La validez y la importancia tanto de la textualidad como de la oralidad son innegables, así como el análisis tanto del mito como de la historia “verdadera”, el tomar en cuenta ambas vertientes enriquece cualquier aproximación a una comunidad.

La tradición sikh, en especial sus elites, de forma general han querido mostrar a una comunidad unificada, homogénea e inalterable a través del tiempo, o como lo califica Harjot Oberoi “las historias convencionales de la evolución sikh, tratan el surgimiento, expansión y consolidación del Sikhismo como una un todo unitario. Este tipo de narración [...] busca desvanecer las contradicciones perturbadoras y sintetizan la experiencia sikh para darle una

---

<sup>27</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism, op. cit.*, p. xxiii.

<sup>28</sup> Ver McLeod, W. Hew, *Discovering the Sikhs. Autobiography of a Historian*, Nueva Delhi, India, Permanent Black, 2004.

coherencia”.<sup>29</sup> En esta tradición se identifican grandes etapas “evolutivas” dentro de la historia sikh.<sup>30</sup> Sobre estas etapas, Hew McLeod planteó su desacuerdo con la interpretación tradicional, por considerar que ésta simplifica los hechos, dan énfasis a ciertos acontecimientos y dejan de lado otros que son componentes importantes en el desarrollo de la comunidad e identidad sikh.<sup>31</sup> Es necesario considerar no sólo el carácter religioso, siendo éste factor como la base de su identificación, sino también que debe tenerse en cuenta su importante componente campesino, el desarrollo militar y político, así como la formación de instituciones que han moldeado al sikhismo. Y finalmente, como también lo sugiere Harjot Oberoi, observar las rupturas, los diversos acercamientos, prácticas, grupos y tensiones a lo largo.<sup>32</sup>

### COMUNIDAD RELIGIOSA

El sikhismo es un sistema de vida espiritual que tiene sus orígenes en el fermento religioso que tuvo lugar en India del siglo XV. Como señala Marian Smith,<sup>33</sup> el desarrollo que realiza Guru Nanak (1469-1539), místico, poeta y maestro,<sup>34</sup> se encuentra inmerso en una atmósfera de agitación intelectual y política. Convivían una serie de prácticas que ahora conocemos como hinduismo e islam, que aunque no se puede afirmar que estuvieran en conflicto abierto, sí se puede decir que su interacción motivó a nuevos debates y desarrollos espirituales.

La fuente principal de información sobre Guru Nanak son sus himnos o poemas (contenidos en el *Adi Granth*) y las *Janam-sakhis*, una colección de textos sobre su vida, el primero de los cuales data de 1658.<sup>35</sup> Son en general narraciones tradicionales y populares, calificadas como “hagiografías”, es decir la leyenda y la santidad de la figura son descritas en estos textos. Por esta razón, Hew McLeod ha cuestionado la veracidad de estas narraciones para describir históricamente a Nanak y los hechos que dieron origen al sikhismo. A pesar del debate que este experto desencadenó sobre el sikhismo, es necesario resaltar el valor que estas hagiografías tienen en sí mismas, como documentos que han creado un gran impacto en la

<sup>29</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries...*, *op.cit.*, p. 47.

<sup>30</sup> Véase para su discusión: McLeod, Hew, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 3

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>32</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries...*, *op.cit.*, p. 47.

<sup>33</sup> En Smith, Marian, “Synthesis and Other Processes in Sikhism”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 50, No. 3, parte 1, Junio-Septiembre 1948, p. 457.

<sup>34</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 42.,

<sup>35</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, *op. cit.*, p. 3.

creencia popular sikh y por tal motivo han ayudado a definir una identidad entorno a estas leyendas.

Junto a este debate surge también el sitio en que se coloca la figura del primer Guru. A Nanak se le incluye en la corriente de místicos del Norte de India o movimiento *Bhakti* conocida como “tradición de los *sants*”.<sup>36</sup> Por el contrario, para la tradición sikh, Nanak no es parte de la corriente de los *sants*, esto le restaría el lugar, importancia y originalidad a su obra espiritual, y lo colocaría dentro de la influencia de una corriente general y en especial de la figura más importante de los *sants*: Kabir. En este punto existe un amplio debate sobre si Nanak fundó o no una creencia nueva y distinta, o si sólo estableció una visión propia.<sup>37</sup> Para el devoto sikh, su Guru recibió iluminación de Dios (*Akal Purakh*) y fue sólo un medio para ofrecer un nuevo mensaje que no tenía iguales. Mientras que para el historiador, Nanak fue una figura más de esta corriente y por lo tanto no creó nada nuevo. David Lorenzen asegura en este sentido que:

Dentro del contexto del norte de India, todos los sikhs y casi todos los hindúes son seguidores de la religión *bhakti*, pues su modo dominante de culto es de ‘devoción’ (*bhakti*) hacia un ser divino [...] aunque [los sikhs] hayan establecido una identidad consciente como una religión separada de los hindúes. Exactamente cómo y cuándo la religión sikh realizó este proceso sigue siendo objeto de debate académico.<sup>38</sup>

Los místicos *sants* de esta época compartían la creencia de un Ser Supremo como un Absoluto, concebido más allá de todo atributo físico (*nirguna*), contrapuesto a la tradición vishnuita (hindú) que adora a un Ser Supremo con atributos (*saguna*), es decir se veneran diversas imágenes que se consideran deidades. Un sikh debe creer en un único Dios, omnipresente y omnipotente. Nanak consideró que el poder que para él era Dios, no puede ser definido porque Dios no tiene forma.

El objetivo final de la corriente de los *sants*, coincide con la mayoría de las tradiciones de la India en las cuales se busca la liberación (*moksa, mukti*) del ciclo de transmigraciones y del estado de sufrimiento. El camino que sugirieron fue el de la devoción amorosa y la disciplina

---

<sup>36</sup> El término de *Sant* proviene del sánscrito *sat*, cuyo significado es “ser”, “verdad”, “realidad”, así se les conoce a aquellas personas que conocen “la verdad” o que han experimentado la “realidad última”. A los *sants* también se les considera como personas buenas o bondadosas, santos, aunque el término no esté vinculado a la palabra latina *sanctus* como Agustín Pániker bien señala. Pániker, *Los Sikhs...*, op. cit., p. 31.

<sup>37</sup> La discusión que encabeza W. Hew McLeod se puede encontrar en McLeod, W.H., *The Sikhs, History, Religion and Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, pp. 16-19.

<sup>38</sup> Lorenzen, David N., “Bhakti, comunidad y política”, en *Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, XXXI: 2, 1996, p. 319.

espiritual interior, alejada de rituales sociales. Para Nanak todo lo que existe en el mundo es una expresión del Ser Eterno (*Akal Purakh*).<sup>39</sup>

Cualquiera que aprehenda esta presencia puede acceder a la unión mística con Akal Purakh [...] éste revela la verdad a quienes quieren escucharle. Su voz es la palabra (*sabad*) que pronuncia el Guru, [...] los himnos (*banis*) del Guru-humano-que-es-Uno-con-Él constituyen la voz o Palabra de *Akal Purakh*. De ahí el carácter hipostático del concepto Guru en el sikhismo, que tanto remite al Guru Eterno como al Guru humano que ha experimentado la unicidad de *Akal Purakh*. El devoto puede escuchar esa Palabra a través de la práctica de la meditación en el Nombre (*nam-simaran*), que suele tomar la forma de repetición murmurada del nombre de Akal Purakh (*nam-japna, nam-japu*) o el canto colectivo de los himnos (*sabad-kirtan*). De esta forma lo Divino está siempre presente en el corazón del devoto.<sup>40</sup>

Por otro lado, para Baldev Raj<sup>41</sup> existen diversas afirmaciones sobre las influencias islámicas e hindúes que recibió el sikhismo para su formación. Una de las más importantes y que tiene relevancia hoy en día es la afirmación que incluye al sikhismo como una fase del renacimiento hindú.<sup>42</sup> Esta idea dio pie para que se incluyera al sikhismo como una secta dentro del hinduismo, en diversas narrativas dentro y fuera de la comunidad desde finales del s. XIX y especialmente en la constitución de India independiente. Este hecho provocó no sólo una profunda inconformidad de un sector de los líderes de los sikhs, sino el constante y obsesivo afán por distinguirse del hinduismo y por platear que son una comunidad religiosa distinta.

Para Agustín Pániker es posible considerar al sikhismo como una síntesis de filosofías anteriores en esta región, más que un sincretismo entre hinduismo e islam.<sup>43</sup> Sin embargo, la idea de síntesis conlleva un compendio o un resumen de dos o más vertientes. Se debe considerar que en este periodo de la historia no existían caminos espirituales bien definidos o con fronteras concretas y pensar en un resumen de los mismos es complicado. Más bien podríamos hablar de que Nanak toma ideas y prácticas a las cuales les da un nuevo significado, un nuevo énfasis. El resultado y aquí sí coincido con Agustín Pániker es que este Guru elaboró un sistema integral que reúne filosofía y práctica de forma más coherente que los otros *sants*, además de que se

<sup>39</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>41</sup> En Raj, Baldev, *Minority Politics in the Punjab*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>43</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 60.

erigió como un líder espiritual como ningún otro, tal es el resultado que el sikhismo tomó forma particular con el tiempo y convocó a un significativo número de devotos.

Tanto Guru Nanak, como otros *sants* se dieron a la tarea de criticar a la ortodoxia islámica como a la hindú. Nanak condenó abiertamente el sistema social de su época (la jerarquía de las castas) y las desigualdades (la situación de la mujer). Sin embargo, no llega a plantear una revolución social, más bien abrió nuevas perspectivas, y se le ve como un conciliador. Inició una vía intermedia. Su despertar, de acuerdo a sus hagiografías, tuvo lugar entre 1496 y 1499 mientras tomaba un baño en un río, después de su *iluminación* encontró lo que la tradición sikh llama el *amrit* o néctar, su gran enseñanza, la base de su filosofía y el sostén de la comunidad hoy en día: “No existe camino hindú ni camino musulmán, así ¿qué camino debo seguir? Voy a seguir el sendero de Dios. Él no es ni hindú ni musulmán, y el camino que sigo es el camino de Dios”.<sup>44</sup>



Imagen 1.- Representación de Guru Nanak. Fotografía de la autora.

Las prácticas diarias que realiza un sikh hoy en día, se iniciaron durante la época de Nanak. Una de sus mayores enseñanzas fue el comedor comunitario (*langar*), el cual tiene un importante simbolismo. Cualquier persona no importando casta, género, situación social o religión comparte, a ras de suelo, los alimentos. En todo templo sikh, existe en la actualidad un sitio como este. Para este Guru fue importante también mostrar que el estado espiritual convivía con la conformación de una familia. Los diez Gurus (salvo Har Krisan que murió a la edad de 8 años) estuvieron casados y tuvieron hijos, de esta manera se descartó el camino de la renunciación (*samnyasa*) y el ascetismo como vía para la expansión espiritual, por considerar que estas prácticas desvirtuaban la vida religiosa. Por el contrario, su filosofía estaba

<sup>44</sup>Citado en Pániker, *Los Sikhs...*, op. cit., p. 47.

completamente vinculada a una vida común, a la cotidianidad de cualquier persona,<sup>45</sup> lo que le hizo ganar de esta manera muchos adeptos y quizá por esto la nueva fe tuvo gran aceptación, principalmente en grupos marginados dentro del sistema social existente para su época.

A su muerte el número de sus seguidores había crecido considerablemente. En este momento (s. XVI) empezaban a formar los principios de una organización religiosa: se reunía en una *satsang* (congregación de creyentes verdaderos) alrededor de un maestro, realizaban la meditación *sabad kirtan* o canto devocional en su *satsang*,<sup>46</sup> y el cuerpo completo constituía el *panth* (camino, comunidad, sociedad), pero aún no respondían a la noción identitaria sikh, su práctica era flexible y carecía de fronteras con otras prácticas.

- **Institucionalización del Guru y del *Panth***

Para acercarse al Ser Supremo en el sikhismo es necesaria la ayuda de un Guru o guía. Por tal motivo, Nanak estableció la institución del maestro y a su muerte le encomendó a uno de sus discípulos la continuación de su obra. La tradición sikh predominante hoy en día reconoce a diez Gurus humanos: Guru Nanak (1469-1539), Guru Angad (1504-1552), Guru Amar Das (1479-1574), Guru Ram Das (1534-1581), Guru Arjan (1563-1606), Guru Hargobind (1595-1644), Guru Har Rai (1630-1661), Guru Har Krisan (1656-1664), Guru Tej Bahadur (1621-1675), y es con el décimo Guru, Gobind Singh (1666-1708) que termina la figura de un Guru humano y esta personalidad, posteriormente, recae en el libro sagrado. Conocido ahora como el *Guru Granth Sahib*, el libro sagrado es la base de la devoción en la actualidad. Se puede afirmar que el concepto del Guru es uno de los ejes del sikhismo, para la tradición es el que rompe con la ignorancia y la oscuridad, su tarea es la de transmitir el conocimiento sobre el Ser Supremo (*Akal Purakh*) al sikh (devoto, buscador).

Esta sucesión de gurus convivió en todo momento con nuevas formaciones y líneas distintas del camino espiritual, las cuales se enfrentaron entre sí al mismo tiempo que enriquecieron a la comunidad en su conjunto. Un ejemplo muy claro, es la primera sucesión. Nanak le encomienda el asiento (*gaddi*) de autoridad a uno de sus fieles discípulos y no a alguno

---

<sup>45</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, op. cit., p. 57. Para una discusión crítica sobre ascetismo y la figura del padre de familia vea: Dube, Saurabh, *Untouchable Pasts. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community*, Albany, State University of New York Press, 1999; e Banerjee-Dube, *Ishita Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India*, London, Anthem Press, 2007.

<sup>46</sup> El kirtan es uno de los ejes principales de los templos sikh hoy en día. Nanak le dio a la música como medio de meditación un lugar privilegiado.

de sus hijos. Lahina, quien adquiriera el nombre de Guru Angad,<sup>47</sup> es quien continúa la enseñanza. Sin embargo, el hijo mayor de Nanak, Siri Chand, reclamó ser el heredero legítimo de la obra de su padre. De este maestro surgió una secta conocida como los *udasis*, la cual tuvo gran relevancia en los siglos XVIII y XIX y que se caracterizó por plantear el camino ascético para conocer a Dios.<sup>48</sup> Otra de las grandes divisiones en el sikhismo, fue la de los llamados *minas*, seguidores de Prithi Chand (el hermano mayor de Guru Arjan, quinto guru) quien disputó la sucesión en su momento. Aunque de este grupo se sabe poco, algunas hagiografías mencionan que los *minas* se consideraban los sucesores legítimos de Guru Ram Das y colocaban a Prithi Chand como El Guru en lugar de Hargobind, sucesor de Arjan.

A la par de las tensiones y los grupos paralelos que surgieron, en el desarrollo del Panth se insertan importantes elementos que van consolidando a la comunidad, a pesar de sus divisiones. Se le atribuye a Guru Angad, el establecimiento de un alfabeto. A partir de este momento se oficializó al panjabi como la lengua de esta fe y al *gurmukhi* (“de la boca del Guru”) como su escritura,<sup>49</sup> en la actualidad esta lengua y esta escritura son parte importante de la cultura e identidad de un sikh. Guru Amar Das se encarga de organizar e institucionalizar el *panth*. El número de las *sangats* (comunidad, asamblea o cuerpo colectivo de sikhs en una localidad determinada), había aumentado considerablemente y fue necesario establecer mayores medidas locales de administración y de dirección. Así surgieron rituales (de nacimiento, casamiento y muerte) y normas para su realización, ya que el Guru no estaría presente físicamente en cada una de las *sangats*. Estas costumbres sirvieron para fusionar a la comunidad y disciplinar sus prácticas, aunque aún las identidades son fluidas y las autodefiniciones inexistentes.

Guru Ram Das funda la ciudad de Chak Guru o Ramdaspur, después conocida como Amritsar. Es en este lugar en el cual Guru Arjan, el quinto Guru, concluyó la construcción del *Darbar Sahib* (“Corte Divina”), el complejo que alberga el estanque sagrado y el primer gurdwara que se construyó en el centro de ese estanque.<sup>50</sup> En el siglo XVIII este templo es reconstruido y adquiere el nombre de *Harmandir Sahib* (“Templo de Dios”), más tarde los

<sup>47</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>48</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>50</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 77

británicos lo bautizarían como Templo Dorado, cuando en el siglo XIX fue chapado en oro.<sup>51</sup> Tanto la ciudad, como el templo son ahora el corazón del sikhismo.

Una de las aportaciones más importantes de Guru Arjan entre 1603 a 1604 fue la compilación de himnos propios y de sus antecesores, la cual se convirtió en la escritura sagrada sikh y uno de los elementos más importantes para su identidad. Este compendio, nutrido de diversas contribuciones, reflejo de la personalidad de la comunidad,<sup>52</sup> se conoció como *Adi Granth*, que significa “Primer Volumen” o “el Volumen Original” y se elaboró en forma de borrador en esta época.<sup>53</sup> Como Harjot Oberoi menciona, la producción del *Adi Granth*, creó una “comunidad textual, es decir, a un grupo de personas que centran sus actividades sociales y religiosas alrededor de un texto, y quienes buscan ordenar su vida cotidiana en relación cercana a lo que prescribe el texto o lo que ellos creen que establece.”<sup>54</sup> Aunque en el periodo de Guru Arjan “la categoría sikh aún es flexible, problemática, y sustancialmente vacía. [...] designaba a un grupo que aún no tenía una connotación.”<sup>55</sup>

#### LA TRADICIÓN DEL MARTIRIO Y LA MILITARIZACIÓN DE LA COMUNIDAD

J. S. Grewal, señala que un aspecto importante en el periodo que comprende entre 1606 a 1708, fue la constante intromisión de los emperadores mogoles Jahangir, Shah Jahan y Aurangzeb en los asuntos de la comunidad sikh, tanto en el tema de las sucesiones como en la vida administrativa de la comunidad. Esta constante intervención motivó, según Grewal, aun más las divisiones internas.<sup>56</sup> El Guru y sus seguidores se vieron como una amenaza a los intereses del imperio, no sólo por la expansión que estaba teniendo el sikhismo, sino quizá también por las recaudaciones que el Guru lograba obtener. De alguna manera, según Pániker la organización que tenía el *Panth* en este periodo funcionaba como un “Estado sombra” al gobierno mogol.<sup>57</sup>

Sin duda la persecución y la resistencia se incorporaron en la tradición sikh de esa época de una forma muy particular.<sup>58</sup> En el siglo XVII, la comunidad se militarizó como defensa contra

<sup>51</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>52</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>53</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>54</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>56</sup> Grewal, J.S., *The Sikhs of the Panjab*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 62.

<sup>57</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>58</sup> Mahmood, Cynthia Keppley, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikh Militants*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, p. 34.

la hostilidad de la autoridad. Sin embargo, la conceptualización de estos hechos viene de la historia unificada que se relata sobre el periodo en la reforma del sikhismo que realizó el Movimiento de las Singh Sabhas (Asociaciones Singh —Leone— que aparecen por primera vez en 1873).<sup>59</sup> En esta historia se plantea la aparición del concepto de martirio y la toma de las armas para defenderse, como definiciones ya muy claras para el sikh del siglo XVII y XVIII. Si bien, ambos elementos se encuentran íntimamente ligados y parecería que se mantienen dentro de la ideología por cinco siglos; para el historiador Louis E. Fenech la construcción del concepto de martirio, por lo menos, comienza mucho tiempo después justamente con las reformas que inició el Movimiento de las Singh Sabhas, y como parte de un intento por elaborar o erigir héroes o ejemplos a seguir para una comunidad que se antojaba para la elite mucho más homogénea.<sup>60</sup> Lo anterior no significa que las ejecuciones de los gurus sikhs no hayan existido, sino que el concepto de martirio aparece vinculado a estas muertes, mucho tiempo después de que ocurrieran, como una estrategia para plantear elementos de unión, en un contexto distinto al periodo en que ocurrieron estas muertes.

Como advierte Michael Nijhawan, es necesario prestar atención a la intersección entre los intereses específicos de un grupo en cierto contexto social y político y las representaciones culturales para reconsiderar tanto el papel del martirio como el de la toma de las armas, vinculados a la relación entre el *nosotros* y los *otros*.<sup>61</sup> A su vez son importantes los momentos en los cuales se retoman estos ideales, se reconstruyen y transmiten, así como la forma en que la gente los hace suyos y los vive en la vida cotidiana.

- **Localizando al *shahid***

La historia del martirio sikh, como la conocemos desde el s. XIX, conformada por el Movimiento de las Singh Sabhas, inicia con Guru Arjan, el quinto Guru y el “Señor de los Mártires”,<sup>62</sup> quien fue encarcelado, torturado y ejecutado en 1606 por el emperador mogol Jahangir. La tradición asegura que fue encarcelado debido al apoyo que el Guru le brindó al hijo del emperador mogol para reclamar el trono de su padre, además de que el libro sagrado de los

<sup>59</sup> Pániker, *Los Sikhs...*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>60</sup> Para este autor la primera mención que encuentra sobre un mártir es hasta el siglo XVIII y mucho más claramente en el siglo XIX, con el movimiento Singh Sabha, una institución reformista de la cual se hablará más adelante. Fenech, E., Louis, *Martyrdom in the Sikh Tradition.*, *op. cit.*

<sup>61</sup> Nijhawan, Michael, *Dhadi Darbar.*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>62</sup> Singh, Satbir, *Illustrated Martyrdom Tradition*, Amritsar, Dharam Parchar Committe (SGPC), 2008, p. 5.

sikhs comenzó a ser considerado una herejía para el islam. El emperador impuso una multa al Guru y éste se negó a pagar porque consideró su encarcelamiento y tortura una injusticia, fue entonces que el emperador lo condenó a muerte.<sup>63</sup> Al parecer antes de que ésta llegara ya había prevenido a su hijo y sucesor Hargobind, de que debía sentarse en el “trono completamente armado”<sup>64</sup> ante la amenaza que constituían los mogoles. Son ampliamente conocidas en la cultura popular sikh las torturas de las que Guru Arjan fue objeto. No sólo fue forzado a sentarse en metal caliente, sino que también fue bañado por arena ardiente para finalmente ser sumergido en un caldero de agua hirviendo. De esta manera se convirtió en el primer *shahid* (mártir) sikh.<sup>65</sup> Con esta muerte, Hargobind (su hijo y sexto Guru), inició un proceso de militarización en 1606.



Imagen 2.-Representación del martirio de Guru Arjan, Museo del Gurdwara Bangla Sahib, Nueva Delhi. Fotografía de la autora.

Más tarde, las autoridades mogolas hicieron mártir al noveno maestro, Guru Tegh Bahadur en 1675. Este Guru es conocido como el “protector de Hind y salvador del hinduismo”,<sup>66</sup> y es recordado por su constante oposición al emperador Aurangzeb y a los rivales que reclamaban el asiento y el título de Guru. Un grupo de brahmanes de la región de Cachemira pidió la ayuda del Guru, ya que las autoridades mogolas exigían su conversión forzosa al islam. Para “salvarlos”, Guru Tegh Bahadur se hizo arrestar. Las autoridades le pidieron realizara un milagro que probase su supuesta cercanía a Dios, pero él, siguiendo el pensamiento de sus antecesores rechazó la noción del milagro para probar la veracidad de su fe y se negó por otro lado, a convertirse al islam, lo que le valió ser ejecutado. Para la tradición sikh, este Guru murió

<sup>63</sup> Fenech, Louis E., “Martyrdom and the Execution of Guru Arjan in Early Sikh Sources”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 1, Enero-marzo 2001, p. 20.

<sup>64</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>65</sup> Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>66</sup> Grewal, J.S., *Sikh Ideology, Polity and Social Order: From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Nueva Delhi, Manohar, 2007, p. 128.

defendiendo con su vida el principio de la “libertad de conciencia”, ni siquiera por su propia fe sino por la fe de los hindúes.<sup>67</sup>

El martirio de Guru Tegh Bahadur tuvo un impacto muy importante en la historia del *Panth*, ya que su hijo y sucesor, el décimo Guru Gobind Singh (1666-1708) formó en 1699 una orden militar y un grupo de elite conocido como la orden *Khalsa*.<sup>68</sup> Generalmente, en libros de historia sikh, estos dos elementos, el martirio y la militarización, fueron la base para que la naturaleza del *Panth* cambiar; de ser una comunidad religiosa pasó a convertirse en una comunidad religiosa-militar pero, como veremos, esto no significó que toda la comunidad se armara y se convirtiera en soldados. Sólo un pequeño grupo se adhirió a estos preceptos y su extensión se fue dando con el tiempo sin abarcar a toda la comunidad. Aún hoy día, las armas se mantienen como un símbolo que muchos respetan como tal, pero que no es portado por todos.

El término *shahid* (mártir) proviene del utilizado en árabe por los musulmanes. *Shahid* en singular y *shuda* en plural fueron en la historia pre-coránica, parte de un lenguaje legal árabe para atestiguar, testimonio y observación, “aquel que es testigo de la verdad”. El significado principal dentro del Corán es éste: aquel que testifica para Allah y el Profeta Mahoma. Al parecer, después de la expansión islámica en el siglo VII, surge una reinterpretación y bajo el término *shahid* se empieza a designar a musulmanes que cayeron en batalla y como “aquel que testifica por su fe a través del sacrificio de su propia vida”,<sup>69</sup> o “aquel que acepta la muerte con coraje como prueba o testigo de su fe, teniendo éste como el sacrificio humano más noble.”<sup>70</sup>

McLeod afirma que esta palabra árabe fue originalmente introducida en panjabi para expresar un aspecto importante de la cultura islámica. Algunos versos de Guru Nanak muestran familiaridad con el significado de este concepto para los musulmanes: un *shahid* era objeto de devoción, pero para Guru Nanak no eran personas con ningún grado de santidad<sup>71</sup> y no utiliza el término para apropiarlo al *nanak panthi*. Para J.S. Grewal esta categoría entró en uso mucho tiempo después de los eventos de “martirio” en la historia sikh y aunque tiene un paralelismo con la utilización que se le da en el islam, afirma que el martirio en el sikhismo es mucho más central que en el islam, ya que en cada sitio en el que ocurrió un martirio, los sikhs erigieron un

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 128 y 132.

<sup>68</sup> Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>70</sup> Singh, Hakam, “The Concept of Martyrdom and Sikhism”, en *Global Sikh Studies*, [http://www.globalsikhstudies.net/r\\_link/fenech.htm](http://www.globalsikhstudies.net/r_link/fenech.htm), consultado en enero de 2010, p. 1.

<sup>71</sup> Ver Grewal, J.S., *Sikh Ideology, Polity and Social Order: From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Nueva Delhi, Manohar, 2007, p. 129.

gurdwara, como monumento para dejar testimonio del mismo. Además, la concepción que se tiene de martirio en ambas religiones es diferente. Los sikhs no conciben el martirio como un pase directo al paraíso, sino que se centran en la voluntad de sacrificarse como llave para la gracia del Guru. Para Fenech, no es el resultado sino el proceso el importante.<sup>72</sup>

Para McLeod la originalidad que introdujeron los musulmanes en el Panjab se mezcló a su vez con el folklore panjabi. Temas como el *coraje* y el *sacrificio*, circulaban ya en las canciones que los *dhadis* o poetas que iban de pueblo en pueblo contando hazañas de grandes héroes. Desde al menos el siglo XVIII, según este historiador, las canciones de los trovadores, añadían a su repertorio el coraje y el sacrificio de varios gurus que habían muerto: Guru Arjan, Guru Tegh Bahadur, el llamado Baba (padre) Dip Singh y una serie de otros héroes del periodo. Así es que se fue tejiendo envolver a estos personajes como héroes a los que se les debía honrar su sacrificio.

Para la tradición sikh actual el martirio ha acompañado al sikhismo desde su origen. “La piedra fundadora del ‘auto sacrificio’ la puso Guru Nanak”.<sup>73</sup> “si quieres aspirar a jugar el juego del amor [*prem*] ven al *Panth* [a la comunidad] con tu cabeza en la mano. Y una vez que des un paso en este *Panth* [camino], deberás entregar tu cabeza sin dudar por esta causa.”<sup>74</sup> Estas palabras pueden tener diversos mensajes metafóricos para un devoto, desde la lucha interna para enfrentar el egoísmo y elegir el camino sikh, hasta la expresión más clara de autosacrificio que planteó el décimo Guru. La tradición continúa con la afirmación de que los maestros más tempranos, como Guru Angad y Guru Amar Das, consideraban que cuando se trata de defender “la Verdad” un sikh debe enfrentarse con valentía ante cualquier eventualidad y preferir la muerte antes de rendirse en la lucha por la justicia.<sup>75</sup>

- **Localizado la *martiriología***

Como muestra el estudio de Louis E. Fenech, la construcción de la concepción de martirio como una muerte heroica aparece concretamente a diferencia de lo que marca la tradición, hasta finales del siglo XVII y encuentra ya, para el siglo XVIII, narraciones de la muerte de Guru Arjan que

<sup>72</sup> Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition*, op. cit., p. 34.

<sup>73</sup> Singh, Satbir, *Illustrated Martyrdom Tradition*, op. cit., p. 1.

<sup>74</sup> *Idem.* y Grewal, J.S., *Sikh Ideology...*, op. cit., p. 127.

<sup>75</sup> *Idem.*

corresponden a las actuales.<sup>76</sup> Este autor menciona al *Bachitar Natak* un texto de finales del siglo XVII o de principios del siglo XVIII, atribuido a Guru Gobind Singh, en el cual el martirio como concepto finalmente se concreta. El pasaje del que puede extraerse la esencia del martirio sikh, se refiere a la ejecución de Guru Tegh Bahadur (ocurrída en 1675) y la forma en que ofreció su vida por la justicia. Para Fenech es en este pasaje en el que podemos encontrar algo completamente nuevo hasta el momento, para la tradición sikh y del cual se desprende este valor en el sikhismo.<sup>77</sup>

Probablemente, según afirma este historiador, después de la fundación de la orden Khalsa en 1699, se originó una necesidad por narrar las glorias de esta orden espiritual y marcial, asociándose desde entonces a los *sikh khalsa* con el martirio. Aunque, Fenech aclara que aun en los textos que analiza de este periodo no aparecen los términos mártir ni martirio como tales, sí es clara la invitación a que los *sikh khalsa* den su vida y se sacrifiquen en nombre del amor: “para la protección del Khalsa Panth y en defensa de la rectitud (dharam) o de la justicia”.<sup>78</sup>



Imagen 3.- Representación del martirio durante el Imperio Mogol  
Gurdwara de Mehte Ana. Artista Tara Singh. Fotografía de la autora.

Aunque Guru Gobind Singh consideró la muerte de su padre dentro de las premisas del concepto de martirio, no manifestó algo similar con respecto a la ejecución de Guru Arjan, por lo cual Fenech considera que aún en este periodo no se constituía completamente el panteón de los mártires sikhs. La razón que da este autor tiene que ver con la naturaleza de la *martiriología*, como él la llama, ya que los mártires son en gran medida creaciones de los *martirólogos*, aquellos que sobreviven para contarnos acerca de la historia de “la lucha recta” y “la victoria a

<sup>76</sup> Fenech, Louis E., “Martyrdom and the Execution of Guru Arjan in Early Sikh Sources”, en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 1, enero-marzo 2001, p. 22.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 29.

través de la muerte”. La muerte de alguien en particular, nos dice Fenech, “no sólo debe ser conocida por el *martiriólogo* y no sólo debe afectarle a él de forma personal, sino que debe reflejar o hacerse reflejar en los valores fundamentales de la sociedad en la cual la historia es narrada. Éste es el aspecto que determina el éxito del *martiriólogo*.”<sup>79</sup> El propósito de la *martiriología* no solamente es el de crear oyentes, sino sembrar en ellos el fervor a la causa por la cual el mártir murió.<sup>80</sup>

Los primeros *martiriólogos* son los autores de la literatura conocida como *gur-bilās*,<sup>81</sup> en la cual manifiestan la intención de narrar las historias de coraje, sacrificio y muerte para fortalecer al Khalsa Panth en un tiempo de turbulencia y persecución. En estos textos, Fenech identifica que pasan por alto convocar la muerte de Guru Arjan como martirio. El martirio ideal, el cual envuelve la gloria y triunfo para la Khalsa, como lo conocemos hoy en día, así como la utilización de la palabra *shahid*, se construyen según Hew McLeod, Harjot Oberoi y Louis Fenech por el Movimiento Reformista de las *Singh Sabhas* o Asambleas (*sabha*) de Leones (*singhs* o sikhs de la orden Khalsa). La primera Asamblea se fundó en Amritsar en 1873 y la segunda en Lahore en 1879.<sup>82</sup> El concepto como tal recibió “fuerza y coherencia” por este movimiento, ya que no se encuentran estas características en el periodo precolonial en la historia del sikhismo.<sup>83</sup>

Para Harjot Oberoi el rol de estas Asambleas son fundamentales, ya que erigen al martirio como un elemento central en la fe sikh.<sup>84</sup> Este autor coloca al grupo conocido como Tat Khalsa durante el periodo del Movimiento de las Singh Sabhas, como aquel que estableció la “identidad Khalsa” como la única identidad sikh y, para tal motivo, sus miembros se dieron a la tarea de “reescribir la historia sikh”,<sup>85</sup> que como ya se ha mencionado llega hasta nuestros días y es la privilegiada por las autoridades y la elite sikh en la actualidad. Las Singh Sabhas utilizaron las historias de los mártires como pequeños textos de fácil distribución en los cuales se enseñaba acerca de figuras heroicas sikhs del siglo XVIII y sus valores, destacando las formas de castigo recibidas de las autoridades, las torturas, su muerte y la templanza con la que sobrellevaron este

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Relatos que narran las hazañas de Guru Hargobind y Guru Gobind Singh, muy populares durante los siglos XVII y XVIII. Pániker, 2007, p. 331.

<sup>82</sup> Pániker, *Los Sikhs*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>83</sup> Grewal, J.S., *Sikh Ideology...*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>84</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries*, *op. cit.*, pp. 330-331.

<sup>85</sup> Grewal, J.S., *Sikh Ideology...*, *op. cit.*, p. 130.

trance. Como ya mencionamos los trovadores *dhadi* ayudaron en esta diseminación al llevar en sus cantos la historia oral sobre la construcción de los grandes héroes.

Las historias de los mártires ofrecen a quien las considera como propias una serie de valores y enseñanzas que deben ser emuladas para defender la fe. Los mártires son víctimas que sufrieron sin siquiera “sacar un grito de dolor y que soportaron el castigo sin quejarse [...] libre de cualquier signo de rencor, de venganza”,<sup>86</sup> según afirma la tradición y la creencia popular. El martirio en el sikhismo se convirtió con el tiempo en un elemento más de definición para la comunidad a partir de la construcción que hacen las asambleas. El *shahid*, para Michael Nijhawan, es una figura que han utilizado tanto los sikhs como los musulmanes dentro de su discurso político desde finales del siglo XIX, como un marcador de fronteras, con la intención de crear una “exclusividad”, un valor moral superior de sus seguidores, a diferencia de otra comunidad. La retórica del martirio ha definido en muchos momentos las agitaciones en las que han estado involucradas ambas comunidades en India y han movilizado a sus miembros alrededor del discurso del sacrificio.<sup>87</sup> Desde entonces la representación que se hace del sufrimiento colectivo mantiene un discurso en el cual la víctima de la historia desarrolla una identidad basada en la pérdida y el sufrimiento. Es esta historia de victimización que puede ser invocada durante cualquier lucha que se presente interna o externamente con *otro* grupo.<sup>88</sup>

Siguiendo estas definiciones es que los sikh Akalis<sup>89</sup> dieron su vida en la década de 1920 por la autonomía de las gurdwaras, y plantearon a las autoridades británicas su voluntad para morir en el cumplimiento de un objetivo. Es desde el siglo XX con los akalis en que el imaginario del martirio se hace más concreto en la práctica.<sup>90</sup> Esta lista de mártires se alimentó también en épocas más recientes con los eventos de los que trata esta tesis; así Jarnail Singh Bhindranwale se convierte desde los años 1970, en el líder de un movimiento que retoma, reconstruye y le da nuevo sentido tanto al concepto de martirio como a la toma de las armas. Con estos dos ideales en mente, muchos jóvenes se unieron a las filas de su movimiento. Para los seguidores de Bhindranwale, ya no es el emperador mogol, ni el islam la amenaza para la supervivencia del sikhismo, sino que “todos los hindúes de India se mantienen en una sola

<sup>86</sup> Singh, Satbir, *Illustrated Martyrdom Tradition*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>87</sup> Nijhawan, Michael, *Dhadi Darbar.*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 118. Nijhawan cita a Tomislav Longinovic sobre esta idea.

<sup>89</sup> Akali significa “seguidor del eterno”, según Pániker hasta mediados del siglo XIX se utilizó para nombrar a ciertas órdenes guerreras. Es desde principios del s. XX cuando surge el partido político sikh Akali Dal, cuando se le denomina a sus miembros akalis. Pániker, *Los Sikhs*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>90</sup> Nijhawan, Michael, *Dhadi Darbar.*, *op. cit.*, p. 109.

plataforma para arrancarles a los sikhs su turbante”.<sup>91</sup> “El gobierno brahmán busca aniquilar a los sikh en India, así como lo hicieron con el budismo”.<sup>92</sup>

Como hace notar Cynthia K. Mahmood,<sup>93</sup> esta forma de martirio para los sikh del s. XX es un arma en sí misma, esta arma fue ampliamente utilizada en los eventos que describe esta tesis. Mahmood relata la forma en que un militante khalistani (simpatizante de Bhindranwale) en la década de los 1980, entiende el martirio. El militante habló de minimizar el dolor del cuerpo a favor de lo que puede lograr la victoria sobre este dolor, mientras su propio cuerpo era torturado por la policía panjabi.

Sentí entonces la satisfacción de saber que con la gracia del Guru fui capaz de pasar la prueba de ser sikh. A un sikh se le pide que sea capaz de enfrentar cualquier cosa. [...] el espíritu es algo inmortal y si este espíritu está lleno con el amor del Guru, entonces eso da coraje y fuerza.<sup>94</sup>

El sufrimiento físico pues, es bienvenido como una prueba de su compromiso espiritual y convierte a cada acto de tortura en una forma de victoria ante el enemigo.<sup>95</sup> Esta es la base del pensamiento que tuvieron muchos de los militantes involucrados en el movimiento de Bhindranwale y de los grupos que se conformaron después de su muerte.

En este sentido es interesante hacer notar principalmente cuando observemos los eventos de violencia que esta tesis analiza, que no todas las muertes que han sucedido en la historia del sikhismo son catalogadas como martirio. Los diversos *martiriólogos* dependiendo de su contexto histórico y el énfasis que quieran hacer, ignoran o convierten a un sikh en mártir y a su muerte en heroica. En los siguientes capítulos observaremos cómo los civiles sikh que murieron dentro del Templo Dorado durante la Operación Bluestar, o los sikh que fueron quemados vivos en las calles de Nueva Delhi, ambos eventos sucedidos en 1984, no son parte del panteón de mártires ni se reclama este estatus para ellos. También más adelante se hará un recorrido por las formas y sitios de memoria que existen en la actualidad sobre los eventos de los que trata esta tesis, lo cual nos ayudará a entender la utilización que se hace sobre estos conceptos, así como la visión

<sup>91</sup> Discurso de Jarnail Singh Bhindranwale, Amritsar, julio 19 1983. Se puede observar en: [http://www.youtube.com/watch?v=YIYv9Cj-XL8&feature=PlayList&p=EAE7D6907347A213&playnext=1&playnext\\_from=PL&index=45](http://www.youtube.com/watch?v=YIYv9Cj-XL8&feature=PlayList&p=EAE7D6907347A213&playnext=1&playnext_from=PL&index=45), consultado en diciembre 2010.

<sup>92</sup> Entrevista con Dr. Ganda Singh, 23 de abril 2008. Ganda Singh es un escritor y poeta. En la entrevista que le realicé, elaboró la teoría sobre la larga e histórica intención del hinduismo, principalmente encabezada por los brahmanes, para desaparecer o asimilar otras tradiciones en India. Me mostró una serie de libros que a su parecer sustentan esta teoría.

<sup>93</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, op. cit., p. 36.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>95</sup> *Idem.*

dominante de la elite sikh sobre quién es un mártir y al mismo tiempo encontraremos las diversas experiencias de la gente que los vivió, sus propias conmemoraciones y concepciones.



Imagen 4.- Representación de martirio de sikhs durante el Imperio Mogol, Gurdwara Mehte Ana. Artista Tara Singh. Fotografía de la autora

- ***Miri-Piri* y consolidación en la *Khalsa***

Guru Hargobind, sexto Guru, después de la violenta muerte de su padre Arjan, tomó posesión del asiento de autoridad sikh con tan sólo once años y adoptó una nueva política que cambiaría la conformación y la identidad de lo que era ser un sikh hasta ese momento, frente a la amenaza que representó el poder mogol.<sup>96</sup> La ceremonia de iniciación de este Guru fue un símbolo de la tonalidad que adquiriría el *Panth*: levantó una espada que personificaba su función espiritual (o *piri*) y con la otra mano tomó una espada que representaba su función terrenal (*miri*). “La simbología está tomada de la cultura islámica, donde el *pir* representa al maestro espiritual y el *mir* es el jefe o noble terrateniente. El poder terrenal y la autoridad espiritual quedaban de esta forma indisolublemente ligados y simbolizados en el Guru”.<sup>97</sup> Estas dos espadas se convirtieron en un emblema para la comunidad sikh. Hoy en día, en todo *gurdwara*, ondean banderas color azafrán o estandartes azules con el símbolo conocido como *khanda*,<sup>98</sup> el cual es ya un identificador sikh.

<sup>96</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh?*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>97</sup> Pániker, *Los Sikhs*, op. cit., p. 83.

<sup>98</sup> *Khanda* simboliza el poder universal y creativo de Dios. En el centro se encuentra la espada con doble filo que representa el poder del creador. El *chakkar*, (*chakra* o *chakram*), es un círculo, (aro o disco de metal muchas veces utilizado como arma), es símbolo también de la continuidad. y las dos espadas de los lados es la representación del balance espiritual y político del universo. Ver [http://www.infoaboutsikhs.com/sikh\\_symbols.htm](http://www.infoaboutsikhs.com/sikh_symbols.htm), consultado en enero 2010.



Imagen 5.- Exposición itinerante de armas del periodo de Guru Gobind Singh, Amritsar, Panjab. Fotografía de la autora.

Otro símbolo importante que se le atribuye a Guru Hargobind —aunque la información sobre si su construcción fue en este periodo no es precisa—,<sup>99</sup> es la construcción del llamado Akal Takhat o “Trono del Inmortal o del Eterno”. La edificación resguarda el asiento de autoridad que el Guru ocuparía y que sería la representación del *poder temporal*. Este edificio se sitúa justo frente al Harmandir Sahib, símbolo del *poder espiritual*. Así, esta dualidad *miri-piri* quedaba representada también espacialmente. Estos edificios junto con otras construcciones a sus alrededores comprenden lo que ahora conocemos como el complejo del Templo Dorado en Amritsar, el centro religioso, administrativo y político más importante para los sikh en la actualidad.



Imagen 6.- Complejo del Templo Dorado. El Akhal Takhat y Harmandir Sahib. Fotografía de la autora.

La constante de este periodo fue el inicio de los enfrentamientos armados entre los sikh y el Imperio Mogol. Para su resguardo y defensa, Guru Hargobind formó un pequeño grupo armado de devotos, el cual con el tiempo creció hasta convertirse en un ejército. De este hecho surgió la figura del “santo y soldado” (*sant-sipahi*), en la cual se combinaba la espiritualidad con

<sup>99</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh?*, *op. cit.*, p. 24

el valor militar. Ésta fue una característica del sikhismo del siglo XVIII, y además de que se comenzó a delinear una identidad más delimitada surgió la idea de un enemigo opresor común: el mogol musulmán.<sup>100</sup>

Tanto el concepto de *miri-piri* como el de *santo-soldado* son relevantes para este trabajo porque, como veremos en capítulos posteriores. Ambas categorías adquirieron nuevo significado en la década de 1980 con la figura de Jarnail Singh Bhindranwale. Bajo la doctrina de *miri-piri* se cobijaron todos los grupos que abogaron por la creación de un territorio autónomo sikh (*Khalistán*). Además, el “ser un verdadero sikh”, como lo afirma Cynthia Mahmood<sup>101</sup> se limitó a comportarse como un *santo-soldado*. Se concibió a la militancia como inherente a la tradición sikh.

Los inicios de la militarización de la comunidad dieron elementos de definición e identidad a los sikhs, pero es después de la muerte de Guru Tegh Bahadur en 1675 (bajo las órdenes del emperador Aurangzeb) que su hijo, el décimo y último maestro, Guru Gobind Singh (1666-1708), establece una serie de símbolos y códigos de conducta que por primera vez delimitaron claramente las fronteras del sikhismo. Aquellos sikhs que los aceptaron formaron parte de lo que se conoce como *Khalsa* (orden de los puros) establecida según la tradición en 1699. Para Agustín Pániker “si Guru Nanak fue el fundador de la ‘religión sikh’, Gobind fue el padre de la ‘nación sikh’ ”.<sup>102</sup> Mientras que el padre Nanak aparece generalmente en las imágenes populares como un hombre mayor sereno, meditativo, lleno de paz, predicando su mensaje; Guru Gobind Singh es la imagen de un héroe joven, lleno de vitalidad, armado y coronado con un turbante y símbolos tradicionales de realeza. Las estampas populares suelen representar a ambos como las cabezas o ejes del sikhismo en la actualidad. Destacando de esta manera las dos naturalezas del sikhismo: la religiosa y la defensiva, más no ofensiva.

Después del origen del sikhismo, la ceremonia de fundación de la *Khalsa* constituye el evento más importante en la historia sikh,<sup>103</sup> y tuvo lugar en los días en que generalmente se celebra el Baisakhi.<sup>104</sup> Según la tradición sikh Guru Gobind Singh congregó a una multitud en la ciudad que fundó conocida como Anandpur, y ahí pidió el sacrificio de “genuinos sikh” por la

<sup>100</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 84.

<sup>101</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation, op. cit.*, p. 41.

<sup>102</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 92.

<sup>103</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh?, op. cit.*, p. 47.

<sup>104</sup> O *Vaisakhi*, el cual se celebra el segundo mes del calendario tradicional de la India (abril-mayo) e importante festival agrícola. Además, se considera como el año nuevo para los sikh. Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 328.

causa del Guru. Cinco fueron los sikhs —un *khatri*, un *jat* y tres sikhs de castas bajas—,<sup>105</sup> que manifestaron estar dispuestos a dar su vida por el Guru. La tradición dice que entraron a una carpa en la cual, aparentemente Gobind Singh los decapitó. La gente se conmocionó, pero como ritual de iniciación el Guru realizó una muerte simbólica de los conocidos como “cinco amados” (*panj piare*), para que “renacieran” en su fe. Los nombres de los cinco sikhs son representativos de los valores que la *Khalsa* buscaba fomentar: Daya (compasión), Dharam (deber), Himmat (esfuerzo), Muhakam (firmeza), Sahib (honor).<sup>106</sup> Guru Gobind Singh, realizó también una ceremonia de bautismo formal conocida actualmente como *amrit-sanskar* (“sacramento de la ambrosía”).<sup>107</sup> El *amrit* o néctar fue bebido en cinco ocasiones de la mano del Guru y repitieron cada vez “*Waheguru ji ka Khalsa, Waheguru ji ki Fateh*” (“la *Khalsa* pertenece a Dios, la Victoria le pertenece a Dios”),<sup>108</sup> frase que institucionalizó Jarnail Singh Bhindranwale como saludo y grito de guerra entre los ortodoxos y militantes en el s. XX, la cual aún se escucha en el Panjab.

La instauración de la *Khalsa*, estableció muchos elementos definitorios para la comunidad que permanecen hasta el día de hoy. Además de que el devoto debe pasar por el ritual de iniciación (*amrit*, bautismo), debe aceptar el *rahit* (código de conducta y creencia) y la utilización de los símbolos externos conocidos como las cinco *K's* (*panj, kakke o panj hahar*).<sup>109</sup> Se añadió también el término *Singh* (León) después de su nombre para los hombres y *Kaur* (princesa) para las mujeres.<sup>110</sup> El que todo los miembros de la comunidad adquirieran un mismo apellido, eliminaba por un lado, la identificación a una casta y se fortalecía el ideal de Guru Nanak en contra de esta división social; y por otro, se dotaba a quien portara este apellido de una identidad común para la comunidad frente a las *otras* identidades o religiones. Para W.H. McLeod, no hay duda de que las 5 *K's* reflejaban los patrones culturales primordialmente de la casta *jat* de la cual provenían un gran número de devotos.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Según las versiones de la historia que delimita la Singh Sabha.

<sup>106</sup> Pániker, *Los Sikhs*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>108</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>109</sup> Llamados así debido a que todas estas obligaciones comienzan en panjabi con la letra k: *kes* (no cortarse el cabello), *kangha* (utilización peine de madera), *kara* (pulsera de hierro o acero), *kirpan* (daga) y *kachh* (un par de calzoncillos).

<sup>110</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh?*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>111</sup> Los *jats* eran una comunidad rural y agrícola compuesta principalmente por terratenientes y campesinos. A pesar de que la mayoría de los sikhs provenían de casta *jat*, los diez Gurus eran de origen *khatri* -casta superior a los *jats*-, los cuales mantuvieron la tradición de casarse con mujeres de su misma casta, manteniendo así su linaje y estatus.

El *dharma* o deber moral que se estableció como *rahit* (código) ha sido esencial con el tiempo en esta nueva definición, ya que sería este código de conducta el que regiría todos los aspectos de la vida del considerado “verdadero sikh”. En él se describe la producción y la reproducción de la identidad cultural de la *Khalsa* en la primera mitad del s. XVIII. Pero no es sino hasta el siglo XX que un comité de expertos de forma consensuada redacta lo que sería la versión definitiva de estas reglas conocidas como el *Sikh Rahit Maryada* (*Código de Disciplina Sikh*). Harjot Oberoi, destaca los cinco temas principales de este código: los rituales del ciclo de la vida, el comportamiento y los tabúes, las dinámicas de la trasgresión, la construcción del espacio sagrado y aquellos elementos que definen al *otro*. Este autor enfatiza que los rituales que se establecieron se convirtieron en un elemento clave en la construcción de la identidad religiosa.<sup>112</sup>

Una de las implicaciones de este código en el periodo de Guru Gobind Singh, fue que estableció normas y símbolos externos claramente opuestos a prácticas musulmanas. Esto los definía frente al enemigo, sobre todo en el campo de batalla. Para los sikhs de esta orden todos los musulmanes se convirtieron en los enemigos de la *Khalsa*.<sup>113</sup> Las representaciones que se encuentran en muchas gurdwaras describen a los mogoles o, en general, a los musulmanes como gigantes sanguinarios que traían maldad y muerte.



Imagen 7.- Representación del martirio bajo el Imperio Mogol. Gurdwara Mehte Ana. Artista: Tara Singh. Fotografía de la autora.

---

Para mayor análisis sobre este tema ver las ideas de McLeod, en *The Evolution of The Sikh Community*, *op. cit.*, p. 36, también atribuye la toma de las armas, como un elemento tomado de esta casta, ya que era una herramienta natural que portaban los campesinos para su defensa en la vida cotidiana.

<sup>112</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries.*, *op. cit.*, pp. 63-65

<sup>113</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh?*, *op. cit.*, p. 53.

Dentro del mantenimiento cotidiano de las cinco K's (ya descritas) el turbante (*dastar*) no se estipuló como un emblema de la Khalsa, sin embargo se ha convertido en el principal distintivo físico de un sikh en el mundo y en cierta forma la base de su identidad. Su función es la de proteger y resguardar el cabello del frío o del calor, y es una especie de extensión del mismo, por lo que es tan importante como mantener el cabello largo. La utilización para la mujer es opcional, en su lugar la mayoría utiliza una *dupatta* (una especie de rebozo con el que cubre su cabeza). Pero como veremos, en la década de los 1980 se fomentó especialmente la utilización del turbante en las mujeres, aquellas que tomaron un camino más “ortodoxo” o que eran militantes del movimiento de Jarnail Singh Bhindranwale, adoptaron su uso.

Se podría suponer que después de los mandatos de Guru Gobind Singh, la identidad sikh sería más homogénea y que la mayoría adquiriría la nueva normatividad, sin embargo esto no sucedió. J.S. Grewal menciona que el mismo día de la fundación de la Khalsa en Anandpur, sólo unos cuantos de los reunidos aceptaron el bautismo purificador y el código de conducta. Muy probablemente la incorporación a esta fraternidad se fue dando de forma paulatina, lo que puede observarse aún en la actualidad. A pesar de esto las cinco K's, las ceremonias y los rituales tienen una importancia particular más allá de la fraternidad militar, ya que han permeado en los sikhs por siglos (tanto para los que siguen las normas fundadas, como para los que no). Estas prácticas establecieron momentos cruciales, identificadores y costumbres para la vida individual y colectiva. Proporcionaron orden e identidad en tiempos de incertidumbre.

Después de 1699 la comunidad podía claramente distinguir entre un “nosotros” de los “otros”, esencialmente musulmanes. Esta identificación no sólo se estableció hacia el exterior, sino también dentro del Panth. Para algunos académicos<sup>114</sup> la simbología buscó combatir las diferencias internas y la desarticulación de grupos contrarios a la figura del Guru. La motivación fue la de terminar con las ambigüedades de la religiosidad sikh. Los seguidores de Ram Rai, Dhir Mal, Prithi Chand y hasta los *masands* (recolectores de donativos que dominaban en cierta forma amplias regiones del Panjab) fueron elementos de los cuales debía “purificarse” el *Panth*. Las decisiones del décimo Guru, de esta manera, se encaminaron a homogeneizar a la comunidad y limpiarla de los grupos considerados “heréticos” dentro del sikhismo. Así, los iniciados bajo el rito *khalsa* se comenzaron a llamar a sí mismos *amritdhari-sikhs* (aquellos que recibieron amrit o bautismo), y se antepusieron a los que ellos llaman (de forma despectiva) *sahajdhari-sikhs*

---

<sup>114</sup> Como McLeod, W. Hew, *Sikhism, op.cit.*, p. 54.

(“los sikhs que optan por la facilidad o el camino lento”). También surgieron aquellos que contemplan algunos emblemas externos sin tomar el bautismo, como el cabello largo protegido por el turbante y la barba sin afeitar, a éstos se les conoce como *kesdhari-sikhs* (“los que no se cortan el cabello”). En la práctica cotidiana, *amritdharis* y *kesdharis* son incluidos cuando se habla de la orden *khalsa*.

La militarización de la comunidad se le atribuye a Guru Gobind Singh. Toda esta conceptualización fue retomada por Jarnail Singh Bhindranwale y su lucha en contra del gobierno de Indira Gandhi. Para el décimo Guru, el *dharma* debía ser defendido a toda costa, inclusive con el uso de la fuerza. En un verso, al parecer de su autoría, afirma que “cuando todos los métodos fracasan, es justo tomar la espada en mano”.<sup>115</sup> La guerra santa (*dharam-yudh*) es justificada si se combate la opresión y se defiende la justicia. Sin embargo, era un último recurso siempre y cuando no tuviera ánimos de revancha; no fuera con la intención de anexionar un territorio; que los guerreros combatieran por una causa justa; y que utilizaran el mínimo de fuerza posible para alcanzar su objetivo.<sup>116</sup> Los iniciados en la orden Khalsa debían “ofrecer su cabeza” si era necesario, tal y como lo hicieran “los cinco amados”. Jarnail Singh Bhindranwale, de la misma manera, pidió a sus militantes, basado en estas nociones, total sacrificio por la *dharam-yudh* que inició en la década de 1980, como veremos en el próximo capítulo.

- **Los *misls* y el *Raj Sikh*: hacia una comunidad política**

La tradición afirma que antes de la muerte de Guru Gobind Singh (ocurrida en 1708), éste estipuló que la línea de los Gurus humanos terminaba con él. Desde este momento *El Guru* comprendería dos elementos básicos: el *Guru Granth Sahib* (el libro sagrado) y la Comunidad (el *Panth*). Así, durante el siglo XVIII el Panth adquirió un carácter diferente sin un Guru humano y se perfilaron aún más sus tendencias políticas, además de las militares. Ya para finales de este siglo la orden Khalsa tiene una mayor consolidación tanto en los ámbitos religiosos y sociales, como en los políticos y económicos.<sup>117</sup> Para Harjot Oberoi, el incremento del poder político de la Khalsa inició a la par una nueva adherencia al sikhismo. La gente más pobre del campo, grupos

<sup>115</sup> Citado por Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 117.

<sup>116</sup> Citado por *Ibid.*, p. 118.

<sup>117</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State. The Anti-Sikh Pogrom of 1984*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2007, p. 23.

urbanos con privilegios, y otros sectores que se mantuvieron en los márgenes del Estado Mogol en el Panjab respondieron al llamado que hiciera la Khalsa para cambiar sus condiciones.<sup>118</sup>

Un aspecto importante durante esta época, que aclara Grewal, es la diferenciación entre los llamados *singhs* (leones) y los *sikhs* (alumno o discípulo). Los primeros aparecen durante el periodo del décimo Guru y son los representantes del éxito del establecimiento de símbolos de representación, de formación de un ejército y la necesidad de poder político.

A falta de una autoridad central efectiva con la muerte del Emperador Aurangzeb en 1707, los sikhs establecieron un dominio en el Panjab. Banda Singh Bahadur (1670-1716), un seguidor de Guru Gobind Singh, fue el que organizó uno de los más importantes levantamientos en contra de los mogoles en este siglo. Banda estableció un gobierno *singh* e instauró sus propias instituciones administrativas.<sup>119</sup> Sin embargo, la rebelión sikh cae en 1715 con la captura y posterior ejecución de Banda un año después, no así el fervor de los *santos-soldados* de la Khalsa convertidos ya en rebeldes. Su lucha duró más de cincuenta años y de este periodo es la leyenda *Raj karega khalsa* o “la Khalsa gobernará”, el cual se haría famoso como grito de guerra y muestra el carácter político del Panth durante este periodo. Este llamado forma parte hoy en día del *Ardas* o plegaria que se recita todos los días por los devotos.<sup>120</sup>

Después de la muerte de Banda, y al no haber un líder visible entre los singhs, surgieron pequeños ejércitos que se continuaban enfrentando al poder mogol. A este periodo se le conoce como el de los *misls*. Este término encierra no sólo una unidad o brigada de guerreros sikhs, sino también el territorio conquistado por éstos. Para la segunda mitad del siglo XVIII la tradición menciona a doce *misls* y dos confederaciones que los agrupaban. Sin tener la misma capacidad ni los mismos recursos, cada uno de los 12 *misls* que se establecieron buscaron la maximización del territorio. Ya para 1770, la Khalsa sikh controlaba la *suba* (provincia o estado) mogola del Panjab y en su mayoría las provincias de Multan y Shahjahanabad.<sup>121</sup>

Cuando tenían la necesidad de convertirse en una fuerza militar más fuerte, los *misls* se reunían y constituían el Dal Khalsa o Ejército de la Khalsa. Las decisiones eran tomadas de forma colectiva frente al Guru Granth Sahib (libro sagrado) ya que el Khalsa-panth era *El Guru*.

<sup>118</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries.*, op. cit., p. 71.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>120</sup> Pániker, *Los Sikhs*, op. cit., p. 124.

<sup>121</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries.*, op. cit., p. 74.

Sin embargo, los *misl*s también tenían disputas entre sí, la solidaridad espiritual no conllevó a la solidaridad territorial y política según afirma Agustín Pániker.<sup>122</sup>

Los principados sikhs fundados en el siglo XVIII permanecerían hasta el s. XIX. El *misl* más poderoso se impuso frente a los otros: su heredero Ranjit Singh (1780-1839), con sólo diecinueve años, comenzó a someter territorios y absorbió alrededor de veinte *misl*s ubicados al Norte y al Oeste del río Sutlej, formando así un Estado. Ranjit Singh mantuvo un reino durante cuarenta años hasta su muerte en 1839. Los diez años siguientes fue un periodo lleno de inestabilidad. Los sikhs libraron dos guerras con los británicos, una entre 1845 y 1846, y la otra entre 1848 y 1849. Finalmente, el reino sikh fue anexado al territorio dominado por la Compañía Británica de las Indias Orientales en 1849,<sup>123</sup> y la región del Panjab se convirtió en la última joya que se incorporaría a la Corona Británica.<sup>124</sup>

## IDENTIDAD E INSTITUCIONALIZACIÓN

- **La colonia británica y la “raza marcial”: nuevas categorizaciones**

La conquista del Panjab y la subsecuente promulgación del mandado de la Reina sobre India producto éste último por la Revuelta de 1857, trajo cambios significativos en la vida política-económica y socio-cultural de la región. El Estado colonial después de 1858, dio pasos rápidos para ‘conocer’ a India, para gobernarla mejor. El Estado se interesó en los impuestos sobre la tierra, desde que quería enfrentar ‘prudentemente la controvertida reforma social’. También requería de conocimiento preciso sobre las divisiones internas sociales de India, para resaltar a los aliados de los enemigos, y así desarrollar un sistema administrativo ‘capaz de ejercer mayor control social’.<sup>125</sup>

Comenzando con un estudio sistemático de tenencia de la tierra, los administradores británicos y los académicos respetables, clasificaron a la población en términos de número y composición, tomando a las comunidades religiosas como base de esta enumeración. Es aquí en

<sup>122</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 129.

<sup>123</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism, op.cit.*, p. 70.

<sup>124</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 134.

<sup>125</sup> Bandyopadhyay, Sekhar citado en Ishita Banerjee-Dube, “Introduction: Questions of Caste”, en Banerjee-Dube, Ishita (ed.), *Caste in History*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, p. 12. Ver también: Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, y Nicholas Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2001.

donde el trabajo tanto de los académicos orientalistas, como de los misionarios protestantes — que han separado a la india ‘tradicional’, compuesta por comunidades, del occidente moderno—, es de gran utilidad. La casta fue tomada como un fenómeno medible, clasificable de acuerdo con criterios definidos. Aunque, como bien señala David Lorenzen, los censos y otras medidas, no eran los primeros que se realizaban en el subcontinente —en gobiernos anteriores a la colonia ya estaban presentes estos ejercicios en los cuales la identificación de la casta, por lo menos, era importante—; y por otro lado, las ideas y los intereses de los indios que participaron en los primeros censos coloniales fueron determinantes en el resultado final de la institución censal en India,<sup>126</sup> no se puede negar que las necesidades, disposiciones y políticas del Estado colonial ‘etnográfico’, fomentó y estabilizó a las identidades alrededor de nuevas orientaciones.

Un impacto importante de las operaciones de los censos, particularmente para el Panjab fue la clasificación de las castas, tribus y razas en ‘marciales’ y ‘afeminadas’, ‘criminales’ y ‘nobles’. Los soldados del Panjab que no se unieron a la causa de los rebeldes *sipahis* del Ejército de Bengala —aquellos que ayudaron a la anexión del Panjab por la Compañía en años anteriores—, fueron valorados por los británicos. La región del Panjab ganó un lugar privilegiado como pieza clave para mantener el Imperio y los panjabis —categorizados como ‘raza marcial’ en estudios etnográficos— tuvieron representación ‘desproporcionalmente alta’ en el moderno Ejército Indio. Para 1875, casi la mitad del Ejército Británico Indio estaba formando gente del Panjab,<sup>127</sup> un hecho que alimentó la autopercepción de los sikhs como soldados valerosos.

- **Identidad heterogénea y los vientos de reforma**

En tono con los sucesos en otras partes de India, en Panjab también surgió una clase media en todas las comunidades religiosas que se convirtieron en las “nuevas elites”, las cuales comenzaron a competir en diversos ámbitos tanto económicos y políticos como sociales. Estas elites son las que inician una serie de reformas dentro de sus comunidades religiosas. Los más notables son los movimientos de Arya Samaj (fundado en 1875) y las Singh Sabhas (Asambleas de Leones, 1873 y 1879).

---

<sup>126</sup> Lorenzen, David, “Las bases sociales de la religión hindú: las relaciones entre sectas y castas”, *Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, XL, 3, 2005, p. 608.

<sup>127</sup> Bose, Sugata and Ayesha Jalal, *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, London and Nueva York, Routledge, 1998, pp. 95-96.

A diferencia de la experiencia europea, como menciona Surinder S. Jodhka, en la que las nuevas clases medias motivaron un proceso de secularización y propagaron una doctrina individualista, en el contexto colonial de India surgieron diversas “conciencias comunitarias”<sup>128</sup> en oposición y, muchas veces, en resistencia a la presencia extranjera, como los valores y las nuevas instituciones que implantaron los británicos. Tanto la institución del censo, la infraestructura carretera y ferroviaria, la prensa escrita, la educación y las instituciones administrativas, políticas y judiciales, estimularon la conformación de esta conciencia comunitaria e identitaria, que más tarde se politizaría, ya que se conformaron comunidades más claras que podían estar mejor comunicadas, que recibían nuevas ideas, que comenzaron a hacer uso de las instituciones políticas y jurídicas, y que despertaron al reclamo de sus derechos.

Como se señala arriba, el censo colonial influyó en la autopercepción india, en la autodiferenciación y en la conformación de sujetos político-jurídicos, ya que de forma sistematizada e institucionalizada cada individuo debía identificarse con una cierta religión, casta o grupo étnico, lo cual incrementó la conciencia de los individuos con respecto al número de personas que compartían sus mismas características, así como la identificación de otros grupos, el número de sus miembros y ubicación geográfica. Dentro de este contexto de definición de fronteras es que aparecen los movimientos de reforma impulsados, por mucho, por las teorías que destacaban a finales del s. XIX y principios del s. XX, referentes al descenso que estaban viviendo las comunidades. Primero se percibió la decadencia de la raza indo-aria, la disminución en número de hindúes y la necesidad de realizar reformas que organizaran mejor a la comunidad. Esto sucedió de forma paralela con la comunidad sikh frente a la amenaza ya no del musulmán sino del hindú con la expansión de Arya Samaj, y en relación al número de conversiones al cristianismo. Los intelectuales de las Singh Sabhas, que empezaban a multiplicarse, percibieron diversos peligros a su comunidad y a su expansión. De esta manera una elite tomó el papel de representar y definir al resto, con la intención de rescatar la verdadera esencia del hinduismo, del sikhismo y del islam, e incrementar así sus adeptos.

A finales del siglo XVIII y principios del s. XIX era clara ya la identidad Khalsa al interior del Panth sikh. Sin embargo, ésta convivió a su vez con diversos grupos. Grewal menciona que para finales del reinado de Ranjit Singh existían más de 250 centros dirigidos por

---

<sup>128</sup> Jodhka, Surinder S., “The Sikh Identity in a Historical Perspective”, en Ramakrishnayya, M. (ed.), *Historical Memories and Nation Building in India*, Hyderabad, Booklinks Corporation, 2001, p. 151.

los *udasis* (secta del sikhismo rival a la orden Khalsa). Cercanos a los *udasis*, también convivieron los *nirmalas*, religiosos célibes y viajeros que expandieron el sikhismo a zonas alejadas del Panjab. Estos dos grupos, *udasis* y *nirmalas*, son llamados de forma general *sahajdhari* (sikh no iniciado en la Khalsa y que no sigue su código de conducta) o *nanak-panthi*.<sup>129</sup> McLeod menciona a su vez, el surgimiento durante este periodo de los movimientos de los *nirankari* (los cuales enfatizan la espiritualidad, más que el carácter khalsa y siguen a un guru humano) y *namdhari* (que veneran Adi Granth, tienen rituales austeros, y son *kesdhari*);<sup>130</sup> y junto con estas manifestaciones se dio un acercamiento hacia las creencias y prácticas hindúes.<sup>131</sup> El Panth mantuvo a lo largo del tiempo una composición de creencias y prácticas fluida que llega hasta nuestros días, muy a pesar de todos los movimientos que han querido homogeneizar al Panth. El reformismo que surge en el siglo XIX, buscó distanciarse radicalmente de todas aquellas prácticas internas cercanas al hinduismo.

Harjot Oberoi describe la forma en que se consolidó este reformismo. Durante el siglo XIX la tradición Khalsa fue sustituida en liderazgo por el movimiento Sanatan o mejor llamados “sikhs tradicionalistas”. Los cuales consideraban que el Panth estaba compuesto por los seguidores de los Gurus que también pertenecían a una sociedad hindú, por lo tanto había espacio en la comunidad para todas sus manifestaciones.<sup>132</sup> Este grupo de sikhs creía que sus rituales y creencias eran los que tenían orígenes primigenios, los que más se acercaban a la esencia de la filosofía de Guru Nanak, en donde la tolerancia hacia toda fe era un pilar importante. A los sanatan sikhs se les considera los fundadores originales de las Singh Sabhas, la primera la establecieron en Amritsar en 1873. Este grupo se enfrentó a otro mucho más radical conocido como Tat Khalsa y cuya asociación fue fundada en Lahore en 1879. Este grupo manifestaba ser la representación de los “verdaderos Khalsa” y como tales era imposible que un sikh fuera al mismo tiempo hindú y sikh, como la visión sanatan mantenía.

Las facciones Sanatan y Tat Khalsa se enfrentaron de forma continua por la interpretación del sikhismo desde las últimas décadas del siglo XIX. Aunque tenían en común un afán por reformar al sikhismo sus bases de cambio eran completamente diferentes. Según Harjot Oberoi “el monoteísmo del Tat Khalsa, sus sentimientos iconoclastas, sus valores sociales de

<sup>129</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 134. p. 138.

<sup>130</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism, op.cit.*, p. 70.

<sup>131</sup> Grewal, J.S., *The Sikhs of the Panjab, op. cit.*, p. 116.

<sup>132</sup> McLeod, W. Hew, *Sikhism, op.cit.*, p. 73.

igualdad y la noción de una identidad sikh estandarizada, no eran acordes con el politeísmo, el culto a los ídolos, las distinciones de casta y la diversidad que planteaban los sikh sanatan.”<sup>133</sup>

De este enfrentamiento emergieron varias publicaciones que ayudaron a difundir y conformar adeptos a una visión y a otra. Mientras que los sikhs sanatan publicaron el libro *Sikh Hindu Hain (Los sikh son hindúes)*, en respuesta Bhai Kahan Singh, de la facción Tat Khalsa publicó: *Ham Hindu Nahin (No somos Hindúes)*,<sup>134</sup> el cual se convirtió en uno de los libros básicos del Movimiento de las Singh Sabhas dominado por los Tat Khalsa. En este texto se plantea la diferencia entre las escrituras y las prácticas hindúes de las sikh para comprobar la radical diferencia entre ambas creencias. Finalmente se afirma que la *Sikh Quam* (etnia, comunidad o nación)<sup>135</sup> es una entidad alejada completamente de lo hindú. Este libro dio pie a la creación de una nueva literatura, que enfatizaba el carácter del verdadero sikh.

Para Harjot Oberoi,<sup>136</sup> la Singh Sabha dominada por la tradición Tat Khalsa, empezó a ver la multiplicidad contenida en la identidad sikh, con gran hostilidad, por lo que estableció un discurso específico acerca del significado de ser sikh, en la búsqueda por la homogeneización. El triunfo definitivo del movimiento Tat Khalsa sobre el Sananta se dio en 1950 cuando los primeros lograron establecer su visión más acabada sobre lo que era ser sikh. Su victoria fue coronada con la publicación de *Sikh Rahit Maryada* (del cual ya se habló), este texto se convirtió en la versión más acabada del Código de Conducta para los sikhs que se mantiene de forma oficial hasta hoy en día.

La tradición Tat Khalsa en menos de tres décadas proporcionó una definición de la identidad sikh, su institucionalización dentro de un contexto británico, y más tarde dio cabida a la politización de la comunidad, con la llegada de diversas reformas políticas implantadas por los británicos para ofrecer canales de participación a los indios. Dotaron a la comunidad de sus propios textos, historias, símbolos, festividades, calendario ritual, espacios sacros y ciclos rituales de vida.

---

<sup>133</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries.*, *op. cit.*, p. 382.

<sup>134</sup> Das, Thakur, *Sikh Hindu Hain (Los sikh son hindúes)*, panfleto, Hosiarpur, 1899. Singh, Kahan *Ham Hindu Nahin (No somos Hindúes)*, Bhai Kahan Singh ji, Nabha, *Sikhs We Are Not Hindis*, Punjab Gazette, Num. 447, 30 junio 1899.

<sup>135</sup> Este término será desarrollado más ampliamente en el Capítulo II de esta tesis.

<sup>136</sup> Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries.*, *op. cit.*, p. 25.

- **La construcción de una “autoridad centralizada**

Las políticas británicas de división de comunidades por líneas religiosas y su competencia política en la forma de electorados separados, se introdujeron inicialmente para los musulmanes en las Reformas Morely-Minto Reforms de 1909 y más tarde fueron aplicadas a otros grupos, abrieron la puerta para la movilización de los intereses de una elite sikh. Un ejemplo de esto es el Movimiento de Reforma de los Gurdwaras (1920-1925), también conocido como el Movimiento Akali, el cual inició como una batalla en contra del control de los templos que tenían sikhs “hinduizados” como los udasis anti khalsa, y se convirtió después en una bandera de lucha en contra de la colonia británica y por la independencia.

El avance político que alcanzaron los reformistas de la línea Tat Khalsa, se coronó con la obtención del control completo del Templo Dorado en 1920. Ese mismo año se estableció un comité que buscaba imponer las reglas del sikhismo, velar por su cumplimiento y administrar el templo. Este comité funciona hasta este momento como una autoridad sikh en el Panjab únicamente y se conoce como Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC). Meses más tarde surgió su brazo político, el Shiromani Akali Dal (Ejército Eterno), cuyo objetivo fue el de defender los intereses sikh y tener representación política dentro de los caminos que empezó a abrir la autoridad británica. Ambas instituciones son la cristalización de la participación político-religiosa que la comunidad comenzaba a tener.

Durante toda la década de los 1920, los *akalis*<sup>137</sup> fueron ocupando cada vez más gurdwaras, esto ocasionó diversos enfrentamientos con la autoridad británica, que no dudó en encarcelarlos.<sup>138</sup> Muchos de estos akalis como ya mencionamos, murieron en los enfrentamientos y se convirtieron en “mártires” del sikhismo.

Después de muchas manifestaciones, en 1925 los akalis por fin lograron que se aprobara la ley para que el SGPC controlara todos los templos. De esta manera los llamados asientos de autoridad (*takhats*) estuvieron bajo el control del comité, éste creó la figura de los *jathedar* o cabeza política que controlaba los *takhats*. Lo cual hizo de esta nueva entidad política una organización muy poderosa. Desde entonces maneja no sólo las finanzas de los templos, sino su mantenimiento, las escuelas y editoriales sikh. Este comité tiene una organización interna que se

---

<sup>137</sup> Nombre que reciben los miembros del Partido Político Akali Dal.

<sup>138</sup> Pániker, *Los Sikhs, op. cit.*, p. 182.

renueva cada determinado tiempo.<sup>139</sup> Los sikhs *keshdhari* (aquellos que mantienen el cabello sin cortar) son los únicos que pueden formar parte de esta decisión mediante la participación en las elecciones y en la votación. Se le conoce como “Parlamento sikh” porque representa la decisión de la mayoría de ese órgano,<sup>140</sup> lo cual no significa que represente a toda la comunidad.

Esta institución ha sido esencial para el fortalecimiento de una identidad sikh vinculada a la noción Tat Khalsa. En 1945 se consensuó dentro del comité un único código de conducta, el *Sikh Rahit Mariada*, el cual se aprobó y se publicó en 1950. Con éstas medidas una única identidad se fue formando a lo largo del siglo XX y es la que responde a la que caracterizó Jarnail Singh Bhindranwale y su movimiento. Esta identidad oficial es mantenida total o parcialmente por muchos sikh, sin embargo como se aclara a lo largo de este capítulo, existen muchas interpretaciones y prácticas al respecto, y no se puede hablar de que este comité por fin logró la tan anhelada homogeneización que buscan constantemente los líderes del mismo.

#### **IDENTIDAD: NUEVAS PERCEPCIONES**

- **Partición e Independencia de India**

Los sikhs no siempre han sido una mayoría en la región conocida como Panjab. Sin embargo, desde los años 1920 como se vio en apartados anteriores, comenzó la búsqueda por consolidar una comunidad más homogénea e incrementar el número de los adeptos. Hacer una tajante distinción del hinduismo conllevaba un proyecto de redefinición de la identidad como grupo étnico<sup>141</sup> y religioso. Antes de la Partición y de la Independencia de India y Pakistán en 1947, representaban el trece por ciento de la población en este estado y sólo el uno por ciento de la población total de India. Durante la Partición, de los cinco millones de sikhs viviendo en el Panjab, la mitad tuvo que dejar sus casas y sus tierras por encontrarse en la parte oeste que le correspondería a Pakistán.

Muchos de ellos consideran que fueron los que más perdieron en esa división, ya que poseían tierras prósperas, que tuvieron que cambiar por terrenos más pequeños y empezar de

---

<sup>139</sup> En la actualidad es el gobierno central quien decide las fechas de las votaciones internas para renovar la administración del SGPC.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>141</sup> Un grupo étnico definido por la *International Encyclopedia of the Social Science*, es aquel cuya cultura es generalmente distinta de la mayoría de la población. Los miembros de ese grupo se sienten o son pensados como unidos por lazos de raza, nacionalidad o cultura. Morris, H. S., “Ethnic Groups”, en Darity, William A. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Londres, Macmillan Social Science Library, Vol. 5, 2001, p. 167.

nuevo en Panjab del este, el lado de la frontera que quedaría en India.<sup>142</sup> Esta pérdida más la violencia que se generó durante la migración hacia los dos lados de la nueva frontera, tuvieron un impacto serio en las vidas de hindúes, musulmanes y sikhs. Además de estos despojos, los sikhs debían acomodarse bajo las nuevas reglas por las que se regiría el recién nacido Estado-nación secular indio. Aquellos privilegios de los que gozaban con los británicos desaparecieron con la entrada de nuevas políticas, entre las que se encuentran: los asientos reservados en las legislaturas, eliminación de los electorados separados, y en lugar de los tratos preferenciales en las fuerzas armadas y en servicios civiles, los sikhs debían competir con otras comunidades basados en el mérito y no en la idea de que correspondían a una *raza marcial*. En algunos distritos del Panjab formaron una mayoría pero en términos generales en esta región la mayoría la tenían los hindúes y antes de la Partición los musulmanes.

El primer sentimiento que surgió para formar un Estado autónomo sikh se dio en este contexto. Si los hindúes obtendrían Hindustán y los musulmanes Pakistán, ¿qué obtendrían los sikhs de la Partición y la Independencia?<sup>143</sup> Además, ante las nuevas condiciones, mayorías y minorías sentían que peligraban sus intereses políticos, económicos y religiosos. Mark Tully señala que desde los primeros días de India como país Independiente el líder del Akali Dal conocido como Master Tara Singh, decidió que la única forma de prevenir que el modernismo y el hinduismo, ahogaran al sikhismo, era demandar de forma oficial el reconocimiento de una comunidad separada y la búsqueda de una mayoría sikh dentro de un territorio en India se convirtió en una prioridad.<sup>144</sup>

El nuevo Estado-nación Indio, a pesar de instaurar como lema “la unidad en la diversidad”, no escapó de las fuerzas que llevaron al establecimiento de una corriente dominante económica, política y cultural dentro de un contexto interno multinacional, al mismo tiempo que se favoreció un pluralismo legal en lugar de un universalismo legal. El primero reconoce leyes personales de las comunidades religiosas en India, mientras que el segundo estipula un código civil uniforme que rija a todos los individuos por igual.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of the Hindu-Sikh divide”, en Kaur, Amarjit, et al, *The Punjab Story*, Roli Books, 2005, p. 8.

<sup>143</sup> *Idem*.

<sup>144</sup> Tully, Mark y Satish Jacob, *Amritsar. Mrs. Gandhi's Last Battle*, Nueva Delhi, Rupa Co., 2006 (1985), p. 39.

<sup>145</sup> Rudolf, Susanne y Lloyd I. Rudolph, “Living with Difference in India. Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context”, en Larson, Gerald James, *Religion and Personal Law in Secular India, A Call to Judgment*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 36.

Esta situación creó en los grupos minoritarios y regionales, la percepción de encontrarse en los márgenes de las decisiones y del poder. Para T.K. Oommen el verdadero problema fue que el “centro”<sup>146</sup> no creyó que los intereses de la “nación” estuvieran a salvo en las manos de aquellos en la periferia. Este autor describe que en la construcción del Estado-nación indio se dieron dos procesos paralelos, uno de expansión y otro de exclusivismo de la corriente dominante: el hinduismo, los cuales operaron en diversos niveles y afectaron dos contextos el de la religión y la casta, y el de la lengua y la región.<sup>147</sup> La elite política que gobernó era mayoritariamente hindú. Ante el pluralismo religioso en India, Oommen afirma que el hinduismo se concibió como una cobija que contenía a todas las religiones de origen indio y rechazó a través del exclusivismo hindú a aquellas que fueran extranjeras. Un ejemplo del primer punto es la contradicción que ha creado la explicación II del Artículo 25 [2][b] de la Constitución de la India, en la cual se admite por un lado, que las *religiones* sikh, budista o jaina (las formas de vida espiritual nacidas en India), son distintas al “hinduismo” como *religión*. Este aspecto ha sido pasado por algo por aquellos líderes sikh que se han manifestado en contra de no ser considerados una religión distinta. Sin embargo, por otro lado ante la *ley* estas religiones son incluidas bajo la calidad “hindú”.<sup>148</sup> De esta manera el hinduismo se ha convertido en una categoría legal bajo la cual se deben regir los asuntos civiles de personas que profesen religiones de origen indio e inclusive aquellas que queden fuera de las extranjeras (islam, cristianismo, parsi o judaísmo). Esto significa que una persona atea que rechace las leyes de casta, los Vedas y al hinduismo como religión, será considerada de cualquier manera “hindú” para propósitos legales.<sup>149</sup> El Código legal hindú en aspectos civiles se aplica por igual a estas creencias como si fueran parte del hinduismo. Además de esto los miembros de las religiones de origen extranjero como el cristianismo y el islam, han sido percibidos como menos indios y en muchos casos hasta como una amenaza al Estado-nación en construcción por su calidad de “fuereños” y por lo tanto de personas “no confiables”.

En este sentido P.C. Upadhyaya llama al secularismo indio “mayoritarismo”, el cual hace que las minorías le teman al sistema. Entre más se insista en la construcción nacional con tintes

---

<sup>146</sup> La concepción de “centro” tiene diversas connotaciones, se refiere en primer lugar al gobierno central o federal en India, pero también a la posición “central” de un grupo o partido político, así como a una comunidad política y a símbolos centrales. En la mayoría de los casos en esta tesis me referiré como “centro” o gobierno central.

<sup>147</sup> Oommen, T.K., *State and Society in India*, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>148</sup> Baird, Robert D., *Religion and Law in Independent India*, Nueva Delhi, Manohar, 2005 (1993), p. 70.

<sup>149</sup> *Idem.*

hindúes y se equipare ser indio a ser hindú, aquellos indios que no quieran ser hindúes se ponen en la posición de ser potenciales “traidores” a la nación, a India.<sup>150</sup> Aunado a esto la instauración de un gobierno centralizador y con tendencias al control y al no reparto de poder, provocó que surgieran tensiones y conflictos de estas periferias y convocaran a una resistencia que ha tenido diversas manifestaciones. Este ha sido el caso de las demandas sikh en India Independiente.

- **La vinculación de la lengua y el territorio**

Para Khushwant Singh, la noción de un estado sikh autónomo empezó, a adquirir forma después del anuncio hecho por el gobierno independiente de la India (encabezado por el Primer Ministro Jawaharlal Nehru en 1953), de que se llevaría a cabo una nueva reorganización de estados a partir de las fronteras de la lengua dentro de India, después de una serie de demandas al respecto desde diversas provincias.<sup>151</sup> Nehru buscó evitar a toda costa que la secularidad del nuevo Estado-nación se opacara con peticiones basadas en la religión y sólo negoció demandas que tuvieran un lenguaje secular. Estableció de esta manera el States Reorganisation Commission (La Comisión de Reorganización de Estados), la cual recibiría propuestas y demandas de todas las regiones de India.<sup>152</sup> Esta división se hizo realidad con las catorce lenguas con mayor número de hablantes, lo que no incluyó la lengua panjabi. La Comisión rechazó la propuesta de un estado de habla panjabi por considerar que esta lengua no era suficientemente distinta al hindi y que el movimiento no tenía el apoyo de la gente de esta región.<sup>153</sup> El problema para el gobierno central, fue que los sikhs dominaban la parte del estado de habla panjabi y debido a la reorganización, su mayoría sería no sólo en términos lingüísticos, sino también religiosos. Afectado por la experiencia de la Partición, Nehru se opuso firmemente a la creación de un estado basado en la convicción religiosa.<sup>154</sup>

Para los akalis, el hecho de no incluir al panjabi representó un acto de discriminación y la elite política inició un movimiento para el establecimiento de una provincia de habla panjabi (*Panjabi Suba*). Con este movimiento se inició una confrontación entre hindúes panjabis y sikh panjabis. De las tres lenguas que se hablaban en esta región antes de la Partición, el urdu, hindi y

<sup>150</sup> Citado en Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>151</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of...”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>152</sup> Tully y Jacob, *Amritsar*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>153</sup> *Idem*.

<sup>154</sup> Metcalf, Barbara D. y Thomas R. Metcalf, *A Concise History of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 237.

el panjabi, este último era el que más se utilizaba por todas las comunidades no importando su fe —musulmanes, hindúes y sikhs—. Los akalis plantearon que la lengua del estado fuera entonces el panjabi pero escrito en *gurmukhi*, una escritura vinculada con el segundo Guru de los sikhs y utilizada básicamente en sus escritos religiosos.

En el censo de 1961 los hindúes panjabis fueron persuadidos por sus elites políticas para declararse hablantes de hindi y de esta manera disminuir el número de hablantes de panjabi en ciertas zonas, bajo el argumento de que el movimiento *Panjabi Suba* tenía tintes comunalistas.<sup>155</sup> Nehru hasta su muerte se mantuvo inflexible a aceptar una división en términos de lengua panjabi porque también consideró la demanda como comunalista. Notó en los akalis una ambición política por obtener un estado con mayoría sikh al cual pudieran gobernar. Conuerdo con Mark Tully en que las elites políticas sikh olvidaron que no todos los sikhs son akalis y que aunque así lo fueran necesitaban también del apoyo de los hindúes panjabis.<sup>156</sup>

Los miembros del partido político sikh Akali Dal llevaron a cabo diversas acciones de resistencia pasiva como ayunos e inmolación de sus líderes. Finalmente, la Primer Ministro Indira Gandhi recién elegida en su primer periodo de gobierno, bajo el fundamento de la lengua y no la religión, creó en 1966 los estados de Haryana, Himachal y Panjab. Por primera vez los sikhs alcanzaron a ser una mayoría con tan sólo el 56% de la población en el Panjab.<sup>157</sup> Aunque el Akali Dal consolidó su demanda, en la práctica esta victoria no le garantizó el electorado sikh y mucho menos el hindú. Obtuvieron su tierra prometida pero no gobernarla de forma natural, por tal motivo su política ha sido la utilización de movilizaciones y una narrativa de agravios que se van acumulando para mantener el apoyo de ciertos sectores de la sociedad panjabi.<sup>158</sup>

La creación de una provincia de habla panjabi, no fue acompañada del reconocimiento de una capital para el estado. A pesar de los deseos de los sikhs de que Amritsar se convirtiera en la capital en sustitución de Lahore que quedó en Pakistán, Nehru decidió la construcción de una nueva ciudad para el Panjab indio—un sitio alejado de la frontera: Chandigarh. El arquitecto y urbanista suizo-francés Charles-Édouard Jeanneret-Gris conocido como Le Corbusier, fue quien finalmente diseña y construye la primera ciudad moderna planeada de India Independiente, entre los años 1952 y 1959, un proyecto que refleja la visión modernista de Nehru.

---

<sup>155</sup> Tully y Jacob, *Amritsar, op. cit.*, p. 39.

<sup>156</sup> *Idem.*

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>158</sup> *Idem.*

Una vez que se obtuvo la *Panjabi Suba* (Provincia Panjabi) el líder sikh conocido como Sant Fateh Singh inició un ayuno amenazando con llevarlo hasta sus últimas consecuencias (posiblemente su muerte) para forzar a Indira Gandhi a que concediera la ciudad de Chandigarh como capital de recién creado estado de Panjab. La Primer Ministro no pudo decidir si esta ciudad sería la capital de Panjab y Haryana (con mayoría hindú), por lo cual estableció que la ciudad sería administrada temporalmente por el gobierno central y al mismo tiempo albergaría las asambleas legislativas y los secretariados tanto de Panjab como de Haryana.<sup>159</sup>

En 1969 otro político akali Darshan Singh Pheruman,<sup>160</sup> llevó su demanda por Chandigarh y la anexión de otros pueblos en el recién creado Panjab, hasta su muerte. Encarcelado en la prisión central de Amritsar junto con otros líderes sikh, ayunó por 74 días hasta que falleció. Para la comunidad este sikh se convirtió en un *shahid* más que entregaba la vida por su fe. Sin respuesta por parte de Indira Gandhi, Sant Fateh Singh puso una pira en la azotea de un edificio cerca del Akal Takht dentro del Templo Dorado y ofreció su inmolación si no se llegaba a un acuerdo sobre sus demandas. Indira Gandhi detuvo al líder aceptando que Chandigarh pasara como capital de Panjab, con la condición de que dos *tahsils* (unidad mínima de recolección de impuestos en India) Abohar y Fazilka se cedieran a Haryana. Estas dos ciudades, la segunda capital de un distrito en Panjab, eran áreas de habla panjabi pero de mayoría hindú. Los líderes sikh no aceptaron, desde entonces Chandigarh es compartida por dos estados y disputada constantemente a través de diversas agitaciones políticas y negociaciones, mismas que se rompieron justo antes de la entrada del ejército al Templo Dorado en 1984.<sup>161</sup>

- **La prosperidad agrícola y crisis sociopolítica**

La historia de los sikhs en India Independiente, se encuentra conectada íntimamente con la historia de Indira Gandhi. A pesar de que el Panjab ha tenido constantes periodos de alternancia política —Partido del Congreso, Akali Dal en coalición con el Hindu Jan Sangh Party (Partido Hindú Jan Sangh) ahora conocido como Bharatiya Janata Party (BJP), y los periodos de mandato

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>160</sup> Biografía consultada en Sikh History, <http://www.sikh-history.com/sikhhist/personalities/sewadars/pheruman.html>, consultado en agosto 2009.

<sup>161</sup> Tully, Mark, *Amritsar, op. cit.*, p. 45.

presidencial (President's Rule)—, <sup>162</sup> el gobierno central durante los periodos de gobierno de Indira Gandhi, han tenido una influencia significativa. Para dar un ejemplo la llamada 'Revolución Verde' en el Panjab ha sido una consecuencia directa de las políticas de Indira Gandhi. Al enfrentar la amenaza de la hambruna por falta de lluvias monzónicas en 1965 y 1966, Indira Gandhi buscó incrementar la producción alimentaria. Aplicó la estrategia pionera de la American Ford Foundation y eligió al Panjab como la región para ser implementada. Las semillas 'enriquecidas', desarrolladas en México y en Filipinas, así como en la Universidad de la Agricultura de Ludhiana,<sup>163</sup> junto con un incremento en la utilización de fertilizantes, insecticidas y recolectores de cosechas, trajo consigo que se incrementara la productividad significativamente: la producción por hectárea primero se duplicó y luego se triplicó. Muy pronto las fábricas de harina o azúcar y los molinos no eran suficientes en el estado para procesar la producción de granos.<sup>164</sup>

Al mismo tiempo, esta prosperidad trajo consigo problemas. En la época de cosecha empezaron a llegar trabajadores provenientes de otros estados como Uttar Pradesh (UP) o de Bihar. Algunos decidieron asentarse en Panjab y comenzaron a ser parte de las listas de electores. De igual manera muchos sikhs comenzaron a migrar a otros países, por lo cual el porcentaje de sikhs comenzó a descender. Esta situación creó alerta y temor entre la clase política sikh. Además el Akali Dal se dio cuenta de que a pesar de haber sido motor en la creación del estado de Panjab, en términos de poder el Partido del Congreso seguía dominando la escena y muchos sikhs votaban por este partido.<sup>165</sup>

Surgieron a mediados de los años 1970 varios problemas, a pesar de que la Revolución Verde estaba en pleno auge, los pequeños propietarios de tierras, a medida que crecían sus familias tuvieron que dividir sus propiedades, ocasionando que éstas fueran cada vez más pequeñas. Las oportunidades de trabajo en el extranjero empezaron a decrecer debido a las restricciones que imponían los diversos gobiernos y las regulaciones para proporcionar visas a los indios. Además, existía en el Panjab una carencia de industrias que pudieran ofrecer oportunidades de trabajo a las nuevas generaciones, lo cual generó un alarmante incremento de

---

<sup>162</sup> President's Rule o Central Rule es una disposición utilizada en India para disolver o suspender el gobierno de un estado, el cual pasa a un control directo del Estado Federal. El artículo constitucional en el cual se respalda el gobierno para establecer este mandato presidencial es el 356 de la Constitución India.

<sup>163</sup> High-Yield Variety (HYV), Ver Purewal, Shinder, Sikh *Ethnonationalism and the Political Economy of Punjab*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, p.60.

<sup>164</sup> Singh, Khushwant, "Genesis of...", *op. cit.*, p. 10.

<sup>165</sup> *Idem.*

personas con estudios pero desempleadas.<sup>166</sup> Aunado a esto creció la rivalidad y competencia entre clases medias sikhs e hindúes. Las primeras eran propietarias de tierras y tenían una serie de restricciones del gobierno central (tope de precios y aplicación de impuestos) para comercializar sus productos, y por otro lado, la clase media hindú vendía maquinaria y fertilizantes a éstos propietarios que no tenían suficiente solvencia económica para cubrir los gastos de producción. Esta situación los hizo endeudarse constantemente y demandar al gobierno situación más equitativa.

Los políticos del Akali Dal tuvieron el olfato suficiente para reunir las necesidades más apremiantes de la sociedad, principalmente agrícola, y con ellas demandar soluciones al gobierno estatal, pero principalmente al central. Esta estrategia atraería un mayor número de sikhs a sus filas de simpatizantes, además de convocar a la unión tan esperada de la comunidad, no sólo con demandas políticas y económicas, pero también religiosas. En 1973 en una reunión en la pequeña ciudad de Anandpur Sahib,<sup>167</sup> los akalis aprobaron una resolución (que lleva el nombre de la ciudad), la cual se convirtió en un tema controversial posteriormente y de la que existen al menos tres versiones distintas.<sup>168</sup> En ella se demandaba de forma general: mayor autonomía, no sólo del Panjab sino de los todos los estados en India; un reajuste en la división de entidades de habla panjabi, ya que muchas fueron dadas a estados como Himachal, Haryana y Rajastha; que la ciudad de Chandigarh se convirtiera sólo en capital del Panjab, debido a que es compartida con el estado de Haryana; redistribución de las aguas de los ríos del Panjab que deben ser compartidas con otros estados; entre otras demandas.

La resolución Anandpur Sahib, aprobada y después ratificada por el Akali Dal, no recibió mucha atención por el gobierno central ni siquiera se habló de ella en los años en que el Akali Dal estaba en el poder del gobierno estatal. Es porque en este momento Indira Gandhi había alcanzado una gran popularidad después de la derrota de Pakistán en la guerra que sostuvo con India y la liberación de Bangladesh en 1971. Ganó las elecciones de las asambleas estatales in 1972 y estableció ciertos controles en aquellas asambleas en las que no tuviera mayoría. En el

---

<sup>166</sup> *Idem.*

<sup>167</sup> Llamada “la sagrada ciudad de la dicha”, es una de los lugares más sagrados para los sikhs, ligada a tradiciones y eventos históricos del sikhismo. Anandpur Sahib fue fundada por el noveno Guru Tegh Bahadur y es visitada por miles de fieles cada año debido a la festividad sikh conocida como *Hola Mohalla*.

<sup>168</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of...”, *op. cit.*, p. 11.

Panjab colocó en el cargo de Jefe de Gobierno a Giani Zail Singh (1916-1994),<sup>169</sup> quien sería una de las figuras más importantes detrás del conflicto en el Panjab. Además de convertirse en el operador político de Indira Gandhi en el Panjab, se convirtió en el primer Presidente panjabi y sikh de India justo al momento en que se llevó a cabo la Operación Bluestar, el asesinato de Indira Gandhi y la persecución de sikhs en Delhi. Se le atribuye a Zail Singh la creación de la figura Sant Jarnail Singh Brindanwale, cuya misión era la división de los akalis en el panjab para debilitar su poder político y favorecer de esta manera el poder del Partido del Congreso. Como se verá más adelante, nadie se imaginó las dimensiones que alcanzaría Bhindranwale, tanto el gobierno central como los akalis favorecieron sus acciones y sacaron ventajas en diversos momentos de su figura hasta que se salió del alcance tanto de sus creadores como de los grupos de elite sikh.

Durante el Estado de Emergencia o Régimen de Excepción establecido por la Primer Ministro Indira Gandhi el 26 de junio de 1975, los akalis mantuvieron una constante crítica y resistencia al mismo. Realizaron diversos movimientos que se oponían a esta situación y miles de voluntarios se ofrecieron para ser arrestados. La mayor parte de los líderes akalis pasaron el periodo del Estado de Emergencia tras las rejas, lo cual los convirtió en víctimas del sistema y con ello atrajeron la simpatía de la gente. Poco después de levantado el Estado de Excepción, se llevaron a cabo elecciones en el Panjab en las cuales los akalis, ya con un amplio grupo de simpatizantes, ganaron en coalición con el partido Janata y formaron gobierno en marzo de 1977. Prakash Singh Badal se convirtió en el jefe del estado de Panjab.<sup>170</sup>

Este gobierno de coalición Akali-Janata, sólo duró dos años, ya que en cuanto Indira Gandhi regresó al poder en 1980, disolvió las legislaturas de los estados y llamó a nuevas elecciones que estuvieran bajo su control. El Partido del Congreso ganó las nuevas elecciones en el Panjab, como era de esperarse, y se nombró como jefe del estado a Darbara Singh.

La derrota que sufrieron los akalis, fue canalizada tratando de desestabilizar al gobierno del Partido del Congreso a través de diferentes agitaciones políticas. Este se convirtió en el estilo particular de la política akali, en aquellos momentos en los cuales no tuvieron el control del

---

<sup>169</sup> Su nombre es Zail Singh, Giani es el título que se les otorga a aquellos sikhs que han estudiado el libro sagrado el Guru Granth Sahib. El término significa “el que está educado en la tradición religiosa”, este epíteto acompaña el nombre de quien lo recibe como si fuera parte del mismo para toda su vida. Ver biografía de Giani Zail Singh en Sikh History,

<http://www.sikh-history.com/sikhhist/personalities/zail.html>

<sup>170</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of...”, *op. cit.*, p. 11

gobierno local. Su estrategia fue la de permanecer en la escena política señalando malos manejos, corrupción o falta de acción de los periodos locales de gobierno del Partido del Congreso. En este caso, le dieron nueva vida a la Resolución Anandpur Sahib y la convirtieron en su bandera de demandas y de lucha. A la resolución original le agregaron algunas otras demandas como el restablecimiento de fronteras con los estados vecinos, una redistribución más equitativa sobre las aguas de los ríos Sutlej y Beas, hasta otras demandas en materia religiosa como renombrar a un tren como Golden Temple Express, prohibir la venta de cigarros, licor y carne en las zonas que rodean el Templo Dorado, entre otras. A esta lista se sumaron varios actos de agitación política como *nahar roko* (cuyo objetivo era el de bloquear el canal que vincula las aguas del Panjab con las del río Yamuna), el *rasta roko* (en el cual se bloqueó una carretera), el *kam roko* (que pedía a los seguidores suspender el trabajo) y la movilización *dharamyudh* (guerra justificada o correcta), en esta última miles de jóvenes voluntarios se ofrecieron para ser arrestados durante varios días.<sup>171</sup> A la par de estos actos de resistencia, crecía el movimiento considerado fundamentalista o extremista comandado por Jarnail Singh Bhindranwale, un predicador del *correcto* seguimiento de la tradición *khalsa* (pura) en el sikhismo, surgido de las filas de un seminario sikh, conocido como Damdami Taksal.

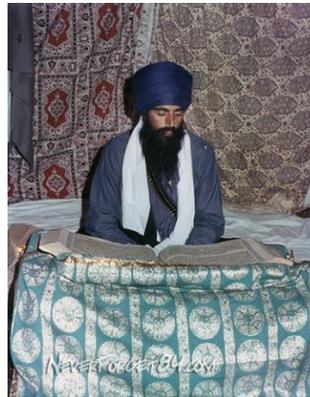


Imagen 8.- Jarnail Singh Bhindranwale, (1947-1984)<sup>172</sup>

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>172</sup> Never Forget 84, <http://www.neverforget84.com/gallery/Sant-Jarnail-Singh/Sant-Jarnail-Singh-009.jpg.html>, página consultada en agosto de 2009.

## UN NUEVO MOVIMIENTO Y UN NUEVO LÍDER

Se podría considerar al enfrentamiento con la secta sikh de los llamados Nirankaris el 13 de abril de 1978 como la primera movilización de resistencia organizada por los seguidores de Bhindranwale, principalmente los activistas del seminario al que pertenecía junto con miembros de Akhand Kirtni Jatha (la tradición sikh ortodoxa).

Los primeros *nirankaris*<sup>173</sup> surgieron en el siglo XIX y su fundador es conocido como Baba Dayal Das. Representaban un enfoque mucho más místico al sikhismo y se distinguieron del resto de los sikh porque mantuvieron un linaje de gurus humanos después del décimo guru, Gobind Singh. En 1929, Baba Buta Singh dio origen a un grupo especial, los llamados nirankaris santos (Sant Nirankaris Mission), y con ellos una nueva visión. Para ellos, alcanzar a dios sólo es posible a través de Satguru (el verdadero guru, un maestro del conocimiento de dios, un guía santo que lleve por el verdadero camino, que proporcione luz espiritual en las sombras).<sup>174</sup> No sólo reverenciaban a su guru fundador y a todos los sucesores,<sup>175</sup> sino también agregaron sus propias escrituras al Adi Granth.

Aunque los nirankaris se habían convertido en una secta que convivía con otros sikh, el sikhismo más ortodoxo liderado ya en este momento por Jarnail Singh Bhindranwale, percibió las creencias de los Sant Nirankaris como una herejía y una completa negación de los mandatos de Guru Gobind Singh. Todo aquel que no siguiera los principios khalsa no podía llamarse verdadero sikh. Muy a pesar de esta visión, la comunidad *nirankari*, creció rápidamente. Así la intolerancia hacia la diferencia de prácticas dentro del sikhismo, alimentó rivalidades y propició la violencia.

El día en que se enfrentaron en 1978, los Sant Nirankaris habían planeado una convención en Amritsar, y se celebraba paralelamente la fundación de la Khalsa, lo cual provocó un vendaval. Para algunos el enfrentamiento con los nirankaris fue un plan realizado a propósito por el gobierno central para hacer notar las divisiones dentro de la comunidad sikh, incentivar las

---

<sup>173</sup> *Nirankar* (panjabi) proviene del sánscrito *nirankara* que significa “sin forma o sin atributos”. Este concepto es utilizado por el libro sagrado de los sikh el *Guru Granth Sahib* para referirse a Dios.

<sup>174</sup> Información obtenida de la página oficial de Sant Nirankari Mission, <http://www.nirankari.com/founder/>, consultada en agosto 2009.

<sup>175</sup> Desde la formación del Sant Nirankari Mission en 1929, el linaje de gurus ha sido el siguiente: Baba Buta Singh, Baba Avtar Singh, Baba Gurbachan Singh (líder en el momento del enfrentamiento con los sikh ortodoxos representados por Bhindranwala y muerto por ordenes de éste último), y el actual llamado Satguru baba Hardev Singh.

diferencias y con esto debilitar a los sikhs con motivos políticos dentro del Panjab.<sup>176</sup> De hecho cualquier contacto que los líderes nirankaris tuvieran con el gobierno se convirtió en prueba de esta conspiración para la ortodoxia sikh. Aunque Bhindranwale no estuvo presente en la manifestación y enfrentamiento, sí convocó a sus seguidores. Aún permanece como una interrogante qué grupo provocó a quién, lo que resultó de este episodio fue la muerte de trece sikhs ortodoxos y dos nirankaris.



Imagen 9.- Fotografías de los 13 cuerpos de sikhs masacrados por nirankaris. Museo del Gurdwara Bangla Sahib, Nueva Delhi. Fotografía de la autora.

El gobierno Akali del Panjab levantó cargos a sesenta y dos nirankaris. Sin embargo, todos fueron absueltos al poco tiempo, ya que el juez que llevó el caso encontró que todos los acusados habían actuado en defensa propia. Para los agraviados la absolución de los nirankaris fue un acto de total injusticia en el que estuvo implicado el gobierno central. Además, Lala Jagat Narain editor en jefe y dueño de un grupo de periódicos conocido como *Hind Samachar*, se presentó como testigo de los hechos en defensa de los nirankaris, enfatizando el apoyo de la prensa a esta secta. Por un lado, Bhindranwale juró venganza iniciando así una etapa dentro del conflicto llena de asesinatos, y por otro, los sikhs ortodoxos iniciaron una movilización de resistencia más pacífica en contra de las acciones que ellos percibían como antisikh a nivel nacional. Las autoridades del Akal Takht expidieron un *hukamnama* o carta de autoridad en la que los sikhs recibían instrucciones para condenar al ostracismo a los Sant Nirankaris,<sup>177</sup> y hasta se proclamaba que eran enemigos del Khalsa Panth<sup>178</sup> o comunidad de los puros. Este evento dio la pauta a Bhindranwale para construir una narrativa particular antigobierno hindú y elaboró los que serían fundamentos de su retórica ante sus seguidores y los sikhs en general.

<sup>176</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>178</sup> Singh, Khushwant, "Genesis of...", *op. cit.*, p. 12

En los siguientes años la figura de Bhindranwale creció, al mismo tiempo que aumentó la violencia. Se multiplicaron los asesinatos en el Panjab y pueblos vecinos, principalmente de personas contrarias a Bhindranwale: akalis, nirankaris, hindúes y hasta miembros del Partido del Congreso.<sup>179</sup> Estos actos se le atribuyen a su grupo y a una nueva organización llamada Babbar Khalsa que surgió para tomar venganza por las muertes de los “*shahids*, o mártires que murieron en defensa de su fe a manos de los nirankaris”.

Los activistas del grupo Babbar Khalsa ocuparon como residencia el complejo del Templo Dorado, ahí se refugiaban después de “impartir justicia” y “castigar” a los que ofendieron a los sikhs. Durante este periodo se presentaron hechos deliberadamente cargados de un simbolismo religioso-comunalista: en templos hindúes aparecían cabezas de vaca o en gurudwaras (templos sikhs) se dejaban cajas de cigarrillos. Estos actos alimentaron miedos, desconfianzas, revanchas y mucha violencia. Además Bhindranwale motivaba a todo aquel *amritdhari*, a que se convirtiera en *shastradhari* (portadores de armas) para defender a la *qaum* (comunidad, nación o etnia).<sup>180</sup>

A pesar de las sospechas sobre la participación de Bhindranwale y su grupo en los asesinatos en el Panjab, éstos circulaban libremente en esa región. Poco a poco se convirtió en una fuerza que nadie quería enfrentar por lo menos en el Panjab. Bhindranwale se rodeó de grupos de ‘terroristas’ bien armados que provenían de un amplio sector de jóvenes sin oportunidades de trabajo y que pertenecían a la All India Sikh Students Federation (Federación de Estudiantes Sikhs de toda India), y al parecer aumentaban sus conexiones con pakistaníes y naxalitas que les proveían de entrenamiento y armas. La administración del Akali Dal se encontraba completamente paralizada: en ningún momento sus líderes condenaron energicamente estas acciones, aunque muchos miembros del Partido fueron asesinados.

Se dieron varias reuniones entre el gobierno central y los akalis para negociar sus demandas, pero ninguna fue fructífera. En algunas ocasiones las negociaciones cayeron por causa del gobierno, en otras por los akalis. Cuando empezaron a correrse los rumores de que el gobierno pensaba arrestar a Bhindranwale, éste ocupó el Akal Takht dentro del Templo Dorado y comenzó a convertirlo en una bodega de armas de todo tipo. El silencio y la inacción de los líderes del SGPC y del Akali Dal permitieron que el lugar más sagrado sikh se convirtiera en el

---

<sup>179</sup> *Idem.*

<sup>180</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, op. cit., p. 80.

cuartel de Bhindranwale. Tampoco el gobierno hizo mucho para evitar que se amotinaran y armaran de esta manera. En muchas ocasiones se pudieron interceptar los cargamentos de armas o arrestar a Bhindranwale y a sus seguidores, que no sobrepasaban los doscientos. Esta situación fue permitida tanto por las autoridades del Templo Dorado como por el gobierno estatal y central.<sup>181</sup>

Los acontecimientos sucedidos en 1984 —la Operación Bluestar en particular— no pueden entenderse sin observar esta serie de eventos anteriores que muchos sikhs han percibido como agravios, principalmente causados por el gobierno central desde la mala delimitación del *Panjabi Suba*. Estos agravios dieron origen a las demandas con las cuales diversos grupos dentro de la elite sikh comenzaron a movilizarse políticamente. Al no encontrar soluciones, la falta de negociación efectiva con el gobierno central, pero especialmente la falta de voluntad para llegar a acuerdos, llevó a que el movimiento por estas demandas fuera tomado por Bhindranwale, el ala más radical. La Operación Bluestar se mantiene como una consecuencia de estos hechos y a la vez se convirtió en la causa de la muerte de Indira Gandhi y, con ella, la persecución de sikhs en Delhi, como se verá en los próximos capítulos.

En este capítulo he tratado de subrayar aquellos elementos que conforman la identidad sikh y que se reconfiguraron a partir de los eventos de violencia que son objeto de análisis de esta tesis. Y es en este punto donde la figura de Bhrindanwale se torna importante: sus planteamientos político-religiosos crearon nuevas fronteras, nuevas definiciones y nuevos enemigos para los sikhs. Su muerte y la muerte de sus militantes incrementaron a los *shahids* en el panteón del martirio sikh, convirtiéndolos, como se verá, en los nuevos héroes para un sector de la comunidad.

---

<sup>181</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of...”, *op. cit.*, 14

## CAPÍTULO II

### OPERACIÓN BLUESTAR: EXPERIENCIA Y NARRATIVAS

Sin duda el conflicto entre Indira Gandhi y la elite sikh<sup>1</sup> del Panjab, ha sido un parteaguas en la vida, identidad y percepción de la comunidad sikh en India. Después de la Operación Bluestar se pensó en la comunidad dentro de India en otros términos y a la vez los sikhs se percibieron de forma distinta dentro de esta nación. El principal *evento crítico* de este conflicto fue la entrada del ejército al Templo Dorado en Amritsar durante esta Operación. Este evento fue, como se vio en el capítulo anterior, resultado de una cadena de hechos desafortunados durante la década de los setenta y principios de los ochenta, así como de la ausencia de acuerdos entre el Panjab y el gobierno central sobre las demandas de la elite sikh<sup>2</sup>. A la vez la Operación Bluestar es el detonante para que la violencia en el Panjab aumentara y permaneciera por quince años, Indira Gandhi fuera asesinada y con su muerte se prendiera fuego a sikhs en Nueva Delhi.

Como ya se mencionó en la introducción, el miedo político ha sido un importante componente en la relación que estableció el gobierno central con esta comunidad. Para Robin Corey: “el miedo político refuerza la distribución del poder y los recursos de una sociedad, influye en el discurso político e impone políticas públicas,” además de regir “las relaciones entre las clases altas y las clases bajas de la sociedad, y el miedo mutuo ayuda a mantener las desigualdades del cual proviene.”<sup>3</sup> En este sentido el miedo no lleva un sentido solamente de arriba hacia abajo, sino también de abajo hacia arriba e inclusive de forma horizontal. Muchas veces surgen miedos y amenazas entre iguales, no es necesario tener una posición superior o inferior. Lo que sucede en todos los casos es que fluye un diálogo a través del miedo que construye percepciones y lleva a acciones en contra de algo o alguien, provocando que también ese algo o alguien reaccionen. Las elites, tanto representantes del Estado como aquellas de la comunidad, se convierten en los “protectores” de las entidades a las cuales pretenden representar y son quienes determinan qué o quienes son amenazas.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Por elite me refiero a aquellos grupos dentro de la comunidad que cuentan con una posición política, intelectual o social privilegiada, por medio de la cual influyen en diversas esferas de la comunidad y en la sociedad. Controlan a su vez la mayor parte del poder y los recursos. Por su posición para actuar políticamente a su favor son los más propensos a tomar la iniciativa de convocar miedos políticos y beneficiarse de ellos. Robin, Corey, *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 342.

<sup>2</sup>Contenidas en la Resolución Anandpur Sahib, de la cual se habló en el capítulo anterior.

<sup>3</sup>Robin, Corey, *El miedo, op. cit.*, p. 337.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 342.

El temor del gobierno central fue que las demandas de los sikhs generaran un efecto dominó en el cual, una petición por mayor autonomía provocara que otros grupos con agravios similares se organizaran para exigir su autodeterminación y así terminar con la estabilidad del país. Este miedo junto con la obsesión de que “fuerzas externas” estaban detrás de las minorías, fomentando la fragmentación y que aprovecharían la situación para sacar el mayor beneficio a la inestabilidad en la que entraría el país, fueron las ideas que motivaron el actuar del Estado para controlar la situación.

Esta situación se presenta dentro de un contexto en el que existe una tensión constante entre la autoridad central y los gobiernos estatales. Esta tensión aumentó aún más durante el periodo de Indira Gandhi, en el cual buscó instaurar el poder en su persona de una forma centralizada. El Estado, entonces concretó una serie de políticas que marginaron más a las comunidades y condujo a la acentuación de las diferencias. La falta de inclusión y solución de demandas, y la intromisión en los asuntos políticos locales, son sólo algunas de estas políticas. La elite sikh percibió este desprecio por sus demandas y el ser considerada no como interlocutor con derecho a discrepar sobre las decisiones del Estado, como un acto que intentaba desaparecerlos políticamente, cerrando así todos los caminos de negociación. De esta manera el diálogo que se fomentó fue el del extremismo y la violencia.

Este capítulo muestra la forma en que el gobierno de la India ha lidiado con la crisis del Panjab, buscando “extirpar” el “mal” más que dar una verdadera solución a las demandas que surgieron. El “problema” se ha visto como una enfermedad contagiosa que amenaza “la unidad india”. Hasta finales de los noventa, el gobierno tuvo éxito en contener su posible contagio “para evitar que se esparciera por todo el país”. En el mismo sentido, la respuesta que encontraron estas acciones fue la intensificación del conflicto y el Estado vio concretados sus miedos.

Después de la Operación Bluestar, algunos grupos sikhs comenzaron a hablar de separarse de India y construyeron claramente la idea de un Khalistán. Esta idea de construir un estado sikh apareció por primera vez en 1946 en las discusiones del Cabinet Mission que organizaron los británicos para delinear lo que sería India independiente. En estas reuniones uno de los representantes sikh, Baldev Singh definió al Estado sikh, Khalistan, consistente en “una provincia propia [sikh] en la cual tuvieran una posición dominante.”<sup>5</sup> En India poscolonial, la gran mayoría de la comunidad sikh se percibió cada vez más marginada, atacada en lo más

---

<sup>5</sup> Singh, Khushwant, *A History of the Sikhs. Volume 2, op. cit.*, p. 258.

íntimo de su creencia, y vista como fuera de la nación India, lo que estimuló que estas narrativas fueran cada vez más secesionistas. La Operación Bluestar fue una acción que tenía la intención no sólo de enviarle un mensaje a los grupos sikhs más violentos, sino a otras comunidades dentro de India con reclamos similares.<sup>6</sup> Para Paul Brass el gobierno central desde entonces siguió una serie de reglas no escritas que guiaron su política durante este tipo de situaciones, entre ellas que ninguna demanda por reconocimiento “religioso” sería tomada en cuenta.<sup>7</sup>

Por otro lado, considero que esta sensación de marginación y sobre todo la experiencia de la Operación Bluestar no generaron, como se observará y como hubieran deseado las elites sikhs, una mayor unidad dentro de la comunidad. Si bien, existe una percepción unánime entre los sikhs que entrevisté de desaprobación e indignación hacia la operación militar en el Templo Dorado, muchos a la vez justifican su implementación ante un grupo extremista que se amotinó en un sitio tan sagrado para ellos. Uno de los objetivos de este capítulo es mostrar las narrativas dominantes que fueron terreno fértil para que la decisión de Indira Gandhi fuera enviar al ejército al Templo Dorado, así como aquellas narrativas vinculadas a este evento, tanto las que produjo el Estado como aquellas que provienen de la elite sikh.

Es justo en medio de estos discursos y en las acciones que provocaron en donde se encuentran las narrativas sobre la experiencia de la gente que vivió la Operación Bluestar como víctima o como simple espectador sikh. Son estas experiencias las que han sido poco registradas y son absorbidas en la mayoría de los casos por las narrativas dominantes tanto oficiales como de la elite sikh.

En la investigación de campo que realicé, logré reunir una serie de entrevistas que muestran la variedad de visiones desde la comunidad sobre el evento, el Estado, la nación y la identidad, además de que exponen la memoria, la experiencia y las implicaciones para los sikhs entrevistados. Como es imposible incluir todo el material que logré obtener, hice una selección de distintas posturas dentro de la comunidad sikh. Algunos experimentaron directamente las implicaciones de la Operación Bluestar y otros observaron de lejos. En algunos casos, dentro de sus descripciones es posible encontrar ecos de las narrativas dominantes, principalmente debido

---

<sup>6</sup> Robin, Corey, *El miedo*, op. cit., p. 338.

<sup>7</sup> “1. Ninguna demanda por reconocimiento religioso sería considerada. 2. Los movimientos separatistas no serían tomados en cuenta y por el contrario serían reprimidos con la fuerza. 3. No se darían concesiones a las demandas políticas de algún grupo definido en términos lingüísticos, regionales, o culturales. 4. No se darían concesiones políticas a grupos culturales a menos que demostraran apoyo por las dos partes en el conflicto.” Brass, Paul R, “The Punjab Crisis and the Unity of India”, en Kohli, Atul (coord.), *India’s Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 170.

a que vivieron en carne propia, ya sea las acciones del Estado o de la militancia, o porque siguieron la prensa escrita pro militancia o pro gobierno. Muchas otras voces expresan ideas más neutrales, alejadas de prejuicios y de juicios preconcebidas por otros.

El enfrentamiento de Indira Gandhi con la elite sikh del Panjab y en especial la Operación Bluestar como evento, crearon muchas categorizaciones y nuevas identidades, las cuales aparecen y son alimentadas por las narrativas dominantes que se muestran en este capítulo. Surgen entonces figuras de villanos, héroes y mártires. Estas categorizaciones establecen ideales maniqueos de un buen o malo ciudadano, o de un buen o mal devoto según el espacio en donde se presenten. De esta manera mientras Indira Gandhi y el gobierno, para algunos ciudadanos eran los protectores de la “unión india” y ella la “madre de India”, para la narrativa de la elite sikh se percibían como *villanos* “exterminadores de minorías” y “asesinos hindúes”. Se convirtieron en el *otro* agresor que como “hindúes brahmanes” buscaban asimilar al sikhismo dentro del hinduismo “como lo hicieron con el budismo hace muchos siglos”.<sup>8</sup>

Por otro, lado la figura de Bhindranwale, y su movimiento tuvieron varias caras, fueron militantes, secesionistas, terroristas, asesinos, pero también hombres santos y *sahids* o mártires para muchos sikhs. Bhindranwale se ganó en ciertos círculos el atributo de defensor de los derechos de los sikhs y se considera todavía hoy en día que murió por la defensa del sikhismo. Este personaje se convirtió en un *sahid* y ciertos sitios asociados con él se convirtieron en lugares *de memoria*, que guardan y fomentan estas imágenes. Este capítulo también hace un recorrido por estos sitios en donde se aprecia una mezcla de memoria y amnesia, de dolor y fortaleza que nos habla no sólo de un hecho histórico, sino de la identidad de una minoría, de su relación con el Estado y dentro de su comunidad.

## EL EVENTO

“El ejército indio lo llamó Operación Bluestar, pero para los sikhs fue una profanación al templo más sagrado que tienen, fue un asalto a ellos y a su religión.”<sup>9</sup> Las operaciones militares generalmente se espera que sean para combatir una amenaza externa, en este caso *Bluestar* o Estrella azul, el nombre en clave que se le puso, fue planeada para ser ejecutada al interior de

<sup>8</sup> Entrevista con Dr. Ganda Singh, Amritsar, 23 de abril 2008.

<sup>9</sup> Tully, Mark, Programa de radio “After Blue Star. Programme 1: Survivors, soldiers and a saint”, BBC World Service, 2004, en <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/sikhism/history/scripts/bluestara.shtml>, consultado 4 de junio de 2010.

India en contra de grupos internos dentro de un recinto religioso. “Eran indios atacando a otros indios”<sup>10</sup> y más aún, muchos de los soldados y el militar que planeó y dirigió la Operación, también eran sikhs, un hecho que algunas narrativas olvidan.

En todas las entrevistas que realicé, sin importar si estaban de acuerdo con Jarnail Singh Bhindranwale o no, los sikhs expresaron el mismo sentimiento: esta operación dejó una herida profunda. Para algunos, no sólo fue una violación a su religiosidad sino además asesinaron a un hombre considerado para algunos sikhs como “santo” (Bhindranwale), a sus seguidores y a los peregrinos inocentes que se encontraban ese día en el Templo. Para otros, la militancia no le dejó otra alternativa al gobierno y los llamados *terroristas* fueron los que primero profanaron al *Harmandir*.<sup>11</sup> Sobre la Operación Bluestar se sabe únicamente lo que el gobierno ha dejado mostrar.<sup>12</sup> El Panjab vivió una situación de censura muy estricta y existen pocos recuentos neutrales.<sup>13</sup> En este apartado destacaré los momentos más importantes que conformaron el *evento* en sí, más que realizar una descripción detallada del enfrentamiento.

Como se mostró en el capítulo anterior, la situación en el Panjab era complicada. Bhindranwale, por un lado, tenían paralizada la administración del Panjab, quien se opusiera a su figura era asesinado.<sup>14</sup> Además, las negociaciones de los akalis con el gobierno central estaban completamente estancadas. En este contexto y con la idea que tenían las agencias de inteligencia de que el movimiento recibía apoyo desde Pakistán para que Khalistán se separara de India, se

---

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Templo Dorado.

<sup>12</sup> Un relato sobre la Operación se puede encontrar en el libro del Mayor que dirigió el combate: K.S. Brar, *Operation Blue Star: The Truth Story*, Nueva Delhi, UBSPD, 2000 (1993). También existen algunos trabajos más neutrales de periodistas que estuvieron en el Panjab durante el evento, como el de Mark Tully y Satish Jacob, *Amritsar. Mrs. Gandhi's Last Battle, op. cit.*, además de la experiencia de personas que estuvieron dentro del Templo.

<sup>13</sup> Muchos periodistas nacionales y extranjeros fueron sacados del estado, supuestamente por motivos de seguridad y quien escribía sobre lo que sucedía era expuesto al escrutinio del gobierno. Fue para mí una sorpresa encontrar espacios en blanco en los periódicos que circulaban en Panjab. Durante varios meses, el gobierno censuró las notas que se refirieran a la Operación. En la hemeroteca de la Universidad Guru Nanak Dev en Amritsar, se encuentran periódicos tanto nacionales como locales con espacios vacíos durante esta época. En los archivos en Delhi se pueden encontrar algunas de estas notas. Sin embargo, muchas de ellas reproducen los reportes del ejército y la información ya controlada por el gobierno.

<sup>14</sup> Bhindranwale después del enfrentamiento con *nirankaris* el 13 de abril de 1978 y la muerte de los 13 sikhs ortodoxos, comenzó una campaña de venganza contra aquellas personas que defendieran a esta secta. De ser un instrumento del gobierno central para dividir a los políticos akalis, estableció su independencia de éste al darse cuenta que apoyaba a la secta rival. Tomó la bandera de demandas que los akalis defendían, pero con la utilización de las armas. Se movió hacia la militancia como estrategia primero de resistencia y luego de combate. Más tarde se le involucró en una serie de muertes de los que consideraba “enemigos del sikhismo”. Muchas de estas acciones fueron catalogadas como “terroristas”. Para algunos se convirtió en un líder que alcanzaría soluciones para las inconformidades socioeconómicas en el Panjab. De esta manera ganó mucha popularidad.

llamó al ejército indio con el objetivo de apoyar a las autoridades del Panjab a mediados de mayo de 1984.<sup>15</sup> Cuando Bhindranwale percibió que el gobierno se preparaba para arrestarlo, se refugió en un hostel dentro del complejo de Templo Dorado, poco después se mudó al Akal Takht y lo fortificó.<sup>16</sup> Durante meses introdujo armas de todo tipo, y comenzaron a construir pequeñas barricadas con costales dentro del Templo. Sin duda, esperaban un ataque y estaban más que preparados para éste. Ante esta situación a la que muchos sikhs repudiaron, los líderes moderados y autoridades del Templo no fueron capaces de actuar para que la entrada de armas a un recinto sagrado no sucediera, ni para que Bhindranwale y sus soldados lo tomaran como cuartel.

El gobierno tampoco evitó que se armaran. En muchas ocasiones se pudieron haber detectado los cargamentos que se introducían al Templo; se pudo haber detenido a Bhindranwale en alguna de sus salidas de Harmandir; o bien se pudo haber forzado a que salieran cortando la luz, el agua o el suministro de comida. Sin embargo, la inacción del gobierno y de los akalis, condujeron a que la situación llegara a sus límites más violentos.

El 1º de junio el ejército tomó el control del Panjab y se estableció toque de queda en la ciudad de Amritsar.<sup>17</sup> Existen versiones que dicen que los disparos iniciaron este día de forma esporádica. La Primer Ministro Indira Gandhi, se dirigió a la nación el 2 de junio,<sup>18</sup> el mensaje advertía que el gobierno tomaría las riendas de la problemática en el Panjab vinculada a la “violencia y al terrorismo”. “A todos los sectores del Panjab hago un llamado para que no se derrame sangre ni odio”.<sup>19</sup> Sin embargo, ya había dado instrucciones a los oficiales del ejército encargados de la Operación<sup>20</sup> y el plan de ataque ya estaba hecho.<sup>21</sup> Después del mensaje de la

<sup>15</sup> Inmediatamente se colocó un puesto de vigilancia a las afueras del Templo Dorado y en otras 37 gurdwaras (templos) alrededor del Panjab.

<sup>16</sup> Bhindranwale temía ser apresado desde 1982 y fue desde julio de ese año que se mudó al Templo Dorado. Singh, Tavleen, “Terrorists in the Temple”, en Kaur, Amarjit et al, *The Punjab Story*, Nueva Delhi, Roli Books, 2007 (1984), p. 43.

<sup>17</sup> Ese día tomaron posiciones estratégicas en diversos puntos de Amritsar, sobretodo alrededor del Templo Dorado. Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, Nueva Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 1991, Vol. III, p. 2.

<sup>18</sup> All-India Radio así como los Servicios de Televisión interrumpieron la programación para dar paso al mensaje especial que apareció varios minutos después de la hora establecida.

<sup>19</sup> Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, op. cit., Anexos, Vol. III, p. 62.

<sup>20</sup> Al General A.S. Vaidya, jefe de personal del ejército, al Teniente General K. Sundarji, al Teniente General Ranjit Singh Dayal y el Teniente General K.S Brar.

<sup>21</sup> En la Operación participaron 70 mil elementos, quienes se enfrentaron finalmente a un grupo de alrededor de 300 militantes. Las cifras varían y oscilan entre 200 y 400 militantes. La composición de la militancia también era diversa, desde los que provenían de las filas del Seminario Sikh Damdami Taksal Jatha Bhindran (del pueblo de Mehta); del All India Sikh Students Federation una federación de estudiantes muy activa políticamente y conformada por estudiantes de varias universidades del Panjab; Akhand Kirtani Jatha un grupo de canto devocional

Primer Ministro, la radio nacional aclaró que el ejército había sido llamado para “ayudar a la autoridad civil”.<sup>22</sup> De forma paralela, el gobierno central elaboró una serie de Ordenanzas: la prohibición de extranjeros en el Panjab, se cerraron carreteras, se suspendieron los servicios de transporte terrestre o aéreo, los medios de comunicación fueron silenciados, y todos los canales de comunicación con el estado fueron cerrados.<sup>23</sup>

El 3 de junio de 1984 los sikhs celebraban el aniversario del martirio de Guru Arjun Dev (Shahidi Gurburb), el quinto guru sikh. Como cada año se esperaban miles de peregrinos que llegan en días previos y se alojan en los hostales del Templo Dorado.<sup>24</sup> Algunas fuentes afirman que debido al toque de queda establecido el 1º de junio, entre seis y diez mil personas quedaron atrapadas en el complejo del Templo.<sup>25</sup> Aunque la cifra de peregrinos fue menor ese año debido al conflicto, se hospedaban en los hostales además de familias completas, grupos de personas que apoyaban las manifestaciones políticas y que no estaban armados, así como trabajadores y voluntariado del Templo.<sup>26</sup> Fue el 4 de junio en la madrugada cuando inició un ataque mayor. Los relatos aseguran que no hubo ningún aviso previo para que los civiles salieran de las instalaciones, hasta después de las cuatro de la tarde, en que la intensidad del fuego disminuyó y se anunció que el ejército daría un cese al fuego de media hora para que civiles se pusieran a salvo.

El enfrentamiento continuó hasta el 5 de junio. El comandante de las fuerzas de Bhindranwale, fue Shabeg Singh,<sup>27</sup> un oficial que había pertenecido al ejército indio. La

---

ortodoxo; Nihang Singh Dal Baba Bidhi Chand secta ortodoxa; servidores voluntarios y empleados del SGPC; y del mismo Shiromani Akal Dal, el partido político sikh. Esta información está basada en la publicación de reciente aparición editada por Dal Khalsa una organización fundada en 1978, cuya intención era conseguir el territorio de Khalistan para los sikh independiente de India. Dal Khalsa, Jun 84 de Shahid (publicación en panjabi), Los mártires de 84, Jalandhar, Dal Khalsa Freedom House, 2007, esta publicación ofrece una ficha con la información personal y afiliación política de cada shahid o mártir muerto durante la Operación Bluestar. Todos ellos formaban parte de la militancia.

<sup>22</sup> Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, op. cit., p. 2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>24</sup> El Complejo del Templo comprende además del Harimandir Sahib (el Templo Dorado en sí) y el Akhal Takht (el llamado Trono Eterno, de la autoridad temporal) como edificios principales, también comprende el Langar (comedor público, que trabaja todo el día y toda la noche), las diversas oficinas de las autoridades sikh, la biblioteca, el museo y varios edificios de hostales y cuartos en donde residen algunas autoridades y servidores sikh.

<sup>25</sup> Citado en Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, op. cit., Vol III, p. 9. La cifra de 10 mil personas la cita Cynthia Mahmood y la toma del grupo de derechos humanos Citizens for Democracy, Mahmood, Cynthia Keppley, *Fighting for Faith and Nation*, op. cit., p. 94.

<sup>26</sup> Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, op. cit., p. 5.

<sup>27</sup> Este general era producto de la educación militar india, es reconocido por haber organizado el llamado “Mukti Bahini” para ayudar a la liberación de Bangladesh. Fue fiel a su compromiso con la nación por muchos años hasta que percibió que el Estado le dio la espalda, al ser suspendido de su cargo por supuestas acusaciones de corrupción,

organización de la defensa estuvo a su cargo y durante el enfrentamiento dio una batalla larga y difícil, reconocida hasta por los oficiales del ejército indio. Para Kuldip Singh Brar el Teniente General que organizó la ofensiva, también sikh, los militantes estaban tan bien armados y organizados que “fue necesaria la utilización de tanques.”<sup>28</sup> Este es un tema aún controversial sobre la Operación.<sup>29</sup> En la tarde del 5 de junio el ejército introduce tanques Vijayanta y personal armado como para librar una guerra. Esa noche fue la más intensa del ataque. De acuerdo con las versiones de algunos testigos, entraron once tanques al *parkarma*<sup>30</sup> y fue entonces que las construcciones al interior del complejo sufrieron más daños.<sup>31</sup> Los comentarios del Teniente General Brar, culpan de la acción militar y de la destrucción a Bhindranwale y sus militantes: “Al convertir la Casa de Dios en un campo de batalla, todos los principios y preceptos de los diez Gurus sikh fueron tirados por la borda”.<sup>32</sup> Las versiones sobre la ferocidad del enfrentamiento contrasta con las afirmaciones que hacen los reporteros Tully y Jacob en el sentido de que el ejército sobreestimó el entrenamiento de los militantes, su manejo de armas y la supuesta valentía de Bhindranwale, quien para ellos tenía fama de cobarde por haberse desaparecido de la marcha en la cual los *nirankaris* se enfrentaron a sus simpatizantes en 1978.<sup>33</sup>

---

que no fueron comprobadas. Para él su trabajo y dedicación a la milicia en lugar de recibir recompensa y reconocimiento, le valieron una profunda humillación al ser degradado por las acusaciones. Esta situación provocó enojo, frustración y rencor, no sólo hacia las autoridades militares sino también hacia el Estado, y encontró en el movimiento de Bhindranwale una válvula de escape a todos estos sentimientos.

<sup>28</sup> Entrevista realizada al General Brar por Associate Press, 6 de junio de 1984, dentro del Templo Dorado, se puede ver en el sitio de You Tube, <http://www.youtube.com/watch?v=ZVzk6-BBKMA>, consultado junio 2009. El ejército aseguró que dentro del Templo encontraron un arsenal bien equipado.

<sup>29</sup> Entrevista realizada por Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 88-90.

<sup>30</sup> Así se conoce al pasillo de mármol alrededor del estanque del templo Dorado. *Parikrama* proviene del sánscrito *pradakshina*, que significa “al senda o camino alrededor de algo”. Esta es una práctica religiosa común en las religiones en India por medio de la cual se camina alrededor de una deidad, río, templo o sitio sagrado, es un símbolo de oración.

<sup>31</sup> Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>32</sup> Entrevista realizada al General Brar por Associate Press, 6 de junio de 1984, dentro del Templo Dorado, se puede ver en el sitio de You Tube, <http://www.youtube.com/watch?v=ZVzk6-BBKMA>, consultado junio 2009.

<sup>33</sup> Citado por Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 95.

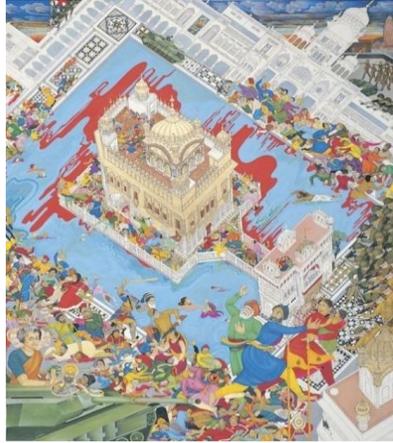


Imagen 10.- “Nineteen Eighty-four”, obra de Amrit y Rabindra Singh.<sup>34</sup>

El número real de muertos es un tema que aún se desconoce. El gobierno meses después del enfrentamiento publicó un documento que explica las razones para la Operación, su ejecución, consecuencias y cifras. Sobre las bajas del ejército, el documento conocido como *Panjab White Paper*, y la versión del Teniente General Brar dan un estimado de 83. Mientras que en otras versiones la cifra es de 700 bajas.<sup>35</sup> En el reporte las muertes de militantes y no militantes, se enlistan en la categoría de “civiles/terroristas” y aparece la cifra de 493.<sup>36</sup> Esta categorización de civiles es drástica, son considerados igual que los terroristas, por esta razón muchos sikhs fueron encarcelados sin haberles comprobado que fueran o no militantes. Tully y Jacob aseguran que la cifra oficial de muertos, deja sin contabilizar alrededor de 1600 personas.<sup>37</sup> Este número surge según Cynthia Mahmood del número de zapatos recobrados en los depósitos para su reserva.<sup>38</sup> Lo que sí se sabe es que muchos de los cuerpos que se encontraron, eran de personas que no tenían nada que ver con Bhindranwale y murieron (hombres, mujeres y niños) en el fuego cruzado. En el *Report to the Nation: Oppression in Punjab* que presentó el grupo de derechos humanos Ciudadanos por la Democracia, se afirma que “fue en verdad una masacre casi de puros inocentes”.<sup>39</sup> Además se señaló que “los reportes pos mortem muestran que muchos

<sup>34</sup> Imagen tomada de Singh Twins Art, <http://www.singhtwins.co.uk>

<sup>35</sup> Nayar, Kuldip y Khushwant Singh, *Tragedy in Panjab*, Nuev Delhi, Vision Books, 1984, p.102.

<sup>36</sup> Gobierno de India, *White Paper on the Punjab Agitation*, Nueva Delhi, Gobierno de la India, 1984, tomado de Singh Deora, Man, *Aftermath of Operation Bluestar*, Vol. 2, Nueva Delhi, Anmol Publications, 1992, pp. 513-566.

<sup>37</sup> Tully y Jacob, *Amritsar*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>38</sup> Cuando uno entra a cualquier templo sikh es necesario dejar los zapatos en un área destinada para esto. Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>39</sup> Citizens for Democracy, *Report to the Nation: Oppression in Punjab*, Bombay, Citizens for Democracy, 1985, p. 76.

de los muertos tenían las manos atadas por detrás”,<sup>40</sup> lo cual indicaría que una vez sometidos e inutilizados fueron asesinados, y no como parte de un encuentro armado. Muchas de las entrevistas que realicé revelaron el penetrante olor a sangre que permaneció días después del enfrentamiento. Otro tema recurrente que describe la situación dentro del Templo esos días, es que los heridos y los civiles atrapados en el Templo, no tuvieron acceso a agua durante los días del ataque y describen la desesperación que esto causó y cómo tuvieron que beber el agua del estanque ya mezclada con sangre y orines.

El edificio del Akal Takht fue una de las construcciones más dañadas a la que los tanques atacaron de frente. Los archivos históricos contenidos en la biblioteca del complejo, llenos de cientos de copias a mano del libro sagrado Granth Sahib y *hukumnamas*<sup>41</sup> firmados por los gurus sikhs históricos, fueron quemados. Sin duda, esta fue una de las pérdidas más sentidas para la comunidad sikh. Sobre este incendio, no se ha esclarecido cómo se originó. Para los militantes el ejército bombardeó la biblioteca a propósito para acabar con la herencia histórica del sikhismo. El ejército afirma que cuidó en extremo sus acciones precisamente para que estas situaciones no se presentaran. Sin embargo, en un enfrentamiento de la naturaleza que tuvo la Operación Bluestar, era inevitable que muchos edificios y la biblioteca terminaran en malas condiciones.

El edificio principal del Templo, el Harmandir, que se encuentra en medio del estanque, recibió muchos impactos de bala a pesar de que las órdenes que traían los soldados eran de no dañarlo. Dentro del Harmandir varios peregrinos recibieron disparos, uno de los cantantes devocionales fue herido de gravedad y según algunas versiones el libro sagrado que se encontraba dentro, también recibió impactos de bala.<sup>42</sup> La administración del Templo manifestó que el ataque dio pie al saqueo del dinero que los fieles están constantemente ofreciendo al *Guru Granth Sahib*.<sup>43</sup>

El 7 de junio, ya que el ejército tomó control de la situación, cesó el fuego. Dentro del Akal Takht se encontraron los cuerpos de Jarnail Singh Bhindranwale, Shabeg Singh (el comandante de Bhindranwale) y Amrik Singh (Presidente de la Federación de Estudiantes Sikh), así como los cuerpos de otros militantes y civiles repartidos entre las escaleras del edificio, en los distintos cuartos del complejo, en los pasadizos, en el pasillo alrededor del *Harmandir* y flotando

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> Significa bando, orden o decreto promulgado por los Gurus sikh o en la actualidad por las autoridades sikh. Pániker, *Los Sikhs*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> Singh, Khushwant, “Genesis of...”, *op. cit.*, p. 15.

en el lago artificial. Por otro lado, según la versión de un grupo de derechos humanos,<sup>44</sup> aquellos miembros del servicio dentro del Templo, trabajadores del SGPC, militantes y civiles que quedaron vivos o no muy heridos fueron despojados de sus *kirpan* (daga que se utiliza como símbolo religioso) y de sus turbantes, con los cuales les amarraban las manos por detrás. Todas estas personas incluyendo los peregrinos fueron arrestadas y entregadas a la policía.

Fue notorio con el paso de los días que muchos de los apresados eran inocentes y no formaban parte de ningún grupo sikh armado. La trabajadora social, Kamla Devi Chattopadhyay, elaboró una petición que presentó ante la Suprema Corte de Justicia de India en la que establecía que “Los niños y las mujeres eran obviamente devotos y peregrinos que fueron al Templo Dorado a ofrecer sus plegarias, cuando tuvo lugar la acción del ejército el 5 de junio. No hay ninguna razón para que se les hubiera detenido a ellos”.<sup>45</sup> Cuando el asunto se sometió en la corte en agosto de ese año, la corte solicitó que los jueces de Ludhiana y Amritsar visitaran las cárceles a las que fueron llevados los presos y se aseguraran de que no se hubieran apresado a niños. El gobierno liberó a 230 mujeres y niños de la cárcel de Ludhiana, sólo retuvo a nueve niños de entre 1 y 14 años porque sus madres estaban detenidas. Otros 13 niños entre 2 y 16 años fueron detenidos en esta cárcel, a pesar de no haber cargos en su contra. El reporte que presentó un grupo de derechos humanos el People’s Union for Democratic Rights (PUDR)<sup>46</sup> es contundente al respecto:

Durante la acción militar del ejército en el Templo Dorado, se presentaron muchos casos de matanza indiscriminada de gente común y corriente, que incluyó a mujeres no armadas y niños.<sup>47</sup>

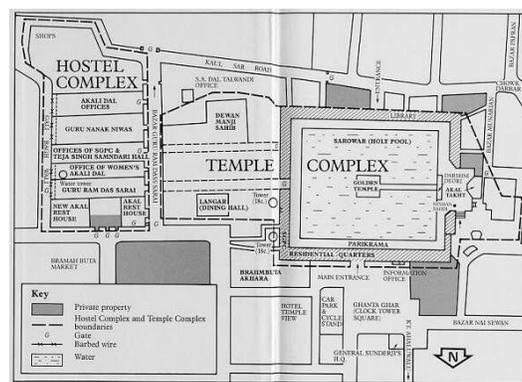


Imagen 11.- Instalaciones del Templo Dorado.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> The People’s Union for Democratic Rights (PUDR), en *The Spokesman* del 1° de octubre de 1984.

<sup>45</sup> Citado por Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, op. cit., p. 8.

<sup>46</sup> Unión de la Gente por los Derechos Democráticos.

<sup>47</sup> *Idem.*

## NARRATIVAS E IDENTIDADES: LOS DISCURSOS HEGEMÓNICOS

En los siguientes apartados me interesa considerar la forma en que se construyen los discursos, su narrativa, las ideas y percepciones que los alimentan, sus objetivos y consecuencias, así como las identidades que construyeron. Estas narrativas muchas veces pretenden insertarse en las ideas y en la memoria de la sociedad, utilizando diversos canales efectivos de comunicación. Construyen, reconstruyen o destruyen personas, eventos, identidades o imágenes, y buscan convertirse en el discurso predominante o “verdadero”. En este sentido, nos es útil considerar al discurso en los términos que lo define Michel Foucault, como una matriz de textos, de lenguajes especializados y el tejido que conforman las relaciones de poder que operan o definen un campo específico.<sup>49</sup> También me parece relevante la forma en que lo considera Stanley Tambiah, como un conjunto de actos de discurso, palabras, interacciones y prácticas que unidas constituyen una arena compartida de conducta pública para una colectividad.<sup>50</sup>

Generalmente sobre un evento determinado surgen narrativas que dominan y que buscan convertirse en las únicas voces sobre el tema, en la mayoría de los casos tienen la capacidad material para colocar su mensaje en el imaginario de la sociedad, debido a la utilización de diversos medios de comunicación y de los sentimientos que logran motivar, aunque como se verá no siempre son asimilados por todos los miembros de un grupo. Para este trabajo consideraremos a aquellas narrativas que provinieron del Estado como aquellas que surgieron de los grupos de elite sikh.<sup>51</sup> Observaremos que a pesar de que las narrativas de ambos se oponen entre sí, contienen en el fondo un espacio común y reflejan las mismas características. Construyen miedos, enemigos, y “manos externas” para legitimar sus acciones.

---

<sup>48</sup> Mapa tomado del sitio Sikhism, <http://www.sikhs.org/1984>, agosto 2009.

<sup>49</sup> Michael Foucault citado en Sim, Stuart, *The Routledge Companion to Postmodernism*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 211.

<sup>50</sup> Tambiah, Stanley, *Levelling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South India*, Nueva Delhi, Vistaar Publications, 1997, p. 20.

<sup>51</sup> Las líneas principales de la narrativa Estatal emanan de diversos documentos, de los cuales se citan algunos discursos de Indira Gandhi de 1980 a 1984, se hace referencia a su mensaje a la nación antes de la acción de la Operación Bluestar, así como a su discurso posterior. Pero sin duda el documento más importante en el que puede reunirse la forma en que se percibía las demandas de los akalis y el movimiento de Bhindranwale es el llamado *Punjab Andolan Utte White Paper* (El Documento Blanco sobre el Movimiento en el Panjab), el documento oficial que intenta explicar las razones por las cuales el gobierno de Indira Gandhi envió al ejército al Templo Dorado, publicado en diversos sitios pero aquí tomado de Deora, Man S., *Aftermath of Operation Bluestar*, Vol. 2, Nueva Delhi, Anmol Publications, 1992, pp. 513-566. Paralelo a estos documentos se encuentra el libro del General K.S. Brar, quien llevó a cabo la Operación y una entrevista que le realizara un periodista del Associate Press el 6 de junio de 1984, aún cuando la Operación no concluía, dentro del Templo Dorado.

Para Veena Das, la serie de estereotipos y las imágenes de estas narrativas son un espejo de las ansiedades alrededor de la masculinidad y la ciudadanía que ella detecta después de los debates pos Partición sobre el lugar de las minorías dentro del Estado de India.<sup>52</sup> La representación del sujeto en el discurso militante, fue la del mártir cuyos sacrificios han alimentado a la comunidad con una energía que viene del pasado. Esta imagen es un reflejo de la necesidad por ser reconocidos como un conjunto de personas con un pasado en común, arraigados a un espacio en India e importantes para este Estado-nación. Los hindúes simultáneamente fueron representados como débiles y afeminados,<sup>53</sup> que han dependido de la ayuda de los sikhs en diversos momentos de la historia y por lo tanto su reconocimiento como una comunidad importante en India debería ser automático. Esta masculinización como reflejo de una serie de ansiedades, marcó el discurso del gobierno hindú y el de la elite sikh. Se vieron mutuamente como un peligro para el otro y sobre estas ideas se construyeron una serie de imágenes.

Las líneas principales de la narrativa estatal no nacen de la vacuidad, son alimentadas por una serie de ideas, experiencias, intereses específicos, miedos y frustraciones. La narrativa que construyó el Estado, concretamente los gobiernos de Jawaharlal Nehru (1950-1966) y los de Indira Gandhi (de 1966-1977 y 1980-1984) sobre las demandas de los akalis, el surgimiento del movimiento de Bhindranwale y el llamado por Khalistán, y que llevó además a la implementación de políticas que alimentaron la violencia, está basada en una serie de reglas no escritas que plantearon estos gobiernos y que como ya se mencionó identifica Paul Brass.<sup>54</sup>

Para Brass, el gobierno de Nehru y más tarde el de Indira Gandhi, establecieron una política en la cual no se considerarían demandas de reconocimiento político provenientes de grupos religiosos. La intensificación de problemas fue resultado de esta política y no de la vacilación o indecisión del gobierno central en conflictos que surgieron en India durante los 1950 y 1960. Brass afirma que si bien se dio un cauce exitoso durante el periodo de Nehru, a diversas tensiones ocasionadas por conflictos sobre la lengua o religión, también dejó como herencia otros problemas, tales como el estatus de las minorías en los estados recién reorganizado bajo las fronteras lingüísticas, o demandas como las de los sikhs por un estado panjabi y mayor

---

<sup>52</sup> Das, Veena, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, p. 111.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>54</sup> Brass, Paul, "The Punjab Crisis and the Unity of India, en Kohli Atul (ed.), *India's Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 170.

autonomía.<sup>55</sup> Estos problemas sugirieron con más intensidad en la *India de Indira* que exaltaba la “unidad dentro de la diversidad”, pero dudaba a cada paso en poder mantener esta coerción de no ser a través de la obtención del control absoluto del poder. En palabras de Indira Gandhi:

Nuestra integración nacional no significa unidad de lenguaje, ideología o religión; es como lo hemos proclamado muchas veces, unidad en la diversidad. La verdadera base de la integración nacional debería ser compartir objetivos, valores, compromisos [...] la *indianidad* sin sacrificar la identidad y las subculturas.<sup>56</sup>

Los mecanismos para lograr esta *indianidad*, fueron más de imposición y asimilación que de tolerancia e integración. Aquellas manifestaciones de desacuerdo hacia sus posturas o políticas se deslegitimaban categorizándolas como antinacionales. El Estado indio participó, así en la construcción de un discurso de violencia con los militantes sikhs principalmente. Los parámetros de este discurso fueron en gran medida definidos por el Estado y apropiados por la militancia y los políticos sikh. Las políticas, programas, acciones y estrategias adoptadas fueron determinantes en el curso de los hechos y la construcción de identidades.

Según Pramod Kumar, tanto la Primer Ministro como los akalis y los militantes, iniciaron una campaña discursiva apoyada en acciones que los condujeran a legitimar su postura. Este autor identifica tres fases en esta interacción. En la fase inicial el movimiento sikh enlaza el fervor religioso con la política para moldear un nuevo discurso político que reúna una serie de agravios. Durante la segunda fase, surge una militancia que utiliza la fuerza para adquirir legitimidad, comunalizando aún más la situación; mientras el Estado responde aislando al movimiento y fomentando ideas de desconfianza y sospecha entre comunidades al mismo tiempo que cumplía con las demandas de seguridad y estabilidad de las clases medias. De esta manera la percepción que se origina es que la política del Estado es la correcta ante la violencia de un grupo. En una tercera fase el Estado continúa construyendo un consenso político en contra de lo que denomina “terrorismo”. La militancia y la elite sikh, en esta etapa se encuentran completamente fragmentadas y ya no se observa un frente unido. Finalmente, en la última etapa se ve un apoyo externo, principalmente de Pakistán hacia el movimiento.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> Discurso inaugural ofrecido en el National Integration Council, Nueva Delhi, el 21 de enero de 1984. Véase Gandhi, Indira, “Promoting Indianness”, en *Indira Gandhi. Selected Speeches and Writings, 1982-1984*, Nueva Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Gobierno de la India, pp. 70-72. Énfasis añadido.

<sup>57</sup> Kumar, Pramod, “Violence in Retrospective”, en Grewal, J.S., e Indu Benga, *Punjab in Prosperity and Violence Administration. Politics and Social Change 1947-1997*, Chandigarh, Institute of Punjab Studies, 1998, pp. 134-135.

- **El Estado: percepciones, miedos y construcciones**

La narrativa del Estado incluye varias percepciones, no es un agente único con un discurso monolítico, sino un conjunto de instituciones y actores que intentan crear un discurso común, que no siempre se logra. En este intento se construyó una percepción particular sobre las comunidades en India: a) las demandas por mayor autonomía eran una amenaza a la “unidad india”; b) el Estado es una entidad *tolerante*, pero los grupos minoritarios y sus comunidades son *intolerantes*; c) las demandas sikh fueron traducidas como una búsqueda separatista, por lo tanto carecía de *legitimidad*; d) los políticos sikh primero fueron para el gobierno separatistas, luego militantes y más tarde se convirtieron en terroristas, ¿cómo negociar con ellos?; e) la verdadera fuerza detrás era una “mano extranjera” en contra de la “unión de India”. Toda narrativa de reivindicación por parte de las minorías fue tomada como una amenaza al sistema político indio.

Al parecer, el mayor temor para la Primer Ministro Indira Gandhi, como lo fue para su padre, era los posibles peligros a la “unidad e integridad” india. En un discurso presentado en el Fuerte Rojo de Delhi en la conmemoración Núm. 36 de la Independencia en 1982, Indira Gandhi bosquejó las amenazas y los enemigos que la nación debía enfrentar.<sup>58</sup> En este discurso manifiesta su necesidad por construir un gobierno y una nación “fuertes” en las cuales, aunque no lo hace explícito, las amenazas son por un lado, el disenso a sus políticas y la manifestación de algún tipo de demanda de cualquier grupo o comunidad, y de forma externa, esa mano extranjera que constantemente acechaba al país. En su narrativa, la lucha en contra de estos “enemigos” es su justificación para establecer *la ley y el orden* a través de la utilización de la *violencia legítima*, cuyo garante es el Estado. Así la Primer Ministro evitaba el desmembramiento de la nación que tanto anhelaban sus enemigos.

---

<sup>58</sup> “Tenemos un solo sendero abierto para nosotros, el sendero de la unidad [...] Hoy ¿quiénes son nuestros enemigos? Puede ser que tenemos enemigos externos y los tengamos también en el futuro. [...] ¿qué era lo que debilitaba a India en primer lugar por lo cual perdimos nuestra independencia? Lo mismo que existe hoy, que puede y está debilitando al país. Es el divisionismo en el nombre de la religión y la lengua, así como sentimientos provinciales y de casta. [...] Queremos que nuestras fuerzas de defensa sean fuertes, ¿porqué? No para lanzar un ataque a otros, sino para defender nuestras fronteras, para mantener nuestro país a salvo. [...] ¿Puede un gobierno débil lanzar una lucha contra estas fuerzas? [...] Hoy el tiempo ha llegado para crear un gobierno fuerte, una nación fuerte. [...] Aquellas personas que explotan a la religión, la casta, la lengua o el provincialismo para obtener ganancias políticas, no contarán con los beneficios de la nación.” Discurso ofrecido en el Fuerte Rojo de Delhi el 15 de agosto de 1982. Véase Gandhi, Indira, “Let us Build a Strong Nation”, en *Selected Speeches and Writings*, op. cit., pp.17 17-21.

Un año después, en otro discurso,<sup>59</sup> Indira Gandhi afirma nuevamente que al país lo debilitan “secciones de la comunidad, [que] de forma intencional o no intencional, lastiman a la sociedad en el nombre de esa comunidad, lastiman a la religión en el nombre de la religión y lastiman al país en el nombre de su región”.<sup>60</sup> Aún estos grupos de los que habla no tienen una personalidad definida, habla en abstracto al referirse simplemente a “secciones de la sociedad” que son “separatistas”. Más tarde estas “secciones” tendrían muchas personalidades para calificar a una sola comunidad, la sikh, pronto se convertirían en militantes, después en bandas de criminales, antinacionalistas y finalmente, en “terroristas”. Para ella estas personas son “las que detienen al país”. La Sra. Gandhi consideró que las agitaciones eran “naturales” dentro de una democracia, pero dependió de la clasificación que hizo sobre estas agitaciones, el que fueran tomadas en cuenta.

Sobre el conflicto con los políticos sikh Indira Gandhi afirmó que “las semillas del problema descansan en la Resolución Anandpur Sahib”,<sup>61</sup> ya que la definió en principio como divisiva, y como sólo una pantalla que cubría las verdaderas intenciones sikh. De esta manera las demandas fueron aplazadas para su solución, lo cual causó una gran frustración en los grupos políticos sikh. Surgió la sensación de que no eran un interlocutor con demandas “aceptables” o “legítimas” para el gobierno. En un primer momento las demandas se deslegitimaron antes de considerar que quizá eran una llamada de atención no sólo proveniente del Panjab, sino de una situación que se debía atender dentro del país.

En un segundo momento, las propuestas que manifestaron los akalis pasaron a segundo término, para el *White Paper* la esencia del problema ya no era la Resolución de los akalis de 1981, sino un movimiento secesionista que maduraba con apoyo de personas en el extranjero.<sup>62</sup> Posteriormente, para el gobierno el problema se incrementó cuando el movimiento secesionista, además era terrorista. Asimismo, los líderes sikh fueron presentados como interlocutores irracionales, egoístas y sin voluntad para alcanzar soluciones, mientras que el Estado representaba todos los valores contrarios. El gobierno no asumió ningún tipo de responsabilidad

---

<sup>59</sup> Discurso ofrecido en el Fuerte Rojo de Delhi el 15 de agosto de 1983. Véase Gandhi, Indira, “Make India Strong and Great”, en *Selected Speeches and Writings*, op. cit., pp. 46-53.

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> Discurso ante la Rajya Sabha o Consejo de Estados sobre el llamado White Paper on Punjab, 24 de julio de 1984. Véase Gandhi, Indira, “Punjab and National Unity”, en *Selected Speeches and Writings*, op. cit., p.85.

<sup>62</sup> Gobierno de India, *White Paper*, op. cit., p. 515.

sobre el conflicto. Sin embargo, durante las negociaciones no sólo los líderes sikh cometieron errores, el gobierno por su parte, puso obstáculos y minó el camino.

Esta postura contribuyó a que los grupos con tendencias más extremas llegaron a dominar la escena política en el Panjab, ya que los moderados, aquellos que se sentaban a negociar, no estaban obteniendo acuerdos sustanciales. La falta de disposición del Estado según Brass en realidad no estaba guiada por las líneas de su marcado discurso sobre una lucha en contra de la división y el comunalismo, sino por cuestiones de mayorías, minorías y votantes. Los temas sobre la distribución de las aguas de los ríos, algunos territorios y Chandigarh como capital, involucraban a estados vecinos cuyos votantes eran un importante número de hindúes, tomar decisiones que afectaran a este banco de votantes, podría tener serias consecuencias para el Partido del Congreso en las siguientes elecciones.<sup>63</sup>

- **Demandas separatistas: los sikhs ¿nación o *qaum*?**

En el *White Paper on the Punjab Agitation* el gobierno aclara que tal vez la dirigencia del Akali Dal no manifestó una demanda de naturaleza secesionista, sin embargo, considera que:

Se utilizó de forma ambigua el concepto de separatismo sikh el cual proporcionó un cobijo para que operaran fuerzas subversivas y antinacionales teniendo en cuenta que no serían políticamente reconocidas. Su ambivalencia y en ocasiones, su uso de concepto y fraseología del movimiento separatista contribuyó a que se creara una confusión política para el Estado.<sup>64</sup>

En este sentido, mucho tuvo que ver la interpretación que se quiso dar de los términos que se utilizaron en la Resolución, uno en particular, que me gustaría discutir es el de la *qaum*<sup>65</sup> sikh. La Resolución Anandpur Sahib fue escrita originalmente en panjabi para después traducirse al inglés. En su versión original se utiliza el término *qaum sikh*, el cual creó la enorme controversia de si los sikhs estaban pidiendo en realidad la creación de *Khalistán*. *Qaum* es sin duda, un término elusivo cuyas traducciones amplían la confusión en su uso, por lo tanto puede significar distintas cosas para distintas personas, dependiendo del contexto en el que sea utilizado. El gobierno lo entendió como nación, la elite lo manejó en un principio como etnia y

<sup>63</sup> Brass, Paul, “The Punjab Crisis...”, *op. cit.*, p. 208.

<sup>64</sup> Gobierno de India, *White Paper*, *op. cit.*, p. 514.

<sup>65</sup> En la traducción del panjabi, *qaum* hace referencia a nación, credo, casta, tribu, secta o clan. Ver Singh, Gurbachan, et al, *Punjabi- English Dictionary*, Amristar, Singh Brothers, edición 2006, p. 166. De la traducción del hindi, deriva como significado: gente, nación, tribu, especie, raza. Ver McGregor, R. S. (edit.), *Oxford Hindi-English Dictionary*, Delhi, Oxford University Press, 1993, p. 219.

comunidad, y mucho tiempo después explotó su sentido nacionalista. Para la mayoría de sikhs que entrevisté *qaum* es simplemente la comunidad o grupo étnico al que pertenecen.

El *Mahan Kosh* (Enciclopedia del Panjabi),<sup>66</sup> habla del término de origen árabe como un concepto ampliamente usado no sólo en India, sino también en Medio Oriente y en África para referirse principalmente a una casta, etnia, comunidad o nación. Esta enciclopedia traza el origen del término hasta las 72 *qaum* (tribus o castas) en que estaba dividida la civilización árabe. El profeta Mahoma unió a estas *qaum* en una sola a través del islam. El término viajó hasta India en dónde Guru Gobind Singh lo utiliza para llamar a la *qaum sikh* como una “nación espiritual”, ni territorial, ni política.<sup>67</sup>

Como lo ha afirmado Hew McLeod, “para muchos sikhs [yo agregaría que también para el Estado Indio al momento de dar lectura a la Resolución sikh] ‘nación’ ha sido la traducción para *qaum*”.<sup>68</sup> Sin embargo, este autor enfatiza que el significado original en árabe para esta categoría designa “a un grupo de personas que se mantienen juntas”<sup>69</sup> y este significado permeó en la utilización dentro de la cultura panjabi, aspecto que es confirmado por las entrevistas que realicé en el Panjab, como se verá en un apartado más adelante. McLeod argumenta, que el significado de lo que entendemos por nación, en términos modernos claro está, no es necesariamente el mismo que para *qaum*. Mientras que *qaum* conlleva una noción de identidad colectiva e interés común, no parece involucrar reclamos patrimoniales, territoriales y sobre soberanía que sí incluye la categoría de nación.

Me parece que la Resolución que planteó las demandas de los sikh<sup>70</sup> buscaba autonomía y reconocimiento del *qaum sikh* pero dentro del Estado-nación indio. Sin embargo, el gobierno central en el *White Paper* es muy claro en su posición: “gente de la India no acepta la proposición de que India es una sociedad multinacional. La sociedad india constituye una sola nación. India se ha expresado a través de su civilización a lo largo de los años, y tiene una remarcada unidad entre la diversidad de religión, lenguaje, etcétera”.<sup>71</sup> Ante la imposibilidad de que el gobierno central aceptara la diversidad de comunidades y formaciones nacionales, muchos líderes sikh respondieron justo como el gobierno temía, comenzaron a imaginar la *qaum sikh*

<sup>66</sup>Singh, Ranu, *Mahan Kosh (La Gran Enciclopedia, en lengua panjabi)*, Amritsar, Departamento de Lengua Panjabi, Khalsa College, 1981, p. 353.

<sup>67</sup> Singh, Ranu, *Mahan Kosh, op. cit.*, p. 353.

<sup>68</sup> McLeod, W.H., *Who is a Sikh, op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> Resolución Anandpur Sahib.

<sup>71</sup> Gobierno de India, *White Paper, op. cit.*, p. 528.

como “en verdad una ‘nación’ separada [de India], ya que compartían una raza, una lengua, literatura, tierra en común, historia, religión, las mismas tristezas y alegrías, así como objetivos y aspiraciones políticas comunes.”<sup>72</sup> Dentro de la comunidad aparecieron publicaciones que insistían en demostrar históricamente la existencia de esta nación.

Este escenario se complicó porque para el Estado los hilos de la madeja no estaban bajo control de los “akalis” o de los “terroristas”, sino bajo la manipulación de un poder mayor que venía de fuera, organizaba, daba dinero y conducía el debilitamiento de India. Se introdujo la idea de que el “sistema estaba infiltrado”. Se dejaba entrever que se trataba de Pakistán por un lado, cuya motivación estaba basada en “la revancha” y “la venganza”, no sólo porque India se había quedado con la mayor parte de Cachemira, sino especialmente por el apoyo que recibió Pakistán del Este —ahora Bangladesh—, de Indira Gandhi para independizarse. También tenían interés en la desestabilización de India algunos países “industrializados” —no se revelan los nombres—, llamados “neo-imperialistas”, que según este discurso, infiltraban a sus agentes para desestabilizar a naciones en vías de desarrollo como India. Por otro lado, personajes con agendas personales que vivían en el extranjero y que reunían fondos a través de donativos para apoyar la separación.<sup>73</sup>

El gobierno central aseguró que las agencias de inteligencia indias descubrieron el “complot”. La mano extranjera proveía de armamento y entrenamiento.<sup>74</sup> Pakistán además había prometido ayudar a consolidar una vez alcanzada la independencia a Khalistán. El nuevo país sería proclamado los primeros días de junio y las tropas pakistaníes se habían movilizado ya a lo largo de la frontera para atacar a la par. Esta percepción de que el plan separatista estaba listo para ser ejecutado y que un ejército extranjero se preparaba para atacar, fue quizá lo que detonó la decisión del gobierno para llevar a cabo la Operación Bluestar y de esta manera acabar con este plan. Sin embargo, la poca evidencia con la que se cuenta hoy en día, sugiere que es dudoso que el gobierno central percibiera el supuesto “complot” como una amenaza verdadera.

---

<sup>72</sup>Dusenbery, Verne A., “‘Nation’ or ‘World Religion’?: Master Narratives of Sikh Identity”, en Singh, Pashaura y N. Gerald Barrier (eds.), *Sikh Identity: Continuity and Change* Nueva Delhi, Manohar, 1999, p. 131.

<sup>73</sup> Discurso ante la Rajya Sabha o Consejo de Estados sobre el llamado *White Paper on Punjab*, 24 de julio de 1984. Véase Gandhi, Indira, “Punjab and National Unity”, en *Indira Gandhi. Selected Speeches, op. cit.*, p. 91. Énfasis añadido.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 89.

- **Restablecer la ley y el orden: La Operación**

La narrativa oficial sobre la Operación Bluestar sigue las líneas descritas en los apartados anteriores. El gobierno hace una completa justificación de su actuar. Indira Gandhi aseguró que la utilización de la violencia legítima con la Operación Bluestar no estaba dirigida hacia “la comunidad sikh, el Templo Dorado o la religión sikh, e inclusive no estaba dirigido hacia el Akali Dal.”<sup>75</sup> Era “únicamente en contra de aquellas personas que habían ganado control sobre la situación.”<sup>76</sup> Indira Gandhi afirmó que “es sólo hasta cuando llegamos a un callejón sin salida que la acción del ejército tuvo lugar. [...] Como lo he dicho, la situación en el Panjab no era una situación ordinaria. Fue más allá de una agitación normal o actos de violencia y crimen normales”.<sup>77</sup>

Además, explica los objetivos de la Operación en el Panjab como sólo una estrategia para “chechar y controlar la violencia extremista, terrorista y comunal,”<sup>78</sup> proveer de seguridad a la población y restaurar la normalidad; y por otro lado, aumentar la presencia de la Fuerza de Seguridad de la Frontera en la frontera entre India y Pakistán para detener la entrada de personas y objetos ilegales. La Operación de forma oficial buscaba finalmente restablecer la *ley y el orden* que habían perturbado los terroristas.

Sobre las muertes de civiles en el interior del Templo y el ataque a 42 sitios sagrados además de éste, la narrativa oficial culpa a la militancia y legitima la acción del ejército utilizando el argumento de que “sitios sagrados se habían convertido en cuarteles de terroristas.” Para el *White Paper* sucedieron “atrocidades cometidas por los terroristas,”<sup>79</sup> “aquellos civiles que salían de los hostales del Templo para rendirse fueron asesinados por los mismos terroristas, “matando a 70 personas, incluyendo 30 mujeres y 5 niños.”<sup>80</sup> Las muertes de civiles que el ejército causó no son señaladas. El documento va más allá y se esfuerza por mostrar la “brutalidad” con la que dos oficiales jóvenes del ejército fueron torturados y asesinados de forma “inhumana” por los terroristas. Este tipo de acusaciones también son un recurso que utiliza el discurso de la elite sikh para mostrar las de igual manera llamadas, “atrocidades” en este caso del Estado. Lo que quiero señalar es la forma en que estos actos son expuestos y la intencionalidad

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>78</sup> Gobierno de India, *White Paper*, *op. cit.*, p. 552.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 560.

<sup>80</sup> *Idem.*

que llevan dentro del contexto completo del documento en donde se contrastan con la “utilización legítima” de la violencia, ya sea del Estado o la “defensa de la justicia” de un grupo militante.

Finalmente, *White Paper* concluye levantando una serie de preguntas sobre “asuntos vitales que el Estado debía considerar” como: ¿si es correcto para sitios sagrados el convertirse en arsenales?; ¿si es correcto el transformar a estos lugares en santuarios de criminales y elementos subversivos?; y sobre estos temas ¿cómo se previenen a los pilares seculares de la república de ser erosionados? Preguntas que llevan nuevamente a la retórica del gobierno sobre las acciones correctas y aquellas incorrectas, legitimando así su acción contra de un grupo militante *fuera de la ley*.

- **La narrativa de la elite política sikh: una comunidad homogénea**

Existen dos instituciones sikh que se autoproclaman las autoridades supremas y representantes únicos dentro de la comunidad. El Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee (SGPC)<sup>81</sup> y su brazo político el Partido Akali Dal. Uno de los objetivos de este último es, por ejemplo, “preservar y mantener vivo el concepto de una identidad distinta e independiente del Panth [comunidad de creyentes] y crear el ambiente en el cual los sentimientos nacionales y las aspiraciones de la Sikh Panth, encuentren expresión, satisfacción y desarrollo”.<sup>82</sup> Los sikhs crearon una narrativa de estos eventos que promovió una identidad basada en un ideal del “verdadero sikh” inspirado en la identidad Khalsa y una memoria sobre la Operación Bluestar. La necesidad por alcanzar un espacio más seguro en la política india también reflejó la existencia de ansiedades y tensiones de un grupo por dominar la diferencia dentro de la comunidad, el poder hacia afuera, facilita el poder hacia adentro y viceversa. Como se verá, los grupos dominantes de la comunidad sikh reproducen las mismas actitudes respecto a la diferencia y el desacuerdo interno como las del Estado con relación a las minorías. Sin embargo, en los dos ámbitos existe una negociación constante: en la vida cotidiana se está luchando por la posición propia dentro de la comunidad y dentro del Estado.

---

<sup>81</sup> Comité, encargado de la administración y organización de las gurdwaras en el Panjab, y conocido también por ser una especie de “parlamento sikh” en el que se llevan a cabo elecciones para designar al grupo que guiará a esta institución.

<sup>82</sup> Akali Dal, Anandpur Sahib Resolution, 28-29 de octubre de 1978, en Dhillon, Gurdarshan S., *Truth about Punjab. SGPC White Paper*, Amritsar, Shiromani Gurdwara Parabandhak Committee, 1996, p. 437.

La necesidad de definirse, buscar homogeneidad y presentar a la comunidad como un bloque monolítico por parte de algunos grupos, convive con la diversidad de prácticas y visiones dentro del Panth, como vimos en el capítulo anterior y como ha sido su tendencia desde hace siglos. Inclusive los grupos dominantes del SGPC y del Akali Dal, muchas veces no comparten la misma ideología y además existe un sinnúmero de facciones en competencia por el control del SGPC y del Akali Dal. Aunque no todos los sikhs siguen las disposiciones de estas instituciones, es innegable que el control de las mismas provee de un poder particular dentro de la comunidad. Desde aquí se administra todo el dinero que entra a través de las distintas gurdwaras en Panjab, se dictan las directrices que deben seguir los sikhs, aunque no todos las sigan, y surgen personalidades que se han convertido en los jefes del gobierno del Panjab.

Durante el conflicto con Indira Gandhi las diversas facciones políticas sikhs tenían líneas e intereses distintos que compitieron por guiar al movimiento. El único motivo de unión constante ha sido impedir que el Partido del Congreso controle el gobierno local.<sup>83</sup> No creo que sea necesario entrar en una discusión detallada de cada una de las facciones y de las luchas al interior. Sus acciones no surgen tampoco de la vacuidad sino que, al igual que las del Estado, responden y se alimentan de la interacción entre ellas y con el gobierno central. A grandes rasgos, es posible extraer las narrativas más recurrentes<sup>84</sup> y las construcciones que estas narrativas generaron tanto de la comunidad, su historia y destino, así como del Estado indio.

La narrativa de los akalis se distingue del discurso de Bhindranwale<sup>85</sup> en algunos puntos. El más importante es que la primera considera a este líder como una creación del gobierno central. El resto de las líneas discursivas son compartidas por los discursos de los akalis y los de Bhindranwale, entre ellos: a) que los sikhs han sido objeto de diversos actos discriminatorios y han sido traicionados en India, b) que existe la firme intención de dividirlos, c) para finalmente

---

<sup>83</sup> De hecho la misma Resolución Anandpur Sahib fue centro de debate y confusión, en parte por las disputas de estas facciones. Por esta razón existen diversas versiones sobre la resolución y es hasta 1982 en que el presidente del Akali Dal autentifica la versión de 1973.

<sup>84</sup> Las líneas de la narrativa de este grupo de líderes que se expondrán a continuación fueron extraídas de diversos documentos tanto oficiales del SGPC y del Akali Dal, como de declaraciones en los periódicos, así como de libros que las reproducen. Como Dhillon, Gurdarshan Singh, *Truth about Punjab, op. cit.*; Singh, Bhagwan, *Operation Bluestar. A Holy War of the Sikhs*, Chandigarh, Panfleto publicado por su autor, 2005; Singh, Sangat, *The Sikhs in History*, Amritsar, Singh Brothers Publishers, 2005.

<sup>85</sup> Sus discursos se encuentran disponibles en una serie de discos compactos que se venden en el Panjab, de los cuales adquirí la gran mayoría. Las instituciones que los editaron son el Seminario Dandami Taksal, el Dal Khalsa y personas independientes. La dirección en línea en donde se pueden consultar es: <http://www.bhindranwale.net/sikhaudios.html>, consultada en marzo de 2009. Para extraer la narrativa de Bhindranwale, debo agradecer la enorme ayuda que me brindó el Sr. Arjan Singh, para entender varios de los discursos dictados en panjabi.

“exterminar” al sikhismo. Estas percepciones son constantemente respaldadas por una serie de ejemplos y pruebas con las que buscan demostrar la hostilidad de las políticas del “gobierno y la comunidad hindú” hacia ellos.

Otro rasgo importante que comparten estas narrativas es la constante conexión entre hechos del presente y hechos históricos del pasado, principalmente aquellos momentos de injusticia, de violencia, o de eventos de *martirio*. Las injusticias que perciben de su presente se entrelazan con otras del pasado como si su historia fuera un continuo de eventos cuyos actores tuvieran las mismas motivaciones y el mismo contexto. Dentro de la comunidad se comparte el sentimiento de una persecución secular, una victimización y una serie de injusticias cometidas contra ellos primero por los mogoles y ahora por los hindúes.

- **Los sikhs traicionados y fuera de la nación**

La inconformidad sikh se atribuye a que han hecho múltiples *sacrificios* por la construcción de India, que los “hindúes” –principalmente la “elite *brahmana* en el poder”— no han sabido reconocer y agradecer. Por el contrario, han “traicionado” a los sikhs constantemente. Para validar este argumento se enlistan varios episodios<sup>86</sup> donde se sienten excluidos. Principalmente la falta de solución a las demandas de la Resolución Anandpur Sahib y a diversos problemas en el Panjab se percibió como indiferencia y discriminación hacia la comunidad.<sup>87</sup> Los agravios convocaron a la llamada *Dharm Yudh Morcha*, literalmente “Frente de Lucha para la religión” que también es entendido según las entrevistas que realicé como “lucha por la rectitud” e interpretado por algunos como “guerra religiosa”.

En los ochenta, los akalis y el movimiento de Bhindranwale hicieron frente común contra el gobierno por primera vez. Juntos organizaron una serie de manifestaciones y actos públicos de resistencia desde agosto de 1981. Durante estas manifestaciones se apresaron a muchos akalis y

---

<sup>86</sup> Desde la transferencia de poder que realizaron los británicos, en donde los sikhs no obtuvieron un territorio propio como los hindúes y los musulmanes. Y aunque Nehru convenció a los líderes sikh de ser parte de India y de que se respetarían todos sus derechos. Para ellos las cosas que han obtenido dentro de India han sido producto de una lucha constante con el gobierno y no del resultado natural de pertenecer a este país. La prueba que aparece recurrentemente es que tuvieron que librar una ardua lucha para conseguir una Provincia de habla Panjabi, pero esta concesión “fue a medias” porque tenían que compartir una capital. Posteriormente enfatizan el papel que realizaron durante la Revolución Verde, hasta convertir al estado del Panjab en un importante impulsor de la economía agrícola y en el granero de India. A pesar de su trabajo en el campo, reclaman que la provincia comenzó a ser objeto, de constante discriminación económica, social y política, así como de estrangulación e intervención en todas las áreas por parte del gobierno central.

<sup>87</sup> Kapur, Rajiv A., *Sikh Separatism. The Politics of Faith*, Londres, Allen & Unwin, 1986, p. 222.

“la policía cometía una serie de atrocidades, falsos enfrentamientos, asesinatos injustificados y la utilización libre de fuerzas militares y paramilitares.”<sup>88</sup> Muchos de los sikhs consideraron que vivieron un “proceso de opresión,”<sup>89</sup> dominado por la falta de acuerdos sobre sus demandas, la ausencia de libertad de expresión y la creciente represión del gobierno.<sup>90</sup>

Ésta fue “la traición” a la que respondieron con una resistencia militante. Además, comprueban que esta traición hindú no es nueva. El discurso va acompañado de eventos del pasado conectados con los del presente para mostrar que esta actitud es característica “natural” del hindú. Por lo tanto, no se puede confiar en él. Por ejemplo, se menciona el pasaje en el cual el décimo Gurú, Gobind Singh, fue “traicionado” por su cocinero brahmán quien, en lugar de proteger a sus hijos, los delató ante las autoridades mogolas. Los hijos más jóvenes del Gurú, de ocho y seis años, fueron apresados y al rehusarse a convertirse al Islam, fueron emparedados en el interior de una construcción de ladrillos.<sup>91</sup> El brahmán cocinero se convierte así en el representante de una comunidad agresora que ha dañado a los sikhs desde hace siglos.

Para algunos líderes sikhs del Akali Dal, la Primer Ministro quería “acabar con el partido político Akali Dal, erosionar la economía del Panjab, así como el centro de la fe sikh: El Templo Dorado.”<sup>92</sup> Para conseguirlo, Indira Gandhi buscó primero el apoyo y el consejo de Giani Zail Singh, quien primero fue su Ministro de Asuntos Internos y después se convirtió en el primer Presidente sikh de India.<sup>93</sup> Giani Zail Singh se encargaría de contener el avance político de los akalis y quien minaría su posición dentro de la comunidad sikh. Esta percepción es muy similar a la del Estado, en el sentido de que el “mal” vino de fuera. Es decir, que no existen divisiones ni diferentes visiones al interior de la comunidad, sino que el faccionalismo fue provocado por una “fuerza externa” para acabar con el sikhismo. El hecho de que un sikh del Partido del Congreso, Giani Zail Singh, fuera el instrumento del Estado, es minimizado y justificado por algunos sikhs

---

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>91</sup> Singh, Principal Satbit, *Martyrdom Tradition Illustrated*, Libro ilustrado didáctico editado por Dharam Parchar Committee (SGPC), Amristar, India, 2008. Encyclomedia of the Sikhs, “Treachery by Gangu”, en [http://www.sikhiwiki.org/index.php/Sahibzada\\_Zorawar\\_Singh](http://www.sikhiwiki.org/index.php/Sahibzada_Zorawar_Singh), consultada en noviembre de 2009.

<sup>92</sup> Dhillon, Gurdarshan S., *Truth about Punjab, op. cit.*, p. 234.

<sup>93</sup> Giani Zail Singh, tenía en un principio un gran prestigio, era considerado erudito y un “hombre santo” sikh. Miembro del Partido del Congreso, fue electo Jefe de Gobierno del Panjab en 1975. En 1980 Indira Gandhi lo eligió como su Ministro de Asuntos Internos y dos años después se convirtió en el Presidente de India. Durante los momentos de violencia de los que habla esta tesis estuvo en este cargo. Fue el primer Presidente sikh de India. Singh, Sangat, *The Sikhs in History, op. cit.*, pp. 350-354.

como que él no era un verdadero sikh, sino “un hindú en piel de sikh.”<sup>94</sup> Para muchos políticos y académicos sikhs, “dentro del sikhismo, la religión y la política van de la mano y no es posible separarlas.”<sup>95</sup>

De esta manera, muchos akalis le atribuyen varias cosas a Giani Zail Singh. No sólo que intervino en la creación de un comité distinto al SGPC para que administrara los templos sikhs en Delhi, lo cual mermó el poder político y económico del SGPC;<sup>96</sup> sino también en la inserción de Jarnail Singh Bhindranwale en la política panjabi para fraccionar aún más a los akalis. Si esto fue una realidad en un inicio, Bhindranwale se deslindó de los intereses del partido en el gobierno central y guió sus actividades hacia sus propios objetivos una vez que su liderazgo y su poder aumentaron. Para algunos sikhs moderados Bhindranwale se obsesionó con su ideal religioso y se convirtió en un “fundamentalista”. Para otros sikhs, por el contrario, fue un hombre santo que buscaba defender los principios “verdaderos” del sikhismo y la afirmación de que su “santo”, Bhindranwale, haya sido auspiciado por el gobierno es una completa falacia y producto de una estrategia para deslegitimar su movimiento y a la comunidad.

La narrativa hegemónica sikh asegura también que para dividir y degradar a la comunidad el gobierno, por un lado, financió a los *nirankaris* (secta sikh considerada “hereje”);<sup>97</sup> creó, asimismo, a la llamada *Tercera Agencia*, cuyo objetivo era el de “coordinar y organizar una violencia controlada en Punjab”<sup>98</sup>. A través de la introducción del consumo de droga y el alcohol en el estado, los jóvenes estarían más propensos a la criminalidad. Por otro lado, según los akali, el gobierno reactivó a los naxalitas<sup>99</sup> en Panjab para provocar violencia y consideraron que Zail

<sup>94</sup> Entrevista con Daljit Singh Bittu, miembro de una de las facciones políticas dentro del Shiromani Akali Dal, el partido político sikh, Amritsar, 23 de junio de 2008.

<sup>95</sup> Entrevista con Dr. Santhokh Singh Shahryar, profesor en la Universidad Guru Nanak, Amritsar, 20 de junio de 2008.

<sup>96</sup> A través de la aprobación en 1971 del Delhi Sikh Gurdwaras Act (Ley sobre los Templos Sikh), el parlamento de India aprobó la creación de este Comité. Este comité está conformado hasta la fecha por sikhs simpatizantes del Partido del Congreso y no del Akali Dal, lo cual restó considerablemente financiamiento y poder al SGPC y a la elite panjabi.

<sup>97</sup> Aseguran que Indira Gandhi daba patronazgo a esta secta.

<sup>98</sup> Singh, Sangat, *The Sikhs in History*, *op. cit.*, p. 350.

<sup>99</sup> El termino *naxalitas* o *naxalbadis*, proviene del nombre de un pueblo en Bengala y se refiere a un grupo de comunistas radicales que simpatizan con la ideología política de Mao en India. Su origen puede ser trazado con la división en 1967 del Partido Comunista de India facción marxista, que dio origen a la facción marxista-leninista y con la marginación de clases bajas, estudiantes, intelectuales por el Estado indio. Este grupo ha sido responsable de diversos actos violentos en contra del gobierno y son considerados como una amenaza a la seguridad interna india. Sangat Singh en su libro, hace mención de una entrevista a Zail Singh en la que asegura haber reunido a ocho combatientes naxalitas para que le ayudaran en la nueva agrupación, el Dal Khalsa. Según esta narrativa estos comunistas fueron infiltrados en los pueblos, en la administración del SGPC, en la policía panjabi, y en el ejército

Singh estuvo involucrado en la creación de organizaciones como Dal Khalsa<sup>100</sup> o el National Council of Khalistan,<sup>101</sup> cuyo slogan era la consolidación de Khalistán. Estos grupos sirvieron como agentes desestabilizadores que producían una situación explosiva que marginalizaría aún más el liderazgo de los akalis, y le restaría el apoyo de la gente. En un artículo del *Spokesman* se afirma que “la verdad desnuda es que el Centro [el gobierno central] no quiere que los akalis capturen una plataforma más amplia y muchos más fondos, cuando todas las gurdwaras de India deberían estar bajo su control. Este es un asunto puramente religioso que se ha considerado como político”.<sup>102</sup>

En realidad, el partido Akali Dal estaba completamente fraccionado, ya fuera por infiltración de grupos radicales o no. Por un lado, estaban los moderados que seguían defendiendo la Resolución Anandpur Sahib; por otro, los que empezaban a hacer proselitismo para que el Panjab se separara de India; y finalmente el grupo de militantes de Bhindranwale con sus métodos violentos. Los dos primeros favorecieron en mucho el poder que Bhindranwale adquirió y que las cosas llegaron a los límites que alcanzaron.

- **Bhindranwale y la reconfiguración de una identidad Khalsa**

Mucho del éxito inicial que tuvo Bhindranwale se debe a que su discurso incluía agravios a la gente, junto con aspectos morales y espirituales del sikhismo. Seguramente tenía mucho carisma entre la juventud y sus familias porque los motivaba a seguir un camino de rectitud alejado de esos vicios que “los *agentes externos* introducían” y, a través de sus enseñanzas, acercaba a muchos sikhs a la palabra de los Gurus.

Otro aspecto que quizá proporcionó tanta fuerza a su discurso fue que, al igual que el Estado, Bhindranwale estableció un “enemigo” común con la intención de unir a la comunidad frente a una amenaza. En su narrativa, el Estado es percibido como un conjunto de instituciones

---

para que Giani Zail Singh tuviera control en diversas áreas dentro del Panjab. Singh, Sangat, *The Sikhs in History*, *op. cit.*, p. 243.

<sup>100</sup> El nombre de la agrupación hacía referencia a una especie de fuerza combativa, ejército o confederación de *amritdharis*, conformada en el siglo XVIII como defensa de agresiones externas. Página oficial de Dal Khalsa, <http://www.dalkhalsa.com/dkc.html>, consultada en octubre de 2009.

<sup>101</sup> Creado en 1980, su presidente fue el Dr. Jagjit Singh Chauhan, quien desde Londres anunció la formación de Khalistán. Singh, Sangat, *The Sikhs in History*, *op. cit.*, p. 354. Las dos creaciones de Indira Gandhi y Gini Zail Singh: el Dal Khalsa y el National Council of Khalistan fueron suspendidos por el mismo gobierno, porque ya se habían salido de control. Dal Khalsa hoy en día reanudó actividades y tienen la intención de contender como partido político.

<sup>102</sup> *Spokesman*, Numero especial de Baisaki (o Vaisaki), 1982 .

controladas por “los brahmanes” cuyo interés “siempre ha sido el de exterminar al sikhismo tal como lo hicieron con el budismo.” “Todos los hindúes de India se mantienen en una sola plataforma para arrancarles a los sikhs su turbante.”<sup>103</sup>

Utiliza justamente el término *Hindustán* para referirse al Estado-nación con la intención de delimitar al país como hindú y, fuera de ésta, a los sikhs como una nación distinta: “Si el gobierno quiere mantener a los sikhs debe aceptar la Resolución Anandpur Sahib, decir que los sikhs son una nación separada y ponerlo así en la constitución de India.”<sup>104</sup> En este punto existieron coincidencias con los líderes sikhs más moderados. Ambos puntos de vista convergían en que era una ofensa mayúscula ser categorizados dentro del hinduismo y que apareciera así en la constitución de India. En una conferencia realizada en 1981, Harchand Singh Longowal, el presidente del Akali Dal, de línea moderada, aseguró que “la nación sikh es única en rehusarse a ser absorbida por las tradiciones brahmánicas y las formas de la nación hindú [...] los sikhs siguen luchando por alcanzar nuestro derecho a tener una identidad y un sentido de nación [quizá refiere al termino qaum]”.<sup>105</sup>

Bhindranwale percibió ésta y otras acciones del gobierno, cualesquiera que fueran (discriminación, falta de acuerdos sobre las demandas, apresar y reprimir a sus simpatizantes entre otras), como amenazantes a la preservación de la fe. Por esto, los nuevos “enemigos” del sikhismo debían ser combatidos en una “lucha por la justicia y por la preservación de los derechos de los sikhs.” Sin embargo, esta lucha no sólo fue en contra del “gobierno tirano hindú”, sino también en contra de otras sectas sikhs: uno de los objetivos de Bhindranwale fue el de depurar al *Panth* (camino) y reestructurar la identidad sikh en términos de una identidad Khalsa, marginando por completo a aquellos que no seguían las cinco kas, que no habían sido bautizados o que no se comportaban de acuerdo a lo que él consideraba un “verdaderos sikh”.

Dentro del Panjab, Bhindranwale alcanzó un poder considerable: aterrorizó tanto a hindúes como a sikhs que no compartían sus ideales. Por esta razón, su imagen siempre ha sido percibida de forma confusa por la comunidad. ¿Es un santo y *shahid*, o un terrorista fanático y fundamentalista?

---

<sup>103</sup> Discurso de Jarnail Singh Bhindranwale, 19 de julio de 1983, tomado de Singh Multimedia, Dharm Pachar, parte 1, 2006.

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> Citado en Kapur, Rajiv A., *Sikh Separatism, op. cit.*, p. 221.

Él había colaborado en mucho a construir la imagen de la región del Panjab como la cuna del sikhismo, donde su cultura y su lengua adquirirían fuerza. Se ensalzó la idea del *qaum sikh* como nación, vinculada a un territorio, más que como comunidad espiritual. La diáspora sikh fue muy importante en esta construcción, ya que adoptó una idea romántica sobre el Panjab al encontrarse lejos de casa. A esta imagen se le sumó la percepción de que los sikhs era un pueblo históricamente perseguido, por lo cual el Panjab debía ser la tierra prometida en la cual establecerían un mandato que preservara su fe y la alejara de “los enemigos”, que le querían hacer daño. Khalistán sería el nombre de ese espacio, más añorado por los sikhs en el extranjero que por los sikhs dentro de India.

- **La Operación Bluestar: el *ghallughara sikh***

La estocada final dentro de la “guerra en contra de los sikhs” que *planeó* la Primer Ministro, según esta narrativa, fue la Operación Bluestar, cuyo objetivo era destruir el Akal Takht, el asiento supremo del poder temporal de los sikh, dentro del Templo Dorado, símbolo importante para los sikhs y representativo de su aspecto político. Esta narrativa considera la Operación como un acto bien pensado con anticipación para infligir “el máximo daño a los sikhs.”<sup>106</sup> Se escogió un día en que el Templo estaba lleno de feligreses y el gobierno no hizo nada para que la gente inocente saliera con tiempo y no muriera en medio del enfrentamiento. No sólo se logró destruir el símbolo del poder sikh (el Akal Takht), sino también la biblioteca que albergaba manuscritos antiguos y la historia de la comunidad. Esto se considera una muestra más de la intención de acabar incluso con el pasado de la comunidad.<sup>107</sup>

El enfrentamiento es considerado una masacre o un *ghallughara*<sup>108</sup> (holocausto), organizado por la fuerza militar de una nación contra sus propios ciudadanos y equiparado con la Matanza de Amritsar o Jalianwala Bagh,<sup>109</sup> perpetrada por los británicos en 1919. Aunque ambos

---

<sup>106</sup> Entrevista con Dr. Santhokh Singh Shahryar, profesor en la Universidad Guru Nanak, Amritsar, 20 de junio de 2008.

<sup>107</sup> *Idem.*

<sup>108</sup> El *Mahan Kosh* (o *La Gran Enciclopedia*, en lengua panjabi), define el término *ghallughara* como destrucción o exterminio. Esta enciclopedia hace referencia a un Gran Holocausto sikh llamado Vadda Ghallughara ocurrido en el siglo XVII. El invasor afgano Ahmad Shah Abdali, atacó a una comunidad sikh en el enfrentamiento murieron al parecer 25,000 personas entre soldados sikh, mujeres y niños. Singh, Ranu, *Mahan Kosh*, *op. cit.*, p. 442.

<sup>109</sup> Un oficial británico ordenó que se disparara a una multitud de personas desarmadas que se encontraban en el parque Jalianwala Bagh, manifestándose en contra de las políticas y el gobierno británico.

eventos tienen naturaleza completamente distinta, en la Operación Bluestar, el ejército combatía a un grupo de militantes en un lugar donde había muchos civiles desarmados.

Si bien esta operación es vista como un parteaguas en la historia sikh, que lastimó la psique de la comunidad, en ningún momento se ven a sí mismos derrotados, frágiles o débiles. Por el contrario, aparece la idea tradicional de su fuerza, valor y gallardía. Los relatos de la elite resaltan la resistencia que opusieron los militantes durante el ataque y la forma en que defendieron el Templo. Muy a pesar de las diferencias que tenían las diversas facciones, el ataque creó cierta unión. Cualquiera que fuera su filiación política, estos sikhs estaban determinados “a luchar hasta dar su vida por el sikhismo”,<sup>110</sup> lo cual los elevó a la calidad de héroes y de *shahids* (mártires) en esta narrativa. “El ejército esperaba limpiar el Templo Dorado de los extremistas en 48 horas. En su lugar tomó cuatro días.”<sup>111</sup>

Se destaca también que la comunidad se inconformó de distintas maneras. La resistencia surgió en diversos lugares dentro de India después de la Operación. Sobre todo entre aquellos sikhs que desertaron de las filas del ejército, la policía o las instituciones de gobierno. Muchos soldados sikhs del ejército indio se amotinaron y otros desertaron. El amotinamiento más grande que se documentó fue en Ramgarh en el estado de Bihar, donde quinientos soldados intentaron desertar. Para fuentes akali, algunos fueron asesinados dentro de sus tropas por rebelarse en contra de sus autoridades. Dos miembros sikhs del parlamento indio presentaron también su renuncia. Estas formas de resistencia de los trabajadores de instituciones estatales han sido poco documentadas. Escuché durante mis entrevistas a varias personas —desde periodistas,<sup>112</sup> policías<sup>113</sup> y un oficial del ejército—<sup>114</sup> que las deserciones habían sucedido en el ejército y la policía, y que éstos habían castigado dicha indisciplina.

Para muchos sikhs lo que provocó la Operación Bluestar en la comunidad tardará mucho tiempo en sanar. “En sólo una década, por su implacable propósito de llevar a cabo una guerra contra los sikhs en todas sus ramificaciones, se transformó la posición de éstos en India, haciéndolos irrelevantes dentro de la unión. Tal hecho afectó su sentido de pertenencia al país y,

---

<sup>110</sup> Entrevista con Daljit Singh Bittu, miembro de una de las facciones políticas dentro del Shiromani Akali Dal, el partido político sikh, Amritsar, 23 de junio de 2008.

<sup>111</sup> Dhillon, Gurdarshan S., *Truth about Punjab*, op. cit., p. 248.

<sup>112</sup> En la entrevista que realicé a Uttam Sengupta, Editor estatal del *Dainik Bhaskar*, un periódico en lengua hindi que se publica en la ciudad de Chandigarh, 27 de mayo de 2008.

<sup>113</sup> Entrevista con Sukhinder Singh, policía panjabi, 19 de junio de 2008.

<sup>114</sup> Entrevista con el Brigadier Gurmeet Kanwal (retirado), ahora Director del Centre for Land Warfare Studies, el think tank del Ejército Indio, Nueva Delhi, 20 de agosto de 2008.

al mismo tiempo, intensificó su identidad.”<sup>115</sup> Coincido con esta visión, aunque únicamente en cuanto a que se modificaron muchas cosas para los sikhs. Sin embargo, contrario a lo que se pensaría, este hecho violento no logró homogeneizar a la comunidad. Si bien es un evento compartido y doloroso para todos, sin importar si se vivió de cerca o lejos, las diferencias en prácticas religiosas y visiones continúan. Para algunos, el cambio fue más radical y los invitó a tomar una identidad más ortodoxa o un compromiso mayor con su comunidad, pero para otros no. Responder cómo se vivió y cómo se percibió este evento ha sido el motor del cambio como apreciaremos a través de las entrevistas que realicé sobre la Operación Bluestar. Kushwant Singh lo pone de la siguiente manera:

Las cosas no han sido las mismas desde entonces. Sikhs que no tenían nada qué ver con Bhindranwale o con la política, se sintieron profundamente humillados. Bhindranwale fue muerto, lo cual le dio un halo de martirio que no merecía. Dio un premio a los grupos terroristas. El fantasma de Bhindranwale aún ronda en el Panjab, perturbando el sueño de muchos hindúes panjabis y la conciencia de muchos sikhs panjabis.<sup>116</sup>

### **SITIOS DE MEMORIA Y OLVIDO. LOS SANTOS, *SHAHIDS*, HÉROES Y VILLANOS**

Las narrativas hegemónicas también se ven reflejadas en una serie de espacios que se han conformado para informar, guardar, representar, reconstruir o conmemorar *eventos críticos*. Los sitios dispuestos cumplen con varios objetivos: primero que nada, evitan que los hechos sean olvidados por una nación o comunidad; representan siempre un discurso sobre *la historia*, una narrativa específica que quiere contar algo y que pretende cohesionar alrededor del *evento* a un grupo particular; se levantan también como formas de resistencia; y, finalmente, tanto lo que relatan como lo que callan son parte del mensaje que contienen.

El concepto de *lugares de memoria* es tomado en esta tesis del historiador francés Pierre Nora.<sup>117</sup> Si bien para Nora éstos son los espacios (museos, memoriales, estatuas) construidos en Francia a raíz de que se habían perdido los entornos sociales de memoria, para mi estudio resulta conveniente tomar el concepto en otro sentido y hablar de aquellos espacios en los que las memorias toman forma como narrativas de la experiencia, es decir, como trama evocativa de

<sup>115</sup> Dhillon, Gurdarshan S., *Truth about Punjab*, op. cit., p. 394.

<sup>116</sup> Khuswant Singh, citado por Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation*, op. cit., p. 95.

<sup>117</sup> Dentro de la compilación de trabajos que realiza: Nora, Pierre, *Realms of Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, tres volúmenes.

sucesos pasados, en este caso traumáticos. No sólo son importantes por su contenido sino por las circunstancias que envuelven su formación, construcción y consumo.

Los sitios que encontré, vinculados a la Operación Bluestar, adquieren formas muy variadas, y no necesariamente espaciales como el concepto de Nora manifiesta. Sin embargo, la gran mayoría se centra en la veneración de Jarnail Singh Bhindranwale y su movimiento militante por encima de, por ejemplo, las víctimas civiles que murieron en el fuego cruzado durante la Operación. Estos lugares se originan y se mantienen gracias a diversos grupos políticos sikhs y, asimismo, no encontré ninguno que apoyara el Estado para recordar el evento. Por el contrario, los Archivos Nacionales de India que guardan documentos oficiales sobre el periodo y documentos vinculados al Panjab están cerrados por lo menos a los extranjeros. Esto me impidió tener acceso a más fuentes oficiales.

Las tendencias que se configuran en los discursos que evocan estos sitios, reflejan la personalidad de las organizaciones que los disponen y las diferentes líneas y agendas de sus miembros. Entre el SGPC, el Akali Dal, el Dal Khalsa y el Seminario Damdami Taksal, es el último el que estuvo presente, a través de sus principales líderes, en las conmemoraciones que presencié. Lo anterior, me llevó a concluir que la reiteración en la figura de Bhindranwale y en su discurso tiene que ver con la efectividad con que los miembros de este seminario promuevan que esta línea permee efectivamente en las acciones del resto de las organizaciones. Hay que recordar que para la gran mayoría de los akalis, Bhindranwale fue una creación de Indira Gandhi y no compartían su tendencia extremista. Esto contrasta con el hecho de que en los dos museos principales, el Templo Dorado en Amritsar y el Templo Rakhab Ganj en Delhi, Bhindranwale se encuentre en el salón de los mártires.

- **Conmemoraciones y sus utilidades**

Para este trabajo como ya mencioné, tomo la noción de *sitio de memoria* de Nora, pero amplió en mucho el uso que este historiador le ha dado. Como sitio de memoria también considero no solo el espacio físico, sino también otras expresiones que se utilizan como herramientas para recordar. En este sentido, la conmemoración de la fecha de la Operación Bluestar (4 y 5 de junio de cada año), es el primer *sitio de memoria* dentro de los eventos que estudio. Cada año se llevan a cabo seminarios y conferencias. Sin embargo, durante mi estancia de investigación, aunque se conmemoraba su 24° aniversario, por la magnitud e importancia del evento para los sikhs,

esperaba una serie de actos mucho más llamativos y organizados, en los cuales la comunidad tuviera un papel importante. Mi sorpresa fue encontrar ceremonias dispersas organizadas por distintas facciones del Akali Dal y del Dal Khalsa, que eran utilizadas como actos políticos. La asistencia a estas conmemoraciones fue muy escasa: sólo simpatizantes del movimiento, personas cercanas a Bhindranwale, a los militantes muertos o a la política del Akali Dal estaban presentes. Las familias que perdieron algún familiar civil o la sociedad panjabi en sí fueron los grandes ausentes.

Las líneas de la narrativa de estos eventos reproducen las ideas dominantes que se desarrollaron en apartados anteriores. El 3 de junio de 2008, presencié un seminario sobre la importancia de la obra de Jarnail Bhindranwale en la capital del Panjab, Chandigarh, en lengua panjabi. Fue el único evento realizado en esa ciudad al cual asistieron no más de cien personas, la gran mayoría hombres y alrededor de diez viudas de militantes. En cada presentación se enalteció la figura de Bhindranwale como un hombre santo que había dado la vida por su fe para que los sikhs tuvieran mejores condiciones de vida.



Imagen12.- Seminario sobre Bhindranwale, Chandigarh.  
Fotografía de la autora.

Al día siguiente, en Amritsar asistí a una conferencia titulada “Sacrilégio a sitios religiosos de minorías”, organizado por Dal Khalsa, con pocos asistentes, muchos de los cuales estaban vinculados con el Seminario Damdami Taksal (cuyo director fue Bhindranwale), viudas, hijos e hijas de militantes y políticos sikhs. Las participaciones en lengua panjabi redundaban en las narrativas dominantes sikhs y en la idea de que éstos y las minorías de India en general estaban bajo un régimen de tortura y esclavitud. Sus creencias religiosas no eran respetadas y la prueba de esto era que sus sitios más sagrados eran atacados por el Estado.

Esta conferencia causó gran revuelo en los medios de comunicación. Según la nota del periódico *The Tribune*,<sup>118</sup> alertó a las agencias de inteligencia al exponer la nueva relación entre líderes de minorías que han padecido agravios similares. Participaron representantes de movimientos musulmanes en el estado de Jammu y Kashmir, y cristianos de diversos lugares de India, quienes protestaron de manera conjunta. “Estamos aquí para hablar sobre la represión en contra de las minorías y manifestamos nuestra intención de unirnos en contra del gobierno central”.<sup>119</sup> El conocido líder musulmán cachemiro, Syed Ali Shah Geelani, vía celular habló en urdu sobre los sitios sagrados que el gobierno de “*Hindustán* indirecta o directamente ha demolido”<sup>120</sup>. La lista que mencionó va desde el Akal Takht de los sikhs, la Babri Masjid de Ayodhya en 1992 y la mezquita Hazratbal Durgah de Srinagar, también en 1992. “Cuando una comunidad religiosa pelea por la preservación de sus raíces culturales, como lo hicieron los sikhs, o como lo hacen los cachemiros, el gobierno ataca sus centros religiosos. [...] Nosotros no pedimos otra cosa más que autonomía federal y se nos trata como extranjeros.”<sup>121</sup> En ninguna de las dos conmemoraciones se rindió tributo a las víctimas civiles que murieron en la Operación, prevalecieron las agendas políticas y las alianzas de grupos con una posición de lucha en contra del gobierno central.



Imagen 13.- Conferencia sobre Sacrilegio a lugares religiosos, Amritsar.  
Fotografía de la autora.

- **El Templo Dorado como sitio de memoria**

Por otro lado, el sitio por excelencia que guarda la memoria en sus paredes sobre la Operación Bluestar es el Templo Dorado. La conmemoración que se organiza en este sitio cada año el día 6

<sup>118</sup> Walia, Varinder, “Hardliners to fight it out unitedly”, *The Tribune*, 5 de junio de 2008.

<sup>119</sup> Conferencia “Sacrilegio a sitios religiosos de minorías”, organizado por Dal Khalsa, Amritsar, 4 de junio de 2008.

<sup>120</sup> Mensaje de Syed Ali Shah Geelani en la conferencia “Sacrilegio a sitios religiosos de minorías”, organizado por Dal Khalsa, Amritsar, 4 de junio de 2008.

<sup>121</sup> *Idem.*

de junio, en que concluyó la Operación, tiene una participación mucho mayor. Quizá esto se deba a que coincide con la peregrinación que hace un gran número de sikhs con motivo del aniversario del martirio de Guru Arjan. El evento que presencié, cargado de proselitismo, fue conducido por miembros del SGPC, pues las elecciones internas estaban próximas a realizarse. Pude observar también a varios jóvenes que portaban armas de fuego.

El acto inició con un minuto de silencio por todo el complejo. Después del mismo, el presidente del Akali Dal, Simranjit Singh Mann, alzó la voz con el eslogan “*Khalistan and Bhindranwale zindabad*” (“Que viva Khalistán y Bhindranwale”) para marcar el 24° aniversario de la entrada del ejército en el Templo Dorado. Honró en su discurso a Bhindranwale y al mayor que organizó la defensa, Shabeg Singh. El *jathedar*<sup>122</sup> del Takht, Giani Joginder Singh Vedanti, pidió a los sikhs que se unieran en una sola plataforma “como un tributo verdadero a aquellos que hicieron un sacrificio supremo durante la Operación Bluestar.”<sup>123</sup>

La ceremonia de conmemoración se lleva a cabo al aire libre cada año, justo frente al único vestigio que queda sobre la destrucción del Templo, una vitrina que exhibe un muro bombardeado del antiguo Akal Takht. El gobierno reconstruyó este edificio pocos días después de la Operación. Este hecho fue significativo ya que puede leerse como un acto cuya intención era resarcir la destrucción que el ataque había provocado o bien convocar, con la reconstrucción, a su olvido. Los líderes políticos sikhs no aceptaron esta iniciativa; por el contrario, la consideraron una acción más de intromisión del gobierno central, ya que se les negó la posibilidad de decidir si querían mantener las ruinas como memorial del ataque.

Una vez que el gobierno reconstruyó el edificio, las autoridades del Templo lo tiraron nuevamente como muestra de resistencia a la imposición del gobierno. Reunieron fondos para construir un nuevo Akal Takht. Según algunas versiones, existieron diversos proyectos sobre la creación de un *Memorial* que recordara a las víctimas civiles y a los militantes;<sup>124</sup> sin embargo, hasta el día de hoy existe un conflicto en torno a esto, lo que ha impedido que se lleve a cabo. Hoy se sabe que mucho del dinero para la reconstrucción y para el proyecto del memorial provino de los miembros del Seminario Damdami Taksal,<sup>125</sup> por lo cual es fácil concluir que éste fue el grupo que finalmente logró colocar su visión sobre qué, quiénes y cómo se recordarían.

<sup>122</sup> *Jathedar* se le llama al líder de los clérigos que dirigen el Takht, el asiento sagrado y de autoridad sikh.

<sup>123</sup> Discurso de Giani Joginder Singh Vedanti, *jathedar* del Akal Takhat, 6 de junio de 2008, Amritsar.

<sup>124</sup> Entrevista con Dalbir Singh, Teh Philaur, 18 de abril de 2008.

<sup>125</sup> *Idem.*

Aunque es posible encontrar balas en diversos edificios del complejo, durante mi estancia de investigación percibí un esfuerzo por pintar y renovar los espacios del Templo y, con ello, muchas de las marcas del ataque estaban desapareciendo deliberadamente. Para algunos escritores y analistas, el SGPC tiene la disposición de limpiar las evidencias de la Operación del complejo del Templo Dorado. Por lo anterior, existe una mezcla de memoria y amnesia en la política ejercida por las autoridades.

- **Los museos y la nueva conformación del ideal de martirio**

Para Mark Lilla, el museo es una institución ‘empoderada’, cuyo objetivo es el de “incorporar todo lo que sea parte de nuestra experiencia cultural compartida”.<sup>126</sup> Dentro de las definiciones más generales se conciben como instituciones permanentes educativas, que resguardan y “utilizan” objetos, y hacen investigación sobre un tema o temas particulares con la intención de difundir y preservar elementos del mismo.<sup>127</sup> Los museos sikhs se encuentran en diversos templos, pero existen dos museos principales, uno dentro del Complejo del Templo Dorado en Amritsar y otro en el Templo de Rakhab Ganj en Delhi. En ellos no sólo alienta la idea de “dar la vida por la causa del sikhismo”, sino que justifica aquellas figuras que utilizaron estrategias violentas para hacer cumplir sus objetivos. Aquí se representa, a través del arte, la historia del martirio en el sikhismo, desde pinturas de los gurus que murieron por su fe hasta los nuevos *héroes-sahids*, que hicieron lo propio. Aparecen también luchadores akali, muertos por la creación de una Provincia Panjabi; las fotografías de trece cuerpos masacrados de sikhs ortodoxos a manos de los *nirakaris* (secta del sikhismo); pinturas de Satwant Singh y Beant Singh, los guardias que asesinaron a Indira Gandhi; y, muy recientemente, después de una larga lucha entre facciones, se aprobó en enero de 2008 la colocación de una enorme pintura de Jarnail Singh Bhindranwale, quien oficialmente es ahora un *héroe-shahid* de la comunidad sikh de acuerdo con la historia del SGPC, que se inscribe en ese museo.

De esta manera existe un cambio drástico en el concepto del martirio y de los modelos a seguir para la comunidad. Se acepta y se legitima la posesión de armas de fuego, cuando tradicionalmente las dagas y las espadas eran un símbolo conmemorativo de las enseñanzas del

---

<sup>126</sup> Citado en Alexander, Edward P. y Mary Alexander, *Museums in Motion. An Introduction to the History of Functions of Museums*, Reino Unido, AltaMira Press, 2008, p. 1.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 2.

décimo Guru. Además, se acepta la utilización de la violencia ya no en defensa propia, como la tradición dictaba, sino con un fin territorial<sup>128</sup>. Y con la figura de Bhindranwale se hace permisivo el uso de la violencia de forma *ofensiva*.

Para Dipankar Gupta, la lucha por un territorio y el reclamo de éste para crear un Estado-nación ha puesto en diferente perspectiva la apreciación popular del martirio en la actualidad. Y es justamente este hecho y la invocación de la memoria los que crean una diferencia entre los mártires antiguos y los contemporáneos<sup>129</sup>: un verdadero mártir muere de forma altruista y se cubre con las insignias del sufrimiento. Este concepto es distinto del de un héroe, ya que el acto de éste es de valor y gana una recompensa temporal. Ambos conceptos se han igualado en la narrativa que se ha reescrito sobre el martirio, la cual no sólo se difunde en el museo del Templo Dorado en Amritsar, sino también en el museo del Templo de Rakhab Ganj en Delhi.

En estos museos también existen grandes ausencias. Acerca de los civiles muertos en la Operación Bluestar, aparece únicamente una lista de setecientas personas, mientras que la mayor parte de las fuentes calcula un número mayor a las mil seiscientas víctimas. Esta lista de nombres no es acompañada de una reseña o explicación de los hechos. Por el contrario, se encuentra al final del recorrido y pocas personas alcanzan a entender su significado. Tampoco aparece ninguna referencia a los sikhs que murieron en los pogromos de 1984 en Delhi o en la persecución en el Panjab después de la muerte de Bhindranwale. La conmemoración y el recuerdo oficial sólo están abiertos para algunos personajes, pero para las verdaderas víctimas no.

- **La conformación de Bhindranwale como un santo y un mártir**

Otro lugar de memoria importante es el pueblo de Mehta, conocido en el Panjab por ser el corazón de la ortodoxia sikh. También es un sitio donde hubo muchos enfrentamientos entre militantes y policía durante el periodo de persecución en el Panjab y donde Jarnail Singh Bhindranwale<sup>130</sup> vivió su infancia y su juventud hasta convertirse en director del Seminario sikh

---

<sup>128</sup> Ver discusión al respecto que se elabora en Gupta, Dipankar, *Learning to Forget. The Anti-Memoirs of Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005, p 214.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p 227.

<sup>130</sup> Esta institución ha tenido varios directores que han guiado su labor, Jarnail Singh Bhindranwale ha sido el número catorce en una línea sucesoria de la cual heredó no sólo la dirigencia de la institución sino también el sufijo “Bhindranwala” transliterado del panjabi como “Bhindranwale”, nombre de un pueblo del cual provenía un antecesor y él mismo. También adquirió de esta línea una serie de valores que enfatizan la utilización de las 5 K’s;

Dam Dami Taksal.<sup>131</sup> El pueblo es considerado “cuna de la militancia”, pues de ahí provenía la mayor parte de los jóvenes que nutrían a los grupos extremistas. El seminario mantiene viva, a través de sus actividades, una narrativa completamente vinculada a la figura del aquí considerado santo Jarnail Singh Bhindranwale y su movimiento. Ahí se prepara a niños y jóvenes en el “sikhismo puro y verdadero” para convertirse en líderes religiosos. Algunos son enviados a Canadá, Estados Unidos o Europa para propagar el sikhismo *khalsa*.

El nombre de la figura que conocemos como “Santo” es Jarnail Singh Brar y nació en el año de la Independencia de India (1947). Pertenecía a la casta de los jats (campesinos) de los pueblos de Rode Lande en el distrito de Faridkot en Panjab.<sup>132</sup> Dentro de la tradición religiosa sikh existe un gran respeto y veneración a los *santos*. En este trabajo como ya se mencionó, se utiliza el término “santo” en español para referirme al concepto de “Sant” en la cultura india y en especial al concepto de la tradición sikh, los cuales son diferentes de la noción occidental. Para los sikhs un *sant* puede ser un poeta religioso o un creyente común. La palabra deriva de “verdad” y se aplica a una persona que “sabe o conoce sobre la verdad”.<sup>133</sup> Un maestro sikh después de la sucesión de Gurus no podía ser llamado guru, por lo cual aquellas personas que se han ganado el respeto de la comunidad y son ejemplos a seguir, adquieren el título de “santo”. También aquellas figuras políticas de prestigio hoy en día son considerados “santos”. De esta manera encontramos a Sant Fateh Singh, Sant Harchand Singh Longowal y a Sant Jarnail Singh Bhindranwale.<sup>134</sup>

En la región del Panjab hay un gran número de *maths* (monasterios) o *deras* (retiro o *ashram* sikh) de santos sikhs y la mayoría de estos *deras* predica la ortodoxia sikh. El Damdami Taksal es uno de esos lugares donde se pueden encontrar personas consideradas *santos*, por su dedicación a la devoción sikh. Al ser estudiante y más tarde director de esta institución, Jarnail

---

esparcir la “verdadera interpretación de la bani” (palabra); y limpiar a la comunidad de sectas como los nirankaris, las cuales veneran a un guru vivo.

<sup>131</sup> La palabra *damdami* deriva de la palabra panjabi *dam* que significa “aliento” y se vincula históricamente a unos días de descanso que se tomó el décimo Guru, después de abandonar Anandpur Sahib. La traducción de *taksal* es “menta” y metafóricamente significa “aquel lugar de donde un verdadero sikh emerge”. Es propiamente un seminario en donde un devoto es entrenado. La idea de crear un Seminario en donde los sikhs fueran educados desde su niñez en la correcta recitación del gurbani o palabra del Guru, y el *kirtan* o canto devocional, es relacionada con el décimo Guru, Gobind Singh. La historia del Seminario Damdami Taksal se remonta desde entonces. Judge, Paramjit S., *Religion, Identity and Nationhood. The Sikh militant Movement*, Nueva Delhi, Rawat Publications, 2005, p. 57-58.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>133</sup> McLeod, W.H., *Historical Dictionary of Sikhism*, op. cit, p. 186.

<sup>134</sup> *Idem.*

Singh se ganó ese calificativo. Más tarde se convirtió para muchos en, incluso, defensor ferviente del sikhismo.

Bhindranwale siempre tuvo su propia versión de lo que era la identidad sikh, vinculada completamente a los fundamentos khalsa y a un énfasis en portarla físicamente. Los verdaderos y completos sikhs, para el “Santo”, eran los *amritdharis* (los bautizados). La identidad que articuló exalta las líneas creadas por la ideología del Movimiento de las Singh Sabhas. Para él estos “sikhs completos, los khalsa, son los que deberían gobernar”.<sup>135</sup>

A pesar de que el Damdami Taksal es la representación de las enseñanzas de Bhindranwale y es, asimismo, guardián de su memoria en cuanto “Santo”, es significativo que la gran mayoría de las entrevistas —hechas por mí— a niños, jóvenes y profesores, revela que las narrativas dominantes sikhs, así como la supuesta centralidad de la figura del Santo en sus vidas, no aparecen en sus declaraciones. Es cierto que, a la muerte de Bhindranwale, muchos jóvenes se bautizaron como reacción al ataque del Templo Dorado, y adquirieron así la identidad khalsa, las enseñanzas de Bhindranwale, y tomaron las armas. Sin embargo, esta situación fue momentánea para muchos. Según Paramjit Judge, la identidad sikh ortodoxa no se expandió como se hubiera esperado y, como veremos, aun en los que la incorporan en su vida cotidiana, los términos extremos que estableció Bhindranwale no son seguidos en muchos casos.

Los niños entre seis y diez años, que estudian en Damdami Taksal y que entrevisté,<sup>136</sup> conocían muy vagamente la Operación Bluestar y sabían que Bhindranwale había sido un importante líder de su seminario y del sikhismo, pero no tenían una opinión personal sobre lo sucedido. Y es notorio que no tengan un adoctrinamiento al respecto. Su entrenamiento se centra en la religiosidad durante esta etapa. Los jóvenes entre 17 y 20 años, que están por graduarse, se mostraron, en su gran mayoría, también más interesados en la religiosidad sikh que en los temas políticos de su comunidad. Sólo uno de los profesores, egresado además de este seminario, se expresó con gran fervor sobre Bhindranwale, su obra y la posibilidad de que, de ser necesario, él tomara las armas como lo hizo el “Santo”. Sus afirmaciones expresaban frustración ante las autoridades y sus acciones, y fue posible percibir las narrativas dominantes de la elite sikh en sus opiniones. A mi parecer, es la posterior participación de estos jóvenes en la política y la interacción con líderes de su seminario y del Akali Dal, lo que los lleva a agregar en sus

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, 88-90.

<sup>136</sup> Las entrevistas que realicé en esta institución tuvieron lugar del 7 al 11 de junio de 2008.

opiniones las narrativas dominantes y un fervor más profundo a Bhindranwale, como una bandera utilizada con una agenda específica.



Imagen 14.- Los estudiantes de Dam Dami Taksal, Mehta. Fotografía de la autora.

### **LAS OTRAS VOCES: VÍCTIMAS, SOBREVIVIENTES, SIKHS Y PANJABIS**

Las entrevistas muestran un panorama muy amplio de opiniones y sentimientos. Se expondrán tanto las percepciones de personas relacionadas con Bhindranwale, o simpatizantes suyos, como la de sikhs que no pertenecieron al movimiento, pero cuyos sentimientos religiosos también se vieron heridos por la operación militar. Muchas de estas personas experimentaron en su vida cotidiana diversas prácticas, del Estado y de los líderes políticos sikhs, las cuales han influido su forma de percibir y de relacionarse con las instituciones del Estado y con la comunidad sikh.

Mi intención al presentarlas conjuntamente en este apartado es mostrar la variedad de ideas que encontré en torno al conflicto con el gobierno central, la Operación Bluestar, las instituciones sikhs; en torno al Estado y la comunidad; y en torno a su identidad y pertenencia. Observaremos que algunas de estas voces reproducen ideas de las narrativas dominantes, pero también coexisten otros puntos de vista.

Lo que me interesó en todo momento fue extraer la narrativa de la experiencia de estas personas durante la década de los ochenta. Cada una de ellas vivió la violencia en diferentes formas, algunas directamente, otras a través de políticas o actos de exclusión que no sólo provenían del Estado. Lo que sí comparten dichas personas es el hecho de que su experiencia cambió el mundo como lo conocían, y el mismo evento les dio algunas herramientas, como señala Veena Das, a fin de “rehabitar el mundo”.<sup>137</sup> En esta reconfiguración, veremos cómo a

<sup>137</sup> Das, Veena, *Life and Words*, *op. cit.*, p. 78.

partir de un *evento crítico* se reacomodan a sí mismos dentro de la comunidad y dentro del Estado-nación.

- ***Dalbir Singh: Ideólogo y simpatizante de Bhindranwale***

Con setenta y ocho años y un visible mal de parkinson, este personaje accedió con emoción a la entrevista que, en un principio, no fue sencilla. Periodista de profesión y experto en el arte de hacer preguntas, no le fue fácil invertir los papeles. Él llevó el inicio de la conversación hacia su autobiografía. Pronto me di cuenta de que estaba frente al hombre que Mark Tully describe en su libro como el “ideólogo del movimiento de Bhindranwale”.<sup>138</sup> En la actualidad sigue colaborando con la organización de derechos humanos Khalra Mission Organisation.<sup>139</sup> Dalbir Singh fue uno de los pocos reporteros que estuvieron en el lugar de los hechos cuando los *nirankaris* se enfrentaron a sikhs ortodoxos en 1978. Fue ahí donde conoció por primera vez a Jarnail Singh Bhindranwale, mientras cubría la noticia para el periódico *The Tribune*.

Tanto en la entrevista que le hice como en su libro *Sant Bhindranwale, visto de cerca*,<sup>140</sup> es visible su admiración por la figura del que llama “Santo”, a quien siguió muy de cerca. Describe a Bhindranwale como un hombre sencillo, de familia campesina humilde, ni intelectual ni letrado, que seguía su propia lógica y que había dedicado toda su vida a servir a la gente como guía espiritual y se propuso, como objetivo, ser el guardián de los principios sikhs. En materia política Dalbir Singh considera Bhindranwale un novato y un mal estratega, ya que al morir, el movimiento no tenía otra figura que continuara la misión. Es notable a lo largo del libro la defensa que hace de Bhindranwale. Destaca el sacrificio que siempre hizo por el sikhismo dejó a su familia y dio su vida por los sikhs. Dalbir Singh lo califica como un revolucionario y gran líder.<sup>141</sup> Justifica en todo momento el que haya tenido que tomar las armas y no hace ninguna mención de los actos terroristas en los que estuvo involucrado. De hecho, parecía que éstos no existían en la vida del “Santo”.

Muchos sikhs que, al igual que Dalbir Singh, pusieron sus esperanzas en la imagen de Bhindranwale, evitan el tema sobre su participación activa o como autor intelectual en el

---

<sup>138</sup> Tully y Jacob, *Amritsar, op. cit.*, p. 93.

<sup>139</sup> Sobre esta organización se hablará en el cuarto capítulo.

<sup>140</sup> Singh, Dalbir, *Nerhio Diththe Sant Bindranwale*, (*Sant Bhindranwale, visto de cerca*, del panjabi), publicado por el autor, Jalandhar, 1984.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 20.

asesinato de hindúes y sikhs. Existe una amnesia y una negación sobre estos hechos, ya que aceptarlos haría a muchos sikhs cómplices por negligencia al permitir que el movimiento llegara hasta esos límites. Otros los justifican a toda costa, como si Bhindranwale no hubiera tenido otra salida: la culpa recae finalmente en quién lo provocó y no en la acción misma.



Imagen 14.- Manpreet Singh, Dalbir Singh y su familia. Fotografía de la autora.

Para Dalbir Singh “La Operación Bluestar fue una de las agresiones más grandes a la fe sikh. Ahí murieron más de cinco mil personas.”<sup>142</sup> Tampoco es común que se acepte la culpabilidad por la muerte de muchos sikhs durante la Operación Bluestar. Sin embargo, en la entrevista con Dalbir Singh fue evidente la responsabilidad y la estrategia detrás de la inacción de la elite sikh y de Bhindranwale. Dalbir Singh me aseguró que Jarnail Singh Bhindranwale, se preparó para recibir este ataque. “Era algo que esperaba, que sabía que vendría.”<sup>143</sup> Él visitaba a Bhindranwale cada semana en el Templo Dorado. En la conversación que sostuvimos mencionó que el mismo Bhindranwale le pidió no ir esa semana porque el ejército estaba preparando algo. Yo le pregunté ¿por qué si él había sido advertido de lo que sucedería, no se hizo nada para que los peregrinos presentes en el Templo esos días fueran informados, prevenidos también o incluso desalojados del lugar?” Dalbir Singh meditó por unos segundos y me respondió:

Ésa es una pregunta nueva. Es la primera vez que me preguntan algo así, y debería preguntárselo a todos los que entrevistes. No sé si pueda contestar. Creo que cerrar las puertas del Templo no era una opción. Al menos era una tarea que no le correspondía a Bhindranwale. Él no tenía esa autoridad y las personas que hubieran podido actuar, como el Akali Dal, no lo hicieron. La gente no habría permitido que se cerrara el Templo: el sikhismo no permite que se cierren las puertas

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>143</sup> *Idem.*

del Templo. El toque de queda que estableció el gobierno era para que la gente no saliera de sus casas, pero es difícil cerrar un sitio sagrado. Las personas pensaron que ahí no les pasaría nada. El gobierno también pudo haber hecho algo para que no fueran esos días y no hizo nada.<sup>144</sup>

La construcción de este *evento de violencia* es claramente responsabilidad tanto del Estado como de la elite sikh. Si bien no estaban seguros de recibir una agresión ni de la magnitud que tuvo la Operación, a mi parecer su inacción motivó que murieran civiles, con la intención de mostrar a India y al mundo “la represión y el estado de terror en que los tenía el gobierno.”<sup>145</sup> Al tener un evento más de martirio y confirmar así su larga historia de persecución, el movimiento se catapultaría y adquiriría mucha fuerza.

“Bhindranwale estaba empeñado en ser un mártir,”<sup>146</sup> quería pasar a la historia como un gran personaje. Lo que al parecer no se planeó fue quién sería la figura que unificaría a los distintos grupos después de su muerte. En este sentido, Dalbir Singh se consideró a sí mismo como la única persona capaz de haber continuado con el movimiento; sin embargo, se lo impidió no ser *amritdhari* y un hombre de armas. Es notorio en este caso que Dalbir Singh no buscó cambiar su identidad a una más ortodoxa para alcanzar sus objetivos. Por otro lado, siendo parte del círculo de Bhindranwale, no se le exigió tampoco hacerlo. Encontramos aquí individuos que eligen y toman sus propias decisiones frente a narrativas que los han exhibido como títeres sin *agencia* (vista como la capacidad de actuar y ejercer poder).

También noté que existían diferencias con algunos otros líderes dentro del Akali Dal y el SGPC. El entrevistado estuvo involucrado en el proyecto de un memorial de la Operación Bluestar que hasta la fecha no se ha concretado porque la visión de una facción es la que se ha impuesto. Sin embargo, la vida que Dalbir Singh continuó después de la Operación, ha estado completamente vinculada al movimiento de Bhindranwale, ahora difundiendo su obra y su mensaje. También encontró en las vías que provee la democracia india la oportunidad de participar activamente en un grupo de defensa de derechos humanos. Sus aspiraciones verdaderas consistían siempre en convertirse en el alma y cerebro de un gran movimiento revolucionario que cambiara las condiciones de vida en el Panjab, un ideal personal que manifiesta el interés por dejar una huella, como lo hizo Bhindranwale en la historia sikh. En su

---

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> Esta idea es recurrente entre las narrativas akali.

<sup>146</sup> Entrevista con Dalbir Singh, Teh, Distrito de Philaur, Jalandhar; 18 de abril de 2008.

relato encontré que una importante motivación, al menos para estos dos personajes, fue la de “ser recordado” y que “su vida fuera reconocida”.

“El Estado adoptó el método de dominación total. Tras la Operación, siguió una persecución de sikhs en la que culpaban a inocentes, los torturaban, los metían a la cárcel o eran asesinados en encuentros falsos.”<sup>147</sup> Su visión sobre el Estado, el gobierno, Nehru e Indira Gandhi es completamente negativa y reproduce las narrativas dominantes sikhs al respecto, como los grandes “enemigos de los sikhs”. Estas ideas son mezcladas con su propia experiencia vinculada a las prácticas y los métodos de disciplina que aplicó el gobierno.

Después de la muerte de Bhindranwale y de que el gobierno identificara a mi entrevistado como una de las personas detrás de esta figura, sufrió persecución y acoso constante, e inclusive perdió su trabajo en el periódico *The Tribune*. Al encontrar vínculos entre él y Bhindranwale, la policía intentó apresarlos varias veces y “ofrecieron 20 mil rupias por mi cabeza”.<sup>148</sup> “Mi esposa fue arrestada el 18 de junio de 1984 para forzarme a entregarme, pero como no había un cargo claro hacia ella, la dejaron ir.”<sup>149</sup> Sus tierras fueron confiscadas por el gobierno y tuvo que alejarse de su familia por dos años, de 1984 a 1986, para no causarles problemas. “La policía decide la categoría de persona a la que perteneces, si eres o no delincuente, inclusive si nunca has cometido un delito, como fue mi caso.”<sup>150</sup> El gobierno indio mantiene su nombre en una especie de lista negra de “malos elementos para la nación”. Debido a esto le negaron varias veces la obtención de pasaporte y visa para visitar a uno de sus hijos en el extranjero. Sin embargo, como periodista también conoce otras caras del Estado y ha sido capaz de negociar estos actos de “discriminación” para alcanzar sus objetivos. Llevó su caso a la Suprema Corte de Justicia de India hasta que resolvieron a su favor.

Varias de las explicaciones que me dio sobre si consideraba que los sikhs constituían una nación, fueron respondidas vinculando las enseñanzas de los gurus. Para él, la ideología sikh es contraria a la constitución de una nación y Bhindranwale no pensó en crear un nuevo Estado separado de India.

La enseñanza principal de Guru Nanak fue: ‘ni hindú, ni musulmán’, para mí ser sikh significa hacer a un lado las fronteras religiosas. Los que han afirmado que los sikhs son una nación, no

---

<sup>147</sup> *Idem.*

<sup>148</sup> *Idem.*

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> *Idem.*

han entendido esta enseñanza de Nanak tan sencilla. Si perteneces a una nación no eres sikh, eres una entidad separada. Son conceptos contradictorios. Nos dicen que somos una nación porque dejamos crecer nuestro pelo y barba, porque usamos un turbante, hablamos panjabi, compartimos una cultura y tenemos un tipo de dieta. Buscan definirnos de una manera, pero uno debe trascender estas cosas para ser un sikh.<sup>151</sup>

En una conversación corta con uno de los hijos de Dabir Singh, aquél me relató lo difícil que fue como familia vivir siendo señalados y perseguidos. Por esta razón considera a su padre como un gran hombre que ha luchado desde su trinchera en contra de la injusticia, como lo debe hacer un buen sikh. Piensa en la política como un juego sucio en donde prevalecen los intereses personales por encima de los públicos. El Estado y el gobierno son la misma cosa: un conjunto de personas corruptas que perjudican la posición de los menos privilegiados, sobre todo de los campesinos. “Las políticas del gobierno son contrarias al bienestar de los campesinos. Yo, que me encargo de nuestras tierras, he vivido a través de los años el incremento en los precios de nuestros insumos, fertilizantes y maquinaria, y la imposibilidad de vender lo que cosechamos a buen precio. Cada día nos endeudamos más.”<sup>152</sup> Al preguntarle si se sentía parte de India, su respuesta fue clara:

No, nunca me he sentido; soy panjabi, pero no me siento indio, porque el gobierno no me hace sentir parte de esta nación. Mi familia ha vivido perseguida y acosada. Nos quitaron nuestras tierras, y ¿por qué? Nunca tuvieron pruebas de nada, no les hicieron un juicio, no hemos sido considerados ciudadanos con derecho a comprobar nuestra inocencia y a la vez con derecho a manifestar nuestras inconformidades. Lo único que me hace sentir identificado, porque me gusta es el cricket y las películas de Bollywood. Fuera de eso no sé qué es ser Indio.<sup>153</sup>

La afirmación de no querer pertenecer a India, es sólo un acto de inconformidad por las experiencias negativas que muchos sikhs han tenido con el Estado en su vida cotidiana. Sin embargo, la gran mayoría relata finalmente vínculos culturales por muy pequeños que sean con la nación y con el resto de la sociedad de esa nación.

---

<sup>151</sup> *Idem.*

<sup>152</sup> Entrevista con el hijo de Dalbir Singh, 18 de abril de 2008.

<sup>153</sup> *Idem.*

- **Familia del Shahid Bhai Avtar Singh Kurala**

Un primer objetivo de mi trabajo de investigación fue en su momento trabajar con familias para poder encontrar las distintas narrativas sobre un mismo evento entre diversas generaciones. Sin embargo, la realidad a la que me enfrenté en la estancia de investigación fue que la gran mayoría de las familias muchas veces no está compuestas por un padre, una madre, hijos y quizá abuelos y tíos, si hablamos de las familias extendidas en India. Su configuración es distinta precisamente por haber vivido alguno de los eventos de los que trata este trabajo. De esta manera el concepto de familia es entendido de una forma más amplia que simplemente la concepción sociológica de núcleo. Muchas veces me fue posible acceder a varios miembros de la familia y otras no.

Por medio de Manpreet Singh me fue posible conocer la forma de vida y las concepciones de una familia que sigue la identidad khalsa. Un amigo suyo es nieto del conocido como *shahid* Bhai (hermano) Avtar Singh,<sup>154</sup> quien muriera durante el enfrentamiento con los *nirankaris* en 1978. Fue la primera vez que yo entraba a casa de una familia considerada ortodoxa entre los sikhs. Manpreet los describió como “muy religiosos, muy apegados a las reglas Khalsa”. Tuve la oportunidad de entrevistar a tres de los nietos de este *shahid*, recibir alimentos de las mujeres y visitar el espacio destinado al libro sagrado sikh, el *Guru Granth Sahib* al cual, como regla, no dejan solo en la casa. Siempre hay un miembro de la familia resguardándolo.

Los nietos de Bhai Avtar Singh, conversaron conmigo de una forma un poco temerosa y precavida lo que vivió su abuelo y describieron la sensación de estar catalogados en el gobierno como una familia “ortodoxa/militante/terrorista”. Esto impidió que se expresaran de una forma más libre. Me impidieron grabar nuestras conversaciones y me sugirieron que visitara a personas más públicas para que me aclararan todo lo que yo quisiera saber. Era evidente su miedo, así que por respeto a ellos, a su familia y en agradecimiento a la ayuda que me brindaron, no mencionaré aquí sus nombres reales.

---

<sup>154</sup> El conocido Bhai (hermano) Avtar Singh, fue uno de los trece sikh que murieron durante el enfrentamiento con los *nirankaris* en 1978. Desde el momento de su muerte, es considerado un *shahid*, ya que para muchos, murió defendiendo al sikhismo. La fotografía de su cuerpo masacrado se encuentra dentro de los museos sikh tanto en Amritsar como en Delhi y se ha convertido en un símbolo más de la tradición de martirio en la historia sikh. En 1961, tuvo un acercamiento mayor a su espiritualidad y decidió tomar *amrit* (bautizo) y seguir la forma de vida conocida como *gursikh*, es decir un sikh completamente devoto al Guru. Comenzó a utilizar el uniforme Khalsa, llamado *bana*, se apegó a las escrituras (*bani*) y practicó recitación meditativa (*simran*). Más tarde decidió ofrecer su servicio (*seva*) a la comunidad y dejó a su familia para vivir en una granja Khalsa en el poblado de Gurdaspur.

Ranjit Singh vive en Amritsar y se dedica a la informática; Sangat Singh vive en Canadá y trabaja como trailerero; y Tarlochan Singh tiene un empleo dentro del SGPC. Sus edades oscilan entre los 25 y los 30. A lo largo de nuestra plática, mostraron un profundo orgullo y admiración por la labor de su abuelo. Además de que son los más fieles devotos a las enseñanzas que les dejó en la familia, la principal de ellas “ser *amritdharis*, seguir la forma de vida *gursikh*, y siempre amarse los unos a los otros.”<sup>155</sup> A partir de la vestimenta y los símbolos que portan, confirmé su apego a las normas Khalsa. Las mujeres de la casa, al igual que ellos, utilizan, además del turbante, el uniforme Khalsa en azul marino. Dos de los jóvenes que entrevisté, portaba una daga bastante grande, de la cual no se despegan ni para bañarse. Sangat Singh la lleva con mucho orgullo, pero portarla también les causa problemas. Por ejemplo en los aviones, y en esos casos Sangat la suple por una más pequeña y sin filo.

Estos entrevistados expresaron haber sentido una constante persecución hacia los jóvenes sikhs en Panjab y en especial a los *amritdharis* o más ortodoxos. “Si utilizas turbante anaranjado y te vistes como khalsa ji o llevas contigo una *kirpan* grande, es seguro que la policía en la calle te acose.”<sup>156</sup> El Estado y el gobierno para ellos es una entidad amenazante, que defiende ciertos intereses y en donde ellos, como minoría, están relegados. Siguen algunas líneas de la narrativa de los líderes políticos entre las que se encuentran que los sikhs son discriminados en India, se busca su “exterminio” y por eso el gobierno produjo la violencia en el Panjab para tener una justificación para hacerlo. Para ellos las acciones violentas que han realizado unos grupos militantes, son sólo una defensa a esta agresión. La muerte de su abuelo es un evento que les produce una serie de sentimientos encontrados. Por un lado, se sienten orgullosos de que su abuelo sea un *shahid*, pero al mismo tiempo les produce mucha frustración, coraje y enojo contra las culpables, lo cual despierta en ellos mucho más que en otras personas el instinto de revancha.

Al hablar sobre sus percepciones vinculadas a la figura de Indira Gandhi y sus políticas, el tono de Ranjit Singh cambió a uno mucho más agresivo. Para él la Primer Ministro fue la culpable de la situación del Panjab, de la muerte de su abuelo y de la “masacre” en el Templo Dorado. Ranjit me dijo con mucha fuerza que estaría dispuesto a tomar las armas para defender al sikhismo cuando fuera necesario. Su percepción sobre el gobierno es negativa. Lo ve como una entidad lejana, peligrosa, con el poder suficiente para infiltrarse entre los sikhs y acabar con

---

<sup>155</sup> Entrevista con Ranjit Singh, Amritsar, Panjab, 21 de abril de 2008.

<sup>156</sup> Entrevista con Sangat Singh, Amritsar, Panjab, 21 de abril de 2008.

ellos. Estos jóvenes no se sienten parte de India. Se definieron primero como sikhs y panjabis, pero dudan al catalogarse como indios, sobre todo porque consideran que la Operación Bluestar junto con los pogromos en Delhi, son la prueba máxima de un proyecto “brahmánico de aniquilación de sikhs”. Muchos sikhs, me dijeron, han salido de India para vivir sin el miedo que infundió la policía y el gobierno.

Curiosamente Trilochan Singh, quien trabaja en el SGPC, tiene una visión menos ortodoxa que la de su hermano y su primo. Fue el único que no mencionó algún pasaje religioso para ejemplificar sus argumentos. Me habló de varias políticas gubernamentales por las cuales, según su percepción, existe una constante discriminación hacia Panjab y hacia los sikhs. Considera que la falta de avance en educación es generada por el gobierno para que la gente no esté preparada y exija sus derechos. En este sentido, piensa que la democracia ha fallado. No confía en el voto porque muchas veces es manipulado. A pesar de que es un empleado del SGPC, me aseguró que el Akali Dal no es una buena opción para votar, y que la gente muchas veces lo hace para no darle su voto al Partido del Congreso. La decisión es por el “menos malo” porque “no se puede confiar en nadie.”<sup>157</sup>

Los tres consideran que la Operación Bluestar era innecesaria. Para ellos, este evento, aunque lo vivieron de niños, marcó su vida en muchos sentidos. A pesar de que su abuelo es un importante mártir, lo que los hace respetar la religiosidad que heredaron de él, eventos como la Operación los compromete más a llevar una vida apegada a la tradición porque es una forma de resistencia ante la política de exterminio que perciben por parte del gobierno. Para ellos es difícil pensarse como indios. Los tres discreparon sin embargo, sobre si se debía buscar nuevamente la separación de India. Sobre todo Trilochan me aseguró que los panjabis, así como cualquier otro estado, necesitaba mucha más autonomía, pero estando dentro de India.

- **Jasminder Singh, un *karseva* del Templo Dorado**

Dentro del Templo Dorado, día con día muchos devotos se ofrecen voluntariamente a realizar diversas labores. Algunos lo hacen de manera cotidiana. En ambos casos se les conoce como *karseva*. En 1984 Jasminder Singh, con veintidós años de edad, era un *karseva* que daba servicio de *chai* (té) dentro de las oficinas y hostales del Templo. Su padre pertenecía a Dal Khalsa y se

---

<sup>157</sup> Entrevista con Trilochan Singh, Amritsar, 21 de abril de 2008.

encontraba hospedado en uno de los hostales porque era parte de la *morcha* (demostración pública, manifestación). Pero Jasminder Singh asegura que él sólo trabajaba como un servidor más y no estaba involucrado con ningún grupo. Él, junto con otras personas, sobrevivió al ataque, pero no se salvó de ser apresado y de haber pasado cinco años en prisión sin ningún juicio que lo declarara culpable de delito alguno. Fue, al igual que muchos devotos que se encontraban esos días en el Templo, considerado un terrorista.



Imagen 15.- Jasminder Singh y su esposa. Fotografía de la autora.

Sus días en la cárcel y los años de persecución de sikhs en el Panjab, dejaron secuelas en él, como seguramente las hubo en muchos otros casos. Aún el miedo está presente. Miedo a que lo desaparezcan, como han desaparecido a muchos sikhs después de la Operación Bluestar sin siquiera ser culpables de algo. Nos quedamos de ver en un sitio público en el pueblo en el que vive, Goindwal, distrito de Tarn Tarn. Cuando llegó por nosotros, lo acompañaban dos sujetos armados. Nos condujo a su casa y hasta después de una hora de platicar con él, le pidió a las personas armadas que podían retirarse, que no había peligro. Fue entonces que conocimos su experiencia dentro del Templo durante el ataque del ejército.

Jasminder Singh describió cómo le tomaron por sorpresa los primeros disparos el 1° de junio de 1984. Probablemente Bhindranwale y sus militantes esperaban el asalto pero, para la gente común, pensar en que algo así pasaría en un lugar tan sagrado no cabía en su entendimiento. Para Jasminder Singh:

El ejército se utiliza para atacar o defenderse de una fuerza extranjera que esté amenazando al país, pero ¿usarlo con nosotros, con la población? Nosotros también éramos indios, éste es mi

país [...] era el deber del gobierno alertar a todos los fieles que se encontraban ahí, pero no dieron ninguna advertencia.<sup>158</sup>

El principal problema de la gente que se quedó atrapada dentro del complejo fue la falta de agua para beber. Una de las primeras acciones del ejército, que Jasminder Singh menciona, es una serie de disparos al tanque de agua que se levanta en uno de los costados del Templo y que abastece de agua potable. Sin agua durante seis o siete días a una temperatura promedio de entre 40 a 45° C,

todos teníamos tanta sed, y a pesar de que estaba el lago sagrado ahí, a uno pasos, [por] los disparos, [y] las bombas que sonaban por todas partes, nadie se atrevía a salir para tomar un poco de agua sagrada. Pero además, ya el agua estaba mezclada con la sangre de la gente [...] desesperado en el instante en el que habían cesado momentáneamente los disparos, corrí al lago con un recipiente y bebí rápidamente toda el agua que pude. Yo creo que eran más de dos litros; luego traté de juntar un poco para las otras personas.<sup>159</sup>

Este *karseva* asegura que el Templo Dorado, el edificio principal que se encuentra bañado en oro, recibió varios impactos de bala y algunas personas que se encontraban ahí murieron, a pesar de que los soldados sabían, según su relato, que ahí no había militantes. Los militantes y los grupos que apoyaban la *morcha* (manifestación), se encontraban principalmente en los hostales y en el Akal Takth. A pesar de la batalla que se libraba fuera, en la tarde del día 5 de junio, Jasminder Singh describe que dentro del edificio principal del complejo, donde “se encontraban entre 22 o 23 personas, y de esas 4 o 5 mujeres”, los músicos, ahí atrapados, iniciaron el *kirtan* o canto devocional, que fue interrumpido por el ruido de los tanques que estaban entrando al complejo.

Una vez que el ejército controló la situación, pidieron que las personas dentro del complejo comenzaran a salir. Jasminder Singh describe cómo los soldados, al momento en que la gente salía de sus escondites, seleccionaba a los hombres, los formaba en filas y, con el turbante que “les arrancaban de la cabeza”,<sup>160</sup> les amarraban las manos por la espalda. Despojarle de su turbante es una gran humillación para un sikh. “Yo, para evitar que me pegaran y que me arrancaran el turbante, me lo quité yo mismo y amarré mis manos”. Según este relato, Jasminder Singh y otras personas que ya habían sido sometidas pasaron toda la noche del 6 de junio a la

---

<sup>158</sup> Entrevista con Jasminder Singh, Goindwal, Panjab, 15 de junio de 2008.

<sup>159</sup> *Idem.*

<sup>160</sup> *Idem.*

intemperie. “Los soldados metieron a la gente en un cuarto muy pequeño, no se les dio agua, ni comida.”<sup>161</sup> Al día siguiente los volvieron a formar y los sacaron del complejo. Algunos de los soldados los insultaban y les decían que ahí morirían por Khalistán, “pero había unos soldados sikhs que nos decían que estaban cumpliendo con las órdenes que habían recibido y debían cumplir con ellas. Ése era su deber; incluso así lo marca el sikhismo. Lo primero que debe ser un sikh es ser leal y cumplir con su deber.” Mientras salía del complejo, Jasminder Singh vio muchos cuerpos en los pasillos alrededor del Templo y muchas otras personas heridas.

Una vez que lo apresaron pasó cinco años en distintas cárceles junto con otros 365 detenidos en las mismas condiciones, sin un juicio, sin pruebas de su participación en el movimiento de Bhindranwale y sin el derecho a tener una defensa justa, ya que en 1980 se aprobó una ley de Seguridad Nacional en la cual se le permitía a la policía detener a una persona por simplemente considerarla sospechosa de ser militante. En 1984 se le hizo una enmienda a esta ley, por medio de la cual se amplió el tiempo de detención por dos años, además de los ajustes que se podían hacer con el tiempo de encarcelamiento según otra ley, la de Actividades Terroristas.

Para Jasminder Singh, sesenta de estas personas estaban involucradas en el movimiento, pero el resto era inocente. Durante esos años los movieron constantemente de la cárcel en Amritsar a Ludhiana, luego a la de Mehta y, finalmente, terminó en una cárcel en Jodhpur, Rajasthan. Explica que estos cambios debido a que la policía temía que los diferentes grupos rebeldes en libertad trataran de sacarlos de la cárcel. Por eso sin previo aviso los movían de una cárcel a otra. Al parecer él, junto con otras personas inocentes, demandó al gobierno por estos abusos y ganaron las demandas. Con esto su expediente quedó limpio y han estado buscando que les den compensaciones monetarias. Para Jasminder Singh ha sido un largo camino de luchas con el gobierno para recobrar su vida, y las compensaciones que les den no le regresarán los años perdidos en la cárcel pero, al menos, aunque la justicia en el país es lenta, ésta llegó de alguna forma para él. No cree en los políticos de ningún partido político. No se siente orgulloso del gobierno de la India ni de ser indio.

Él es una de las personas que considera aún que Bhindranwale no murió, y que por el contrario logró escapar y se encuentra en perfectas condiciones para regresar con mayor fuerza

---

<sup>161</sup> *Idem.*

para reorganizar el movimiento. Según su percepción, el gobierno aseguró que estaba muerto para desmotivar a los sikhs y acabar con el movimiento.

- **La familia de Manpreet Singh**

En Amritsar el conflicto entre Indira Gandhi y los líderes sikhs se vivió de distintas maneras. Para mí fue importante conocer la experiencia de familias que no tuvieran ningún vínculo ni con el movimiento ni que hubieran estado dentro del Templo durante el ataque. Es interesante observar las distintas percepciones sobre estos hechos dentro de una familia común panjabi. En este sentido, la familia que apoyó mi investigación en Amritsar y con la cual me hospedé en múltiples ocasiones enriqueció en gran medida uno de mis argumentos: no existe una sola percepción sobre estos acontecimientos y es la experiencia de cada individuo la que determina su visión y memoria.

La familia de Manpreet Singh es una familia de clase media. El padre y la madre comparten el sostén del hogar; ambos trabajan en educación superior. Sus dos hijos estudiaron una carrera y los educaron bajo las tradiciones sikhs sin ser ortodoxos. Por el contrario existe cierta libertad en cuanto a las decisiones que toman sus dos hijos. El hermano menor de Manpreet es un *mona sikh*, es decir hasta hace pocos años decidió cortarse el cabello y no utilizar turbante, sin que esto signifique un alejamiento de su fe. Por el contrario, es parte de muchos jóvenes que consideran que los símbolos externos no hacen a un sikh y que muchas tradiciones antiguas deberían ceder a las nuevas formas de ser sikh. Manpreet, por su parte, conserva su cabello sin cortar y una barba ya crecida.

Jasbir Kaur, la mamá de Manpreet, siempre se mostró muy clara en sus convicciones durante nuestras conversaciones y muchas veces su visión de los hechos es compartida por su familia. En 1984 estaba ya casada, y Manpreet era muy pequeño. Para ella todo lo que sucedió no tiene nada que ver con su religión. “A mí me interesa el sikhismo pero no el juego político que mucha gente teje detrás.”<sup>162</sup> Su padre era un hombre muy religioso y ella conserva todas las enseñanzas, costumbres y valores que le aprendió. Disfrutaba mucho, por ejemplo, de hacer trabajo voluntario (*karseva*) en las gurdwaras y participar en el canto devocional, pero no es una sikh khalsa.

---

<sup>162</sup> Entrevista con Jasbir Kaur, Amritsar, 28 de Mayo 2008.

Recuerda claramente el estado de sitio que se vivió en Amritsar en el mes de junio de 1984. “La ciudad perdió su bullicio, su vida. Era increíble que la estación de camiones estuviera desierta, siendo que el ruido y el movimiento nunca paran ahí”.<sup>163</sup> Me confesó que todavía no le gusta ir al centro porque le trae muy malos recuerdos.

Ella vio varias veces a Bhindranwale en sus visitas al Templo Dorado, lo describe como alto y muy flaco. No sabe si era un buen hombre porque tenía muchas armas y estaba en contra del gobierno “y eso no era bueno”.<sup>164</sup> En su opinión Indira Gandhi, hizo lo que tenía que hacer para controlar a un grupo de personas que se habían salido de todo control. No tenía otra alternativa para acabar por completo con un movimiento que ya había cometido muchas atrocidades y tenían muchas armas en Harmandir Sahib. Además, para ella si Indira Gandhi no hubiera tomado una decisión drástica, su gobierno se hubiera visto débil y a Pakistán le hubiera sido sencillo planear una invasión en los territorios que se disputan. Lo único malo, para ella, es que dentro del Templo murieron muchos inocentes. Considera que seguramente había otras estrategias para sacarlos del Templo, como cortar los suministros de agua y comida.

Esta señora expresó una gran decepción hacia la política y sus actores. El partido político Akali Dal y el SGPC, por ejemplo, para ella son instituciones que sirven para administrar y organizar a las gurdwaras, pero no para gobernar. En su visión “la gran mayoría de la gente que se vincula en política defiende sus propios intereses y olvida los intereses de los demás.”<sup>165</sup>

Ella fue una de las muchas personas que acudieron al Templo Dorado apenas el ejército lo reabrió después de la Operación, entre el 12 o 13 de junio. Jasbir Kaur me habló del olor que percibió apenas entró al Templo. Aunque los soldados ya se habían encargado de los cuerpos y de limpiar la sangre, permaneció por varios días un olor penetrante a sangre y muerte. Esto le ocasionó una profunda tristeza y sus visitas al santuario nunca fueron iguales. Me contó que la gente se rehusaba a ir en esos días porque todos los servicios los estaban realizando soldados y oficiales sikhs, pero los devotos se negaban a recibir *prasad* (ofrenda que recibe el devoto, al salir de la gurdwara, generalmente es un dulce) de un soldado.

Para ella culturalmente no hay diferencias entre hindúes y sikhs, quizá tienen religiones distintas pero comparten el resto de las cosas, sin embargo, después de la Operación Bluestar y del asesinato de Indira Gandhi, inclusive vecinos hindúes y sikhs dejaron de dirigirse la palabra.

---

<sup>163</sup> *Idem.*

<sup>164</sup> *Idem.*

<sup>165</sup> *Idem.*

Estos eventos en su percepción “sí crearon un distanciamiento entre las comunidades dentro de Panjab.”<sup>166</sup> Además siente que la gente se quedó con mucho miedo después de la Operación que duró hasta 1992, cuando terminó según ella la persecución de militantes. A pesar de estos eventos, ella separa claramente las acciones del gobierno de su pertenencia a India y se siente orgullosa de haber nacido en este país.

Su marido Vir Singh, por el contrario, es más precavido en sus apreciaciones. También se encuentra desencantado con los partidos políticos y su utilización de la religión, considera que la estrategia del gobierno para acabar con Bhindranwale no fue la correcta. Por el contrario, para él se realizaron muchas actividades en contra del Panjab con alguna intención que no conoce, pero “este es el juego político.”<sup>167</sup>

Manpreet Singh<sup>168</sup> es sin duda un hombre devoto de su fe, sin ser ortodoxo y sin seguir la identidad khalsa, pero que vive su religiosidad de manera personal. Le llamó la atención ayudarme a conseguir mis entrevistas y adentrarse en el tema porque no sabía mucho. Si bien había leído textos generales sobre el conflicto, en cada entrevista a la que me acompañó aprendió junto conmigo algo sobre su comunidad y la memoria de estos hechos. Él condena totalmente las acciones de Indira Gandhi y considera a Bhindranwale un hombre de fe, que defendió al sikhismo y debe ser considerado un mártir. Él a diferencia de su mamá, afirma que hay una marginación en muchos aspectos en India hacia los sikhs, pero se percibe a pesar de esto como indio y le gusta vivir en este país.

Durante las entrevistas adquirió una gran conciencia de la diversidad de opiniones y percepciones, que lo llevaron sin embargo, a tener una opinión más dura sobre el Estado y sus políticas. Fue la primera vez que escuchaba a víctimas de eventos de tanta violencia, y le fue más difícil que a mí asimilarlos, porque se trataba de sikhs como él. Sin duda lo sensibilizaron estas experiencias y cada vez que salíamos de una entrevista noté la natural tendencia hacia aceptar las narrativas dominantes como ciertas sin cuestionarlas. Cuando encontrábamos líneas distintas y contradictorias, fue fascinante ver cómo cambiaba su punto de vista a uno más moderado, en el cual aceptaba que también Bhindranwale había cometido errores.

Manpreet Singh reafirmó su creencia sobre que los líderes políticos comparten como valor la corrupción y la utilización de la religión para sus propios intereses, tanto los que tienen

---

<sup>166</sup> *Idem.*

<sup>167</sup> Entrevista con Vir Singh, Amritsar, 30 de mayo, 2008.

<sup>168</sup> Diversas entrevistas con Manpreet Singh, Amritsar-Delhi, 2008.

puestos estatales como aquellos que rigen las instituciones sikhs. Le decepciona la política, aunque le gusta informarse, participar y votar en las elecciones. Él no ha sentido ningún tipo de temor o marginación en India, pero considera que sí existe, mucho más cuando ya ha conocido a sus víctimas.



Imagen 16.- Manpreet y su familia. Fotografía de la autora.

## CAPÍTULO III

## FRAGMENTOS DE VIOLENCIA Y DOLOR: TRES DÍAS DE DISTURBIOS EN DELHI

Después de veintiocho años son escasos los acercamientos académicos y literarios, así como artísticos sobre los disturbios (*riots*)<sup>1</sup> en Delhi ocurridos en 1984. La labor periodística, por otro lado, es mucho más extensa. Aun así, el conjunto de trabajos son menores a los que existen sobre la crisis en el Panjab, y en particular, sobre la *Operación Bluestar*. Para un evento de esa magnitud en la vida política, cultural y social de India, los esfuerzos académicos son escasos. La conmemoración de veinte años de los disturbios en 2004, tampoco logró ser noticia, y pasó casi inadvertida. Algunas historias de las víctimas recibieron un poco de atención en los periódicos y medios de comunicación, pero casi no hubo aportaciones nuevas.<sup>2</sup>

El presente capítulo no intenta ser un recuento más del *evento crítico* que vivieron miles de familias sikh en aquel noviembre negro (*kala november*) de 1984; por el contrario, busca exponer el tejido estrecho entre la comunidad y el Estado durante y después de los disturbios para subrayar las significativas repercusiones de este evento en esta relación. También tiene el intento de articular las narrativas de experiencia y percepciones de personas que se vieron atrapadas en este momento histórico, lo cual volcó lo que entendían sobre sí mismos y su entorno. Las entrevistas que realicé en Delhi y el estado de Panjab, ofrecen una variedad de visiones acerca del evento. La experiencia directa o cercana parece ser un determinante importante en la influencia que el suceso tiene en una persona. Si bien existe un espacio de memoria en común dentro de la comunidad, también hay divergencias, negociaciones y enfrentamientos que moldean constantemente las identidades, percepciones y acciones de las personas de la misma comunidad. Esto nos da ofrece un acercamiento de la relación entre comunidades y el Estado-nación.

---

<sup>1</sup> La traducción que se utilizará de forma general para *riots* será la de disturbio. Para referirnos a *rioters* se utilizara perpetradores, alborotadores o provocadores. Otros términos que se utilizan son: *carnage* (carnicería o matanza), *genocide* (genocidio), *pogrom* (pogromo), *massacre* (masacre), *communal violence* (violencia comunal), entre otros.

<sup>2</sup> Las publicaciones sobre el tema se dividen en cuatro categorías principalmente: aquellas escritas por organizaciones ciudadanas vinculadas a la defensa de derechos humanos dentro y fuera de India, las publicaciones académicas, publicaciones oficiales y documentos legales, así como la literatura en general en la que se incluye poesía. Por otro lado, existen películas, documentales y páginas en internet cuya intención principal no sólo es dar cuenta de los hechos, sino preservar su memoria. En el caso de las páginas de internet, muchas de ellas reflejan las ideas y percepciones de los sikhs en la diáspora y se han convertido en un medio de vinculación con esa comunidad dentro y fuera de India.

## DESTINOS

La primera vez que atravesé la ciudad de Delhi para visitar la zona de Tilak Nagar, me invadió una ansiedad especial. No sabía si ese día podría tener alguna entrevista con una de las viudas sikhs de los disturbios de 1984, pero el sólo hecho de pensar que dentro de poco tendría que hacerlo, provocó que me estremeciera. Había leído algunos relatos desde México sobre cómo se había desatado una ola de violencia en contra de la comunidad sikh en Delhi y sus alrededores, después de que dos guardias sikh asesinaran a la Primer Ministro Indira Gandhi. Cómo una multitud había llegado a diversas colonias, había quemado las casas, golpeado, insultado y quemado vivos a los padres, hermanos, maridos e hijos de esas viudas. Muchas de las viudas fueron testigos de cómo una *turba* destruía su casa, su familia y su vida completa en cuestión de horas.

Me estremecí durante el trayecto a Tilak Nagar porque no sabía si estaría preparada para escucharlas. Sin duda existe un abismo entre leer un relato a gran distancia y escuchar directamente el horror de su experiencia por parte de la víctima. Considero que el trabajo etnográfico da la oportunidad para superar las distancias, comprender al *otro* y su *experiencia*. La cercanía con el *sujeto* de estudio nos abre caminos para entender sus ideas, y percepciones.

En diversos momentos durante mi trabajo de campo, me asaltaron una serie de cuestionamientos éticos: ¿Con qué derecho podía yo preguntarles a estas víctimas sobre los momentos tan violentos que vivieron? Me parecía que el trabajar una tesis sobre su sufrimiento era una forma de *objetivizar* este dolor. ¿Cómo podría pedirles que recorrieran esos momentos después de tanto tiempo? El consuelo a mi culpabilidad vino de las personas que entrevisté, primero en el Panjab y luego en Delhi.

Al final de una larga entrevista con un grupo de viudas en la colonia Tilak Nagar en Nueva Delhi, les agradecí la voluntad de compartir conmigo los momentos tan dolorosos de su vida. Era mi manera de disculparme por hacerlas transitar nuevamente lo que habían vivido. Davinder Kaur tomó mi mano y con lágrimas en los ojos me dijo que ellas eran las que estaban agradecidas porque había venido de lejos a escucharlas. Me di cuenta de la importancia de la cercanía, y el acto de escucharlas con empatía.

El título del trabajo de Veena Das “Nuestro trabajo es el de llorar y su trabajo es el de escuchar”,<sup>3</sup> tomado directamente de las palabras de los sobrevivientes de los disturbios del ’84, resalta la urgencia de las viudas por ser escuchadas. Aunque se han realizado algunos libros y proyectos documentales que buscan que los hechos no queden en el olvido, la voz de estas mujeres no ha tenido la resonancia que ellas esperarían. Siguen rumiando y buscan un poco de alivio en su lucha personal para que los culpables sean castigados, y que lo que vivieron, no vuelva a repetirse con ninguna otra comunidad en India.

Los trabajos que exponen las voces de las viudas y las de otros sikhs que no fueron afectados directamente, así como los discursos dominantes, conforman una serie de narrativas de múltiples texturas sobre los disturbios de 1984. Si bien no representan la totalidad del evento, nos permiten observar su diversidad y el retrato rico de los elementos en juego. Este capítulo propone explorar las implicaciones de un momento violento sobre la vida cotidiana de las personas en la capital de India. Aquí, es importante indicar el nivel social de las víctimas y la distribución espacial de los disturbios: las áreas más afectadas, fueron colonias de reasentamientos de personas durante el periodo conocido como *Estado de Emergencia* o *Régimen de Excepción* (1975-1977), barrios bajos y pueblos alrededor de Delhi. Aunque colonias de clase media y alta se vieron afectadas: casas, *gurudwaras* y comercios, así como vehículos, autobuses y motonetas de sikhs fueron asaltados y quemados; fueron relativamente pocas personas en estas zonas las que fueron golpeadas y asesinadas.

El discurso sobre “desarrollo” que estuvo detrás del desplazamiento masivo de alrededor de 700 mil personas en espacios marginales más allá de las fronteras de la ciudad durante el *Estado de Emergencia*, no garantizó ni su seguridad, ni el derecho de los desplazados.<sup>4</sup> Además, se generaron dinámicas especiales en la política y en la relación entre las personas de forma local, creando un caldo de cultivo para la participación de muchos vecinos durante los disturbios de 1984.

En este capítulo nos acercaremos a la interacción de la sociedad —en especial de las víctimas— con la estructura burocrática y las categorizaciones que la burocracia hace de las ‘víctimas’ para ver como se construye discursivamente *el evento* en la vida cotidiana de las personas, así como las formas en que la sociedad asume el lenguaje y las herramientas

<sup>3</sup> Das, Veena (ed.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Oxford, 1994 (1990), p. 346.

<sup>4</sup> Tarlo, Emma, *Unsettling Memories, op.cit*, p. 4.

burocráticas. Me enfocaré en lo que Emma Tarlo llama *papeles de verdad*<sup>5</sup> —artefactos materiales (papeles oficiales) que produce el gobierno creando una relación particular entre éste como productor y los individuos como consumidores—. Estos documentos, ricos en simbolismos, supuestamente contienen “verdades” legitimadas por las instituciones que los producen.

Para Tarlo, el interés antropológico sobre estos artefactos se encuentra no sólo en su contenido, sino en las circunstancias alrededor de su producción, circulación, consumo e interpretación.<sup>6</sup> Además, estos documentos del Estado entran la vida cotidiana de la sociedad y, por su carácter oficial, aparecen como irrefutables representaciones de lo que sucede y se registra. No solo obligan a las personas hacer una serie de negociaciones con el Estado, sino también terminan por modificar, moldear o definir un estatus particular o una identidad. Las personas que vivieron los disturbios de 1984, han interactuado con el Estado a través de varios de estos *papeles de verdad*, desde los Primeros Reportes de Investigación (FIR) que tuvieron que levantar en las estaciones de policía, los carnets para obtener compensaciones, así como las declaraciones juradas (*affidavits*) sobre el *evento crítico*.

Además de rastrear la relación entre el ciudadano, la comunidad y el Estado, las narrativas y subnarrativas nos muestran las formas de olvido y memoria, ¿qué se recuerda por quién y por qué? y ¿qué es lo que se busca olvidar? Es interesante observar en el caso de los disturbios de 1984, que existen *sitios* que enfatizan narrativas dominantes y al mismo tiempo se caracterizan por su silencio sobre las víctimas sikh.

## EL EVENTO

La forma en que ciertos eventos son recordados crea una memoria que finalmente puede convertirse en parte de la historia de un grupo, una comunidad o una sociedad. Como afirma Veena Das, hay ciertos eventos que por su fuerza traen consigo nuevas formas de acción y motivan a nuevas formaciones sociales y políticas.<sup>7</sup> Existen varios ángulos desde los cuales un mismo evento es vivido, observado y entendido. Estos ángulos crean interpretaciones distintas e influyen la construcción de fronteras entre una o más comunidades, definiendo y delimitando espacios, así como creando prejuicios, miedos o expectativas. Las memorias sobre violencia

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Das, Veena, *Critical Events. op. cit.*, p. 6

tienden a provocar encuentros y desencuentros entre las personas, además de que cada evento produce una serie de conceptos y dinámicas particulares.

El año de 1984, no solo marcó la vida de los sikhs, sino también del resto de India. Lo que sucedió en Delhi no es un evento aislado o autónomo, sino una consecuencia y parte de los eventos descritos en los capítulos anteriores. Sin embargo, tiene dinámicas propias como un hecho sin precedentes en la vida independiente de India: por primera vez una Primer Ministro era asesinada.

“Si muero hoy, cada gota de mi sangre vigorizará al país”,<sup>8</sup> fueron las palabras de la Primer Ministro Indira Priyadarshini Gandhi (1917-1984), un día antes de ser asesinada. Las amenazas de muerte se hicieron presentes días después de la incursión del ejército al Templo Dorado en junio de 1984. En las manifestaciones en contra de la Operación Bluestar, organizadas por sikhs en el Panjab y en la diáspora, aparecieron slogans como “Gandhi: tu lo empezaste, nosotros lo terminaremos”<sup>9</sup> o “sangre por sangre”.<sup>10</sup> En un noticiero norteamericano se dijo que “sus enemigos se contaban como cientos de millones”,<sup>11</sup> ya que el periodo de *Emergencia* que estableció Indira Gandhi, así como su política de control y centralización, dejó a muchos indios con largas listas de agravios.

Un posible atentado de los sikhs u otros grupos estuvo advertido mucho tiempo antes, y el servicio secreto debía estar alertado. El inspector Yoginder Sharma, encargado de la seguridad de los *VIP* (por sus siglas en inglés *Very Important Person*), había sugerido a sus superiores en junio de 1984, retirar a las doce personas responsables para la seguridad de la Primer Ministro. Satwant Singh, uno de los guardias que le disparó a Indira Gandhi, estaba en esa lista. Los doce guardias fueron retirados por un tiempo, sin embargo, la señora Gandhi pidió su reincorporación, primero porque ya estaba familiarizada con ellos y no quería personal nuevo,<sup>12</sup> y segundo porque ella consideraba que sus acciones no estaban dirigidas a la comunidad, sino a un grupo de

<sup>8</sup> “If I die today, every drop of my blood will invigorate the country”, Indira Gandhi, discurso ofrecido en Orissa, 30 de Octubre 1984, en *India Today*, 30 de noviembre 1984, p. 16.

<sup>9</sup> *Sikh Underground*, Video: “Gandhi: you started it, we will finish it”, <http://www.youtube.com/watch?v=H6JLQT-C7ck&feature=related>. Este video es parte de una serie de expresiones provenientes de la diáspora que incluyen música e imágenes diversas, que mezclan a los gurus, a Bhindranwale y dibujos sobre el asesinato de Indira Gandhi. Aparecen manifestaciones y carteles con estos slogans.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> ABC World News Tonight con Peter Jennings, 31 de octubre 1984, en <http://www.youtube.com/watch?v=psSLE2WMOSA>, consultado en junio de 2009.

<sup>12</sup> Santhanam, Raju y Ghulam Nabi Khayal, “Unravelling the Threads”, *India Today*, 15 de diciembre de 1984, p. 37.

*terroristas que amenazaban la unidad india*, y para ella los sikh debían entenderlo de esa manera. “Deséenme suerte mientras me dicen adiós con vítores, sin una lágrima en sus ojos. Denme una sonrisa que mantendré en mi corazón todo el tiempo mientras me voy”.<sup>13</sup> Según sus propias palabras, estaba convencida de que le quedaba poco tiempo y que su muerte no sería por causas naturales.

Las amenazas de muerte se concretaron en el 31 de octubre de 1984. A las 9:15 de la mañana. Indira Gandhi salió de su casa en la avenida Safdarjung en Delhi para reunirse con el actor inglés Peter Ustinov, en sus oficinas a unos cuantos pasos de su residencia. Tendría una entrevista que aparecería en un documental de la Televisión Irlandesa. Al atravesar el patio se encontró con dos de sus guardias, ambos sikhs, a quienes saludó. El superintendente Beant Singh le respondió con tres disparos, mientras el guardia Satwant Singh le dio entre veintiún y veintitrés tiros. Satwant Singh relata lo sucedido de la siguiente manera:

El 17 de octubre [1984] estábamos en el baño, frente al vestidor, Beant se ataba su turbante. Se volteó hacia mí y me dijo que los sikhs estaban muy molestos por lo que había sucedido en Punjab. Dijo que la Sra. Gandhi era la responsable del desastre y debería morir. Estuve de acuerdo con él y le dije que lo acompañaría a Harimandir Sahib [Templo Dorado en Amritsar] el 20 de octubre. Como ese día no aparecí, Beant ya no confiaba en mí, sintió que lo abandonaría en el último minuto. El plan era matarla a penas cruzara la puerta que conecta el #1 de la Avenida Safdarjung y el #1 de la Avenida Akbar. Beant me dijo que era el mejor lugar para matarla. Ella no usa chaleco antibalas. El 30 de octubre, me dijeron que cambiara mi puesto. Mataríamos a la ‘Madam’ al día siguiente. Le dije al guardia Kishan que me gustaría cambiar mi puesto con él porque tenía malestar estomacal y quería estar cerca del baño. Kishan accedió fácilmente. En la mañana, mientras me ponía en mi lugar, Beant estaba a mi derecha. La Sra. Gandhi caminaba delante de sus asesores, estaban a sus lados pero a cierta distancia. Vi también dos camarógrafos de televisión siguiéndola. Beant me susurró ‘Ahí viene, se cuidadoso a quién disparas, sólo debe ser a ella.’ Mientras ella se aproximaba, Beant desabrochó la funda de su pistola y tomó su .35 especial. Me volteó a ver y me dijo que sí perdía mis agallas abriría fuego contra mí. Mientras ella se acercaba a nosotros, Beant sacó su arma y dio tres disparos. Yo posicioné mi pistola Sten y empecé a disparar desde la cadera. Yo creo que tiré como 25 balazos. Mientras lo hacía, me di cuenta que la Sra. Gandhi se inclinaba hacia su izquierda, podía verla muy bien. Cuando

---

<sup>13</sup> “Wish me luck as you wave me goodbye with a cheer, I can keep all the while, in my heart while I’m away”, en Sethi, Sunil, “Passing of an Era”, *India Today*, 30 de noviembre, 1984, p. 16.

terminaron los disparos, la gente corrió a su alrededor para cubrirla. Minutos después nos agarraron.<sup>14</sup>

En un reportaje de Mark Tully para la BBC, se aseguró que después de dispararle, Beant Singh alzó las manos en un acto de rendición y dijo: “*mein jo si o mein kar laya; hun jo tussi karnahai, o karo*” (“he hecho lo que tenía que hacer. Ahora ustedes hagan lo que tengan que hacer”).<sup>15</sup> Después se entregó sin poner resistencia y al parecer la Policía Fronteriza Indo-Tibetana le disparó, causándole la muerte. Satwant Singh fue severamente herido por los comandos y afirmó antes de su muerte: “Hindu-Sikh *bhai-bhai*... Indira Gandhi *ki policy ne hame marva diya*” (“Los hindúes y los sikh son hermanos... las políticas de Indira Gandhi nos han llevado a nuestra muerte”).<sup>16</sup>

Indira Gandhi falleció entre la una y las dos de la tarde. Según relatos de medios impresos, una multitud ya estaba congregada a las afueras del hospital, autoridades, funcionarios y su familia empezaban a llegar al hospital. Se describe un ambiente de caos, confusión y un sinnúmero de especulaciones sobre el asesinato.<sup>17</sup> Alrededor de las seis de la tarde la televisión y la radio estatal anunciaban que la Sra. Gandhi estaba muerta.

Los encabezados de los periódicos, revistas y noticieros televisivos marcaron su muerte como “El paso de una Era”,<sup>18</sup> “La Primer Ministro ya no está”,<sup>19</sup> “La Era de Indira ha terminado”,<sup>20</sup> y otros como “La Señora Gandhi, mujer de acción, instinto político pero poca visión”.<sup>21</sup> Su imagen dejó marcas indelebles en la conciencia colectiva. Para unos era o se convertía en una madre, la madre de la nación. Imaginar India sin ella era casi imposible. En un caso extremo, mujeres mostrando su solidaridad con la Señora Gandhi en una manifestación afuera del All India Institute of Medical Sciences (AIMS), donde murió ella, declararon: “Indira es India” y “¿si mataron a la Madre Indira, porqué no matarnos también a nosotros?”<sup>22</sup> Por otro lado, para muchos Indira representaba una metáfora de la muerte, de imposición y de un régimen

<sup>14</sup> Santhanam, Raju, “Beant never trusted me”, *India Today*, 15 de diciembre de 1984, p. 43.

<sup>15</sup> Citado por Grewal, Jyoti, *Betrayed by the state. op. cit.*, p. 36.

<sup>16</sup> Citado por *Idem*.

<sup>17</sup> Sethi, Sunil, “Passing of an Era”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> CNN interactive, “The Milenium Women”, <http://www.youtube.com/watch?v=7-hNypYMvyyw>, consultado en junio de 2009.

<sup>20</sup> ABC World News Tonight con Peter Jennings, *video citado*.

<sup>21</sup> “Mrs Gandhi, a woman of action, political instinct, but little vision”, *The Guardian*, 1º de noviembre, 1984.

<sup>22</sup> CNN interactive, “If they killed Mother Indira, why not kill us too”, <http://www.youtube.com/watch?v=7-hNypYMvyyw>, consultado en junio de 2009.

largo como parte de una dinastía.<sup>23</sup> Impuso un estilo de gobierno que tuvo momentos de gloria y momentos de derrota. El Régimen de Excepción y la Operación Bluestar aún son difíciles de olvidar para muchos.

Todo se movió con mucha velocidad en los tres días siguientes. Por un lado se articulaba el duelo oficial en la capital india con largas filas de gente, altos funcionarios estatales y jefes de gobiernos extranjeros dando el último adiós a Indira Gandhi, quien yacía en la casa de su padre en la calle de Teen Murti; y por otro, se llevó a cabo una persecución severa de los sikhs en diversas colonias y calles. “Pareció como si las autoridades se hubieran desvanecido junto con la Primer Ministro, la administración se colapsó por completo dando libertad a las turbas para tomar las calles y asesinar sikhs”.<sup>24</sup>

Por primera vez, en las calles de Delhi, turbas armadas con palos, antorchas y diesel (combustible), atacaban a un blanco específico. Para Manoj Mitta y H.S. Phoolka, el primer ataque lo sufrió el presidente de India, Giani Zail Singh y marcó el inicio a una ola de violencia que terminó destruyendo la vida de 3,000 sikhs. El auto del Presidente fue atacado en la tarde de 31 de octubre cerca del hospital donde estaba Indira Gandhi. Aunque la multitud sólo rompió los vidrios del auto, fue significativo el ataque. Más tarde, gritando slogans anti sikh, otra turba alcanzó a tirar piedras al coche del presidente. Al día siguiente los periódicos anunciaron: “El coche de Zail, atacado con piedras, pánico en Delhi”<sup>25</sup>

Aunque el ataque no sólo se presentó en Delhi, y ocurrió en estados como Bihar, Uttar Pradesh, Madhya Pradesh y Haryana, la demostración en la capital del país, fue la más violenta.<sup>26</sup> El patrón de la violencia durante la tarde del 31 de octubre inició en el perímetro del hospital AIIMS como algo espontáneo. Con piedras y palos al azar se agredían a sikhs en la calle o en el transporte público. Luego se empezaron a quemar y a saquear coches y negocios cuyos propietarios fueran sikhs. Estas demostraciones podrían haber representado a una comunidad hindú lastimada por la muerte de su dirigente. Sin embargo, con la llegada de la noche, pero principalmente desde la mañana del 1º de noviembre, los asaltos, en diversas zonas de la ciudad, empezaron a ser cada vez más violenta. Los ataques del 1, 2 y 3 de noviembre mostraron

<sup>23</sup> Indira Gandhi gobernó por 15 años (de 1966-1977 y de 1980-1984) a la democracia más poblada del mundo.

<sup>24</sup> Sethi, Sunil, “Passing of an Era”, *op. cit.*, p. 25

<sup>25</sup> Phoolka, H.S. y Manoj Mitta, *When a tree Shook Delhi. The 1984 Carnage and its Aftermath*, Nueva Delhi, 2007, Lotus Collection, p. 10.

<sup>26</sup> Gupta, Shekhar, Coomi Kapoor, Raju Sathananam y Sunil Sethi, “The Violent Aftermath”, *India Today*, 30 de noviembre de 1984, p. 38.

organización, planeación y la intención clara de asesinar sólo a los hombres sikh de una forma muy particular: no demostraban una violencia espontánea.

Estos días fueron guiados por una dinámica especial. Las entrevistas que realicé describen aspectos similares del ataque, lo que lleva a afirmar que existe un patrón común. La turba entraba a las colonias con la certeza de en dónde vivía una familia sikh. Se dice que contaban con listas de votantes o de beneficiarios de alimentos (carnets de ración de comida), e iniciaban un incendio en sus casas para obligarlos a salir. Una vez que la familia estuviera fuera, se separaban a los niños, hombres y ancianos, los cuales eran insultados, despojados de su turbante –humillación extrema para un *sardar*<sup>27</sup>-, golpeados con palos (*lathis*) y piedras, se les enredaba el cabello en el cuello y les colocaban una llanta para inmovilizarlos, finalmente eran bañados en queroseno o petróleo y se les prendía fuego aún con vida. En la mayoría de los casos, su familia presenció o escuchó todo este proceso. Los sucesos tomaron por sorpresa no sólo a la comunidad victimizada, sino también a la comunidad supuestamente perpetradora, la hindú. Las turbas también atacaron *gurudwaras*, agredieron a los fieles que se encontraban dentro, destrozaron el lugar y quemaron el *Guru Granth Sahib* (el libro sagrado para los sikhs). Los comercios y las casas de los sikhs fueron robados, destrozados y quemados.

La ausencia de la policía para contener estas agresiones era evidente en todos estos días. 6 de las 30 mil personas que forman parte del cuerpo policiaco de la capital, estaban de licencia. Otro porcentaje se encontraba desempeñando funciones de protección a altos funcionarios extranjeros y nacionales en los funerales de la Sra. Gandhi. Y finalmente, aquellos que se encontraban en las calles no mostraron la intención de realizar su labor aunque estuvieran presenciado algún incidente en contra de los sikhs.<sup>28</sup> Por el contrario, algunas denuncias de testigos afirman que la policía tomó parte en estos ataques; también se vieron a los líderes locales del Partido del Congreso de Indira dando órdenes y herramientas para cumplir con estos asesinatos.

Madhu Kishwar<sup>29</sup> divide los ataques de Delhi en tres categorías. En la primera se encuentra el saqueo y las matanzas en zonas residenciales de clase media y media alta: Lajpat Nagar, Jangpura, Defence Colony, Friends Colony, Maharani Bagh, Patel Nagar, Safdarjung

<sup>27</sup> Es otra forma de llamar a los sikhs, el término tiene origen persa y significa “líder”.

<sup>28</sup> Gupta, Shenkar et al., “The Violent Aftermath”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>29</sup> Kishwar, Madhu, “Ganster Rule. The Massacre of the Sikhs”, *Manushi. Journal about women and society*, No. 25, 1984, p. 10.

Enclave y Punjabi Bagh. En esas colonias los ataques se dirigieron contra los bienes: casas, *gurudwaras* y comercios y un gran número de vehículos fueron saqueados y quemados; en general fueron pocas las vidas que se perdieron.

La segunda categoría comprende la serie de matanzas a hombres y violaciones a mujeres que se presentaron de forma sistemática, las cuales estuvieron acompañadas de saqueos e incendios en las colonias de reasentamientos, barrios bajos y pueblos en los márgenes de la ciudad. La mayoría de las muertes se presentaron en áreas conocidas como *trans-yamuna*<sup>30</sup> en colonias como Trilokpuri, Kalyanpuri, Mangolpuri, Sultanpuri, Nand Nagrim Palam Village, Shakurpur y Gamri. Hileras de casas y chozas fueron incendiadas, así como templos sikh de la zona. Cientos de hombres, niños y jóvenes fueron golpeados, apuñalados y quemados vivos, mientras que muchas de sus mujeres fueron raptadas y violadas.

Como parte de la tercera, hombres y niños sikhs fueron atacados en las calles, trenes, autobuses, mercados y lugares de trabajo. Muchas de estas personas fueron asesinadas brutalmente, algunos quemados vivos o arrojados a las vías del tren. Esta clase de ataque parece haber sido al azar, cualquier hombre que tuviera las características físicas de un sikh<sup>31</sup> se convertía en el objetivo.

La turba en las descripciones oficiales y en los medios de comunicación, aparece como un grupo de fantasmas sin rostro, sin identidad, ahogados en furia y alcohol, con una interminable sed de venganza. La irracionalidad se apoderó de las calles y a la comunidad sikh la invadió una sensación de desprotección e inseguridad absolutas, pero no de ceguera. Muchas viudas y sus hijos, testigos de la muerte de sus familiares no podrán olvidar los rostros de las personas que los asesinaron. Las declaraciones juradas (*affidavits*) están llenas de nombres, apellidos y descripciones de personas, pero aún a nadie se le ha encarcelado por estos crímenes.

Las repercusiones de los pogromos de 1984 eran de largo alcance y no solo para los sikhs. Marcaron una nueva forma de violencia en contra de las minorías en India, la cual se presentará más tarde en los casos de Mumbai en 1993 y Gujarat en 2002, ambos dirigidos en

---

<sup>30</sup> En hindi *Jammuna par* o atravesando el río Yamuna, esta localización espacial indica que uno se está parando en la parte oeste del río en donde se concentra tanto la vieja Delhi como la Nueva Delhi, como menciona Emma Tarlo, el río dibuja fronteras tanto sociales como geográficas. Ver Tarlo, Emma, *Unsettling Memories, op. cit.*, p. 64.

<sup>31</sup> El turbante es un primer símbolo importante, el cabello y barba largas, la pulsera de metal en la muñeca, y en el caso de que por temor a sufrir una agresión la persona en cuestión se haya cortado el cabello y retirado el turbante, aún así, la utilización del turbante deja una marca de piel más clara y piel expuesta al sol que era difícil de disimular. Con alguno de estos símbolos externos se delataba la identidad.

contra de la comunidad musulmana.<sup>32</sup> En un sentido, la ‘comunidad’ sikh fue la primera, en la india independiente, a ser caracterizada por la mayoría hindú como “peligrosa” y “violenta” que tenía que ser disciplinada. Muy pronto, el objetivo serían los musulmanes.

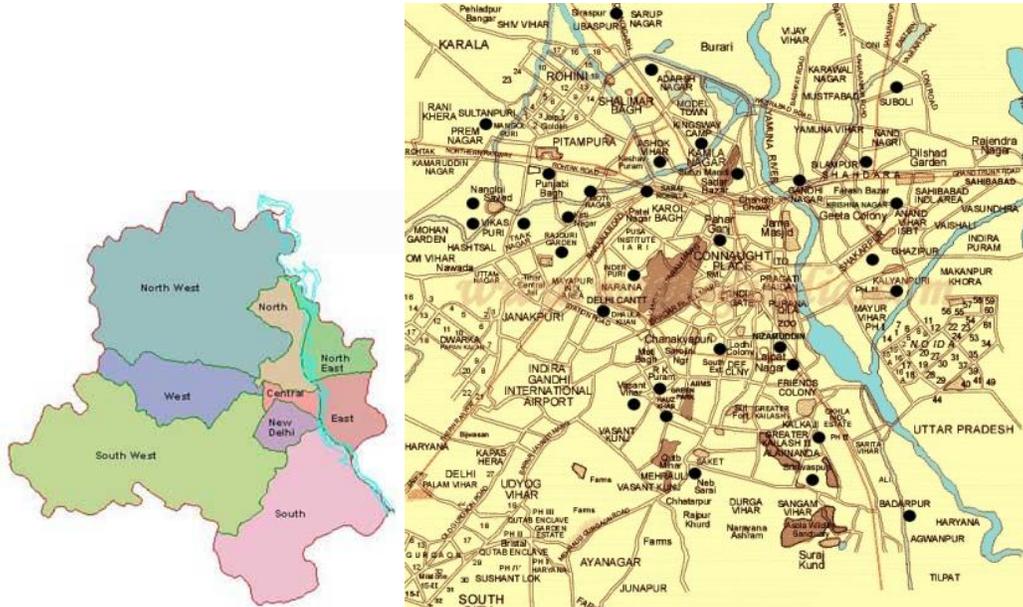


Imagen 17.- Mapa de Delhi y zonas afectadas por los pogromos.<sup>33</sup>

### COMUNIDADES “PELIGROSAS” Y CATEGORIZACIONES DE LA VIOLENCIA

La muerte de Indira Gandhi y los disturbios de 1984 en Delhi crearon un lenguaje particular y una serie de narrativas oficiales o hegemónicas que buscaban ordenar racionalmente lo que la nación había vivido, así como legitimar su propia posición, discurso y acciones. Es posible diseccionar dos narrativas principales, una proveniente del Estado y la otra avanzada por la elite sikh en el Panjab y en Delhi (principalmente de las autoridades del Shiromani Gurdwara Prabhandak Committee, SGPC y del Delhi Sikh Gurdwara Management Committee, DSGMC). Estas narrativas no necesariamente son opuestas; toman elementos la una de la otra y se construyen de forma paralela. Lo que más comparten son imágenes del “yo” distinto del “otro”, de humillación y venganza, y finalmente de masculinidad y femineidad.<sup>34</sup>

La narrativa del Estado explica el asesinato de Indira Gandhi como producto de una “conspiración” orquestada por “extremistas” sikh, que buscaban venganza porque fue ella quien

<sup>32</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State*, op. cit., p. 75.

<sup>33</sup> En este mapa se muestra el estado de Delhi y de lado derecho un acercamiento en donde marqué en negro las colonias que fueron afectadas durante los disturbios. Tomado de la página electrónica Phoolka, H.S., *Carnage 84. Massacre of 4000 sikhs in Delhi*, <http://www.carnage84.com/delhimap/dm.htm>, consultada en noviembre de 2008.

<sup>34</sup> Das, Veena, *Life and Words*, op. cit., p. 110.

ordenó la entrada del ejército al Templo Dorado. Los reportes de la inteligencia india que aparecieron en los medios de comunicación días después de la muerte de la Sra. Gandhi ofrecen el mejor ejemplo de esta narrativa.

Según las fuentes de seguridad india,<sup>35</sup> “se les había lavado el cerebro” tanto de Beant Singh como de Satwant Singh, “al grado de reducirlos a la calidad de zombis que actuaban bajo las ordenes de fuerzas extranjeras”. El llamado *Research and Analysis Wing* (RAW),<sup>36</sup> agencia de inteligencia India puso a un grupo especial de investigación, bajo la supervisión de Anand Ram, quien informó que los elementos extremistas sikh en el extranjero siguieron un plan de dos puntos:

1. Vengar el “sacrilegio” asesinando a la Sra. Gandhi y a su familia, así como a otras personalidades políticas que eran responsables de la acción del ejército en el Templo Dorado.
2. La necesidad de que los sikhs tengan una actitud pasiva en cualquier confrontación futura entre India y Pakistan.<sup>37</sup>

Sobre el segundo punto, los reportes de inteligencia revelaron que SANA (*Sikh Association of North America*, Asociación Sikh en Norteamérica), durante una visita a Pakistán en agosto de 1984, había enfatizado la necesidad de tener más sikhs en el ejército y el servicio civil. Así los sikhs, en posiciones estratégicas, podrían ser pasivos en caso de un nuevo conflicto con Pakistán, y causar estragos al gobierno indio.

A partir de la información que proporciona este reporte, se puede observar que el discurso del Estado conlleva una serie de categorizaciones sobre la comunidad sikh. Como se desarrolló en el capítulo anterior, el ser sikh se equiparó a pertenecer a la militancia comandada por Bhindranwale en Panjab; a su vez, las acciones de Bhrindanwale fueron encasilladas como actos terroristas y su ideología fue descrita como extremista o fundamentalista, que aunque sus acciones cumplían con estas etiquetas, las mismas se transfirieron a toda la comunidad causando *desconfianza y miedo*, a pesar de que los seguidores de Bhindranwale eran un grupo reducido.

<sup>35</sup> Información aparecida en Rao, Joga, “Zombies acted on foreign cue... Indira’s killing, start of heinous conspiracy”, *Blitz Delhi Bureau*, 24 de noviembre de 1984, p. 3.

<sup>36</sup> RAW fue fundada en 1968 para enfocarse principalmente sobre las acciones de Pakistán. Su origen fue motivado por los reportes de que este país proveía de armas a militantes sikhs y musulmanes y que además, éstos eran entrenados en Pakistán. Esta agencia se ha convertido en un instrumento efectivo del poder nacional indio y ha asumiendo roles significativos en la implementación de políticas de seguridad nacional e internacional. Esta agencia también se ha involucrado en espionaje en contra de Pakistán y otros países vecinos. Trabaja de forma directa bajo las órdenes del Primer Ministro Indio y la estructura y operaciones se mantienen como un secreto del Parlamento Indio. *Federation of American Scientists* (FAS), Intelligence Resource Program, <http://www.fas.org/irp/world/india/raw/index.html>

<sup>37</sup> Rao, Joga, “Zombies acted...”, *op. cit.*, p. 3.

Como señala Jyoti Grewal,<sup>38</sup> comentaristas políticos en India, después de haber escuchado las declaraciones de Satwant Singh, también se unieron a la idea de que él se había sido influenciado o *contagiado* por “una visión extremista” en una visita reciente a su pueblo en el distrito de Gurdaspur, Panjab. Jyoti Grewal cuestiona esta espontánea conversión al extremismo y pregunta porque Satwant Singh fue reincorporado en el cordón de seguridad más cercano a la Primer Ministro.

Si el extremismo era una situación de *contagio* y venía del Panjab, ¿de dónde surgió? ¿Cómo se *infectaron* a los sikhs?<sup>39</sup> Sin duda, hay una conexión irrefutable con la crisis en el Panjab, principalmente con la Operación Bluestar y el malestar que esto causó a varios niveles dentro de la comunidad sikh. La idea de contagio aplicada en el caso de disensión o rebelión, es importante recordar, es muy parecida a la que la colonia británica utilizaba para explicar la ‘insurgencia’. La solución entonces, buscaba extirpar la enfermedad antes de que ésta se dispersara.<sup>40</sup> En la década de los 80, los sikhs en general se convirtieron en la enfermedad, en sinónimo de traición, terrorismo, violencia, irracionalidad, separatismo, fundamentalismo y peligro. No es de sorprender, que para algunos hindúes “todos los sikhs fueran culpables” por la muerte de la “madre Indira”.

Las afirmaciones de la RAW, por otro lado, asumen a los sikh como una comunidad *homogénea*, un monolito que sigue una tendencia específica. Mencionan a grupos sikhs conspirando desde el extranjero, apoyados por Pakistán, para concretar un plan en el cual más sikhs entren a las filas del gobierno indio sin tener lealtad a la nación, sino a la lucha sikh. En esta afirmación es clara la concepción de una identidad sikh desleal y desvinculada a India, fuera de la nación. Estas afirmaciones contrastan completamente con el compromiso y la lealtad de muchos *sardars* servidores del Estado—los militares sikhs que entraron al Templo Dorado, los policías en el Panjab que se enfrentaron a la militancia, y el Presidente Giani Zail Singh.

Rajiv Gandhi, el hijo y sucesor de Indira Gandhi, conmemorando el aniversario del nacimiento de su madre el 19 de noviembre de ese mismo año, explicó la persecución de sikhs en Delhi diciendo: “Cuando los disturbios tuvieron lugar en el país después de la muerte de Indiraji, sabemos que la gente estaba muy enojada y por unos días India se sacudió. Pero cuando un gran

<sup>38</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> Ver Guha, Ranajit, “La prosa de la contrainsurgencia”, en Dube, Saurabh, *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 159-208.

árbol se cae es natural que la tierra a su alrededor se sacuda un poco”.<sup>41</sup> Su declaración creó la sensación de que la violencia hacia los sikhs por vengar la muerte de su madre estaba justificada,<sup>42</sup> y más aún las categorizaciones sobre el *evento crítico*, también lo plantearon así.

En la narrativa estatal, la ola de violencia en Delhi es categorizada únicamente como *disturbios (riots)*, lo cual implica la existencia de una *acción* aparentemente *espontánea* por parte de ciudadanos hacia otro grupo, lo cual genera un encuentro violento entre dos comunidades. En este caso eran hindúes enojados porque se les había arrebatado a su madre. Para el gobierno esta era la explicación y por esta razón era *natural* que la tierra se sacudiera un poco y los hindúes mostraran su dolor y enojo. Además, existían cuentas pendientes con los sikhs por la persecución de hindúes que los extremistas habían llevado a cabo en Panjab. Estas dos razones dan la justificación necesaria para que los hindúes buscaran venganza y por lo tanto sus acciones adquirieron cierta “legalidad” a los ojos y en el discurso del gobierno. En esta concepción desaparecen por ejemplo, la calidad de ciudadanos que tienen también los sikhs frente a un Estado que debe mantener el orden para todos sus ciudadanos. O pasan desapercibidos aquellos sikhs que también murieron por el extremismo en el Panjab.<sup>43</sup>

El Museo Memorial de Indira Gandhi, localizado en la residencia de la Sra. Gandhi en Safdarjang Road, brinda una lúcida expresión de la narrativa oficial. Tanto lo que resalta como lo que olvida, son elementos que conviven en este *sitio de memoria* y conforman un discurso particular, aquel que exalta la figura de la Primer Ministro, sus acciones, y exhibe la tragedia de su asesinato, y pasa por alto los tres días de violencia que cobraron muchas vidas de sikhs.

En este lugar se preservan muchas de las pertenencias de la Primer Ministro, así como una historia desde su infancia hasta sus mandatos a través de recortes de periódico, fotografías y documentos oficiales. Sobresalen dos sitios en los cuales aparece la visión oficial de su asesinato: un salón que exhibe el sari que llevaba puesto el día en que la asesinaron, aún con la mancha de la sangre. Además en el sitio exacto del jardín en el cual recibió los disparos, se pueden apreciar pequeñas gotas de sangre debajo de un vidrio que preserva el lugar. La Operación Bluestar merece una breve referencia, pero sobre los pogromos no se menciona nada.

---

<sup>41</sup> “Some riots took place in the country following the murder of Indiraji. We know the people were very angry and for a few days it seemed that India had been shaken. But, when a mighty tree falls, it is only natural that the earth around it does shake a little.” Citado por Phoolka y Mitta, *When a tree Shook Delhi, op. cit.*, p. 3.

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State, op. cit.*, p. 8.

Esto nos muestra la posición que el sitio establece como lugar histórico, en el cual, los sikhs que murieron no tienen cabida.

- **La carnicería**

La narrativa sikh dominante tiene dos vertientes, por un lado, la que viene del Panjab, básicamente del SGPC, y la de Delhi, del Delhi Sikh Gurdwara Management Committee (DSGMC). Estas narrativas difieren y en algunas circunstancias se contraponen porque los intereses políticos de cada órgano administrativo son distintos. En el SGPC domina el Partido Akali Dal, mientras que el DSGMC, es mucho más moderado y cercano al Partido del Congreso. Teniendo esto en consideración se puede entender que el órgano administrativo sikh en Delhi es más cuidadoso en sus declaraciones con respecto al asesinato de Indira Gandhi y los disturbios de 1984.

Los cinco sacerdotes sikh o *jathedars*<sup>44</sup> que guían la fe desde el Panjab, condenaron el asesinato de Indira Gandhi en un primer momento y al día siguiente se desdijeron. Los sacerdotes titubearon antes de plantear su posición: “El asesinato de la Sra. Gandhi es una tragedia [y una pérdida para la nación],<sup>45</sup> pero nosotros no lo condenamos”.<sup>46</sup> El 2 de noviembre pasaron una resolución en la que culpaban al gobierno, a los hindúes, a Rajiv Gandhi y demás personas, por los crímenes cometidos a sikhs en Delhi, pero no desacreditaron la acción de los guardias al asesinar a la Primer Ministro.<sup>47</sup> En este momento circulaba un rumor, que más tarde fue cierto, de que los disturbios en Delhi habían sido organizados por miembros del Partido del Congreso y que el gobierno había permitido la persecución, dio suficientes elementos para retirar la condena. Para el *jathedar* Giani Kirpal Singh,

El gobierno y los líderes del Congreso (I), son los responsables de los disturbios. Son los que incitaron a la turba a matar, quemar y saquear a los sikhs. Sikhs que lo han sufrido en todo el país, han venido y me lo han dicho. [...] Como cabeza del Estado [Rajiv Gandhi] es responsable. Si él no hubiera querido esto, los disturbios no se hubieran sucedido. ¿Porqué los sikhs tienen que sufrir porque dos sikhs le dispararon a la Primer Ministro? Cuando Mahatma Gandhi murió, sólo

<sup>44</sup> Líder y clérigo sikh, ver Sikhlopedia, <http://sikhlopedia.panthic.net/Jathedar>, consultada en agosto de 2010.

<sup>45</sup> En otra nota periodística aparece esta afirmación atribuida a los sacerdotes, principalmente al *jathedar* más influyente de los cinco Giani Kirpal Singh. Citado por Bose, Ajoy, “Is it not enough that we described the assassination as a tragedy”, *The Sunday Observer*, noviembre de 1984.

<sup>46</sup> Bose, Ajoy, “A sense of doom in Punjab”, *The Sunday Observer*, noviembre 1984, p. 4.

<sup>47</sup> Nath Luthra, Pran, “Delhi’s Darkest Days- II. Ustifying Faith in the Sikh Community”, *Statesman*, 22 de noviembre de 1984,

un individuo de Maharashtra fue colgado. ¿Es esta una democracia en la que no se protege a los ciudadanos? [...] No creo que la relación entre hindúes y sikhs esté dañada, a pesar de que el Partido del Congreso y el gobierno hacen todos los intentos por dañarla. [...] No se de revancha, pero la religión sikh dice que a los opresores de los sikh se les debe corresponder y castigar por sus crímenes.<sup>48</sup>

Esta narrativa insiste en la categorización de un gobierno hindú agresor que busca el exterminio del sikhismo, y en la cual todos los hindúes tienen la culpa de las muertes de sikhs en Delhi. Se pasa por alto que la vida de muchos *sardars* fue preservada gracias a la ayuda de sus amigos y vecinos hindúes, los cuales no percibieron que tuvieran cuentas qué cobrar con los sikh. La elite sikh reclama que no fueron tratados como ciudadanos y por lo tanto no fueron protegidos como tales.

Cuando el ejército atacó el templo más sagrado, nos dimos cuenta de que el gobierno no respetaba nuestros sentimientos religiosos. Pero cuando sikhs por toda India eran masacrados, sabemos que no solo quieren humillarnos, sino también exterminarnos.<sup>49</sup>

Para algunos periodistas la actitud de los sacerdotes sikhs en Amritsar no ayudó a convocar un liderazgo que trajera un poco cordura y confortara a la comunidad, o que lograra romper con las percepciones que dividen a las dos comunidades.<sup>50</sup> En la narrativa hegemónica sikh, existe una aprobación implícita del terrorismo como método justificable para presionar al gobierno con la intención de alcanzar demandas para la comunidad. La postura de no condenar el asesinato de la Sra. Gandhi, llevó consigo también su consentimiento.

Además, la narrativa hegemónica sikh contribuyó en gran medida a que se considerara el asesinato de la Sra. Gandhi como una “venganza merecida”. En diversas entrevistas con miembros del SGPC, con dirigentes políticos de algunas fracciones del Akali Dal y con ex militantes sikh, escuché repetidamente la idea de que la Operación Bluestar había sido una “humillación” a la comunidad y que en aquellos momentos en los cuales el Harimandir (el Templo Dorado) había sido agredido, “los culpables de estos ataques no habían permanecido con vida”. En esta narrativa da el mensaje que la agresión recibida forzosamente debía tener un castigo como había sucedido en momentos dentro de la historia sikh y las autoridades de esta

<sup>48</sup> Bose, Ajoy, “Is it not enough that we described...”, *op. cit.*

<sup>49</sup> Afirmación de un sikh en el Templo Dorado de Amritsar, en Bose, Ajoy, “A sense of doom...”, *op. cit.*, p. 4.

<sup>50</sup> *Idem.*

comunidad no podían condenar el asesinato porque lo consideraron un acto de sacrificio por la preservación del sikhismo.

Por otro lado, en una reunión del DSGMC el 21 de noviembre de 1984, se describe el asesinato de Indira Gandhi como “una conspiración extranjera para fomentar la confusión en India”.<sup>51</sup> Esta reunión, según el reporte de la prensa, también decidió hacer un llamado a una convención sikh en Delhi durante la segunda semana de diciembre para establecer medidas que fortalecieran la unidad hindu-sikh. La postura de la autoridad sikh en Delhi, es mucho más moderada que la que presentó el comité de Amritsar. Aunque era necesaria una postura intermedia, ésta posiblemente estuvo más inclinada a apoyar a los líderes del Partido del Congreso en caso de estar implicados en los disturbios, porque la mayor parte de los miembros del DSGMC pertenecen al Partido del Congreso (I).

Ambos comités en un principio se refirieron a la persecución de sikhs como *disturbio*, categorización que el Estado y los medios de comunicación le habían dado. En este punto existen dos narrativas importantes por un lado, la de orden social que destaca la problemática local que deriva en violencia, y la narrativa que habla sobre el “terrorismo de estado”. Con las investigaciones de las primeras comisiones y los relatos de testigos sobre la participación de líderes del Partido del Congreso, el SGPC y el DSGMC comienzan a hacer calificativos más agresivos. *Holocausto, carnicería, masacre, pogromo y genocidio*, son las palabras con las que calificaron lo sucedido en 1984. El DSGMC presentó un documento ante la Comisión Misra, establecida por el gobierno en abril de 1985, y encabeza por Ranganath Misra, el juez de la Suprema Corte de Justicia. En el segundo apartado de este documento aparece la siguiente definición:

Inmediatamente después del *holocausto* “sacrificio incendiario” según el significado del diccionario, o un completo o riguroso sacrificio, especialmente por una guerra, tradicional o nuclear, se realizaron demandas que insistían en pedir a la Comisión de Investigaciones sobre la génesis de los disturbios; la forma planeada de su ejecución y la determinación e identificación de los elementos que fueron responsables del mismo.

[...] Toda la evidencia presentada ante la Honorable Comisión, claramente indica no sólo la organización, sino la organización de ciertos individuos y grupos, en relación a la violencia ocurrida en noviembre de 1984. Las declaraciones juradas [*affidavits*] presentadas ante esta Honorable Comisión son un indicador de estos hechos. A menos que se genere un ejercicio de

---

<sup>51</sup> “Assassination a foreign conspiracy, says DGPC”, *The Statesman*, 22 de noviembre de 1984.

compromiso, no tendrá sentido la investigación sobre la violencia organizada y los procedimientos completos se convertirían en un esfuerzo infructífero.<sup>52</sup>

Los dos comités que administran los templos sikhs tanto en el Panjab como en Delhi, utilizan públicamente los pogromos de 1984 con motivos políticos, pero al mismo tiempo dentro de los museos que están a su cargo, han mantenido un silencio absoluto sobre los sikhs que murieron. Las salas que representan la historia de martirio del sikhismo y honran a personajes como Bhindranwale y a los guardias sikh que asesinaron a Indira Gandhi, guardan silencio sobre lo que sucedió en ese *noviembre negro*.

Solamente se mantiene un pequeño archivo dentro del complejo del *gurdwara* de Rakab Ganj, ubicado a unas cuadras del parlamento en el corazón de Nueva Delhi. Este archivo contiene documentos oficiales, declaraciones juradas de las viudas y testigos, así como toda la documentación de las Comisiones de Investigación: las de Marwah, Misra, Kapur Mittal, Jain Banerjee, Potti Rosha, Jain Aggarwal, Ahuja, Dhillon, Narula, pero principalmente de la Comisión Nanavati. En el año 2004, después del infructuoso trabajo de las comisiones anteriores, la Comisión Nanavati reportó, por primera vez, que tenía declaraciones que indicaban el involucramiento de los líderes locales del Partido del Congreso y trabajadores del Estado, en la incitación de la violencia en contra de los sikhs. Lo más importante es que esta comisión encontró evidencias de la culpabilidad de Jagdish Tytler y Sajjan Kumar, dos de los líderes que los testigos acusan, y recomendó dar seguimiento a estas acusaciones. Más allá de este archivo, las víctimas de los pogromos no tienen un memorial en este recinto, ni en ningún otro. Los memoriales que se han llevado a cabo son organizados generalmente por las viudas y sus organizaciones.

- **La importancia del rumor**

El rumor en los disturbios de 1984 en Delhi, tuvo un papel muy importante. No sólo refleja las narrativas expuestas en los apartados anteriores, sino que también preparó el terreno para la generación de la violencia y su justificación. Veena Das menciona que “el rumor ocupa una región del lenguaje con el potencial para crear que nosotros experimentemos un evento, no sólo señalándolo como algo externo, sino produciéndolo en el acto mismo de contarlo.”<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Manuscrito “D.S.G.M.C. Arguments-First Part Before Justice R.N. Misra Commission of Inquiry”, Nueva Delhi, DSGMC, 1985. También puede ser consultado en: <http://www.carnage84.com/human/dsgmc/dsgmc.htm>.

<sup>53</sup> Das, Veena, *Life and Words, op. cit.*, p. 108.

Para algunos académicos el rumor tiene el poder de movilizar multitudes como agentes de acción colectiva, con la intención de reparar lo *moralmente incorrecto*.<sup>54</sup> El historiador Ranajit Guha, en su análisis sobre los alzamientos de campesinos en la india colonial, describe al rumor como “un instrumento necesario en la transmisión de la rebelión”.<sup>55</sup> Para él, el rumor es importante como detonador y movilizador de los campesinos. Destaca en estos alzamientos, el carácter de *anonimato* que conlleva la fuente del rumor, su capacidad para construir una *solidaridad colectiva* y el impulso por pasarlo de una persona a otra, como elemento esencial. El rumor refleja “un código de pensamiento político que correspondía con las condiciones semi-feudales de la existencia de los campesinos”.<sup>56</sup> Veena Das observa que la utilización del rumor se percibió de dos formas distintas: mientras que para la narrativa oficial de la colonia, las insurgencias alimentadas por el rumor eran ejemplos de la irracionalidad campesina, para los campesinos era una herramienta útil para esparcir el mensaje de sublevación.<sup>57</sup>

Das resalta también cómo Homi Bhabha aísla los dos aspectos del rumor que destaca Guha en su análisis, para construir una teoría del rumor. Primero, habla del aspecto enunciativo y después del aspecto de representación. Para Bhabha, la importancia del rumor radica en su imprecisión como discurso social; además contiene un pegamento comunal que descansa en su aspecto enunciativo y un poder de difusión (su aspecto de representación) que lleva al casi incontrolable impulso para pasarlo a otra persona.<sup>58</sup> Concluye que el afecto psicológico y la fantasía social son formas poderosas de identificación y acción para la lucha guerrillera, por lo tanto los rumores juegan un papel preponderante en la movilización de la gente para la lucha.<sup>59</sup>

Por otro lado, Das señala la importancia que han tenido los temas de *revancha* y *masculinidad* en el imaginario indio, vinculados en el primero de los casos a una masa que es movilizadora para vengar la violación de mujeres o el honor perdido de una comunidad; y en el segundo de los casos, la construcción de una comunidad que ha sido despojada de su masculinidad y busca recobrarla. El común denominador del rumor en los dos es la fuerza de las palabras que lleva a la persuasión y la capacidad que éstas tienen para inducir a la acción. Y aunque las elites conciben al rumor como contagioso e infeccioso, dice Das, éste no es un

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>55</sup> Citado por *Idem.*

<sup>56</sup> Citado por *Idem.*

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Citado por *Idem.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 119.

problema de falta de comprensión por parte de las elites o la autoridad; más bien nos habla de las formas subalternas de comunicación en donde el lenguaje se convierte en algo comunicable, infeccioso y causante de situaciones particulares.<sup>60</sup>

Con el anuncio de la muerte de la Primer Ministro Indira Gandhi el 31 de octubre de 1984, la información periodística se volcó a explicar lo sucedido. En diversos periódicos en primera plana empieza a aparecer la noticia y se devela la identidad de los causantes de su muerte: “dos sikh y un *Mona*”<sup>61</sup> (sikh de cabello cortado). Durante la tarde surgieron una serie de especulaciones sobre la relación de su muerte con la Operación Bluestar, aún fresca en la memoria, y con el “rencor” hacia Indira Gandhi, que se suponía muchos sikh sentían. Los rumores que comenzaron a circular rápidamente, crear un ambiente de mucha ansiedad, la gente tenía la certidumbre de que sucedería algo; que el asesinato traería consigo más eventos desafortunados. Esa idea creaba angustia y mucha incertidumbre.

La mayor parte de los rumores se alimentaron de las narrativas expuestas arriba y se reforzaban con las noticias que se publicaron. Uno de los informes enviado por la Embajadora Graciela de la Lama a la Cancillería mexicana, basado en notas de la prensa internacional, mencionó que en Londres el líder sikh autonombrado presidente del Consejo Nacional de Khalistán, Dr. Chauhan, advertía la muerte de Indira Gandhi y su familia desde el 21 de junio de ese año.<sup>62</sup> Estas noticias contribuyeron a crear un terreno propicio para el surgimiento del temor y la desconfianza hacia la comunidad sikh en India, a pesar de que muchos sikhs no compartían la idea de venganza.

Veena Das considera que los rumores crearon en todas las clases sociales una sensación de conspiración en contra de la sociedad, y la idea de que las autoridades no serían capaces de mantener el orden. En lugar de suponer que el grupo vulnerable a un ataque masivo fueran los sikhs y pensar que ellos serían los que necesitarían de la protección de la ley, estos rumores construyeron la imagen de que los hindúes eran el blanco débil y vulnerable. “Si la Primer Ministro que cuenta con un cordón de seguridad especial, había sido asesinada, ¿qué se podía

---

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> People's Union For Democratic Rights (PUDR) y People's Union For Civil Liberties (PUCL), *Who are the Guilty ? Report of a joint inquiry into the causes and impact of the riots in Delhi from 31 October to 10 November 1984*, Nueva Delhi, 1984, p. 28.

<sup>62</sup> SRE, Topografía III-3747-1 (2ª parte), Ind 610- 21 junio 1984.

esperar para el resto de la sociedad?” Surgió de esta manera una ceguera a lo que pasaba en las calles, a la violencia que estaban experimentando los sikhs.<sup>63</sup>

Según Gurcharan Singh Babbar, los rumores fueron un potente catalizador para convocar a una histeria masiva. Para él, la serie de suposiciones que se crearon fueron esparcidas de forma sistemática y en etapas. En la primera etapa, el 31 de octubre, la televisora del Estado, *Doordarshan*,<sup>64</sup> se enfocó en cubrir el asesinato de la Primer Ministro. En las imágenes se mostraba continuamente su cuerpo ya sin vida y se repetía que sus dos guardias sikhs habían sido los responsables. Para Gurcharan Singh Babbar, la televisora con el monopolio de transmisión en toda India, jugó un papel importante de instigación a las masas, que utilizarían más tarde los líderes del Partido del Congreso de Indira con el llamado “*khoon ka badla khoon* (sangre por sangre)”.<sup>65</sup> Junto con estas imágenes comenzaron a circular los rumores de que los sikhs estaban celebrando el asesinato de Indira Gandhi, distribuyendo dulces y bailando “*bhangra*”.<sup>66</sup> Sin embargo, en un estudio que realizó el mismo Babbar, no se pudo confirmar que alguien haya visto o escuchado a un sikh celebrando la muerte de la Sra. Gandhi. El rumor se convirtió en un vehículo de significación muy importante, que dio sentido a la situación cuando no había nada más, cuando se rompieron todos los canales de mediación y comunicación, es ahí cuando la violencia se convirtió en la ley.

Durante la segunda etapa, el 1° de noviembre, mientras que los sikhs eran atacados, surgió el rumor de que cada *gurdwara* que la turba estaba quemando tenía armas y municiones, y después de los primeros ataques a los sikhs, éstos se preparaban para la revancha. Se decía que los sikhs “Atacarán por la noche y secuestrarán a los niños hindúes”. Para Babbar, este tipo de ideas creaban desaprobación, temor y ponía hasta a la población más neutral en contra de la comunidad sikh.<sup>67</sup> No existió evidencia alguna de que las *gurudwaras* tuvieran armas o que los sikh se estuviesen organizando para algún ataque. Sin embargo, mucha gente aseguraba que en cualquier momento se anunciaría la creación de Khalistán y con ello la llegada del caos en toda India. Se especulaba que el asesinato de Indira Gandhi era el primer evento de una serie de actos masivos de conspiración en contra del Estado, sus instituciones, la sociedad y los hindúes en

<sup>63</sup> Babbar, Gurcharan S., *Government Organised Carnage*, Nueva Delhi, Babbar publications, 2005 (1997), p. 124.

<sup>64</sup> Organismo público de televisión de India, que junto con All India Radio forma parte de la corporación pública de radiodifusión Prasar Bharati. Doordarshan es una de las organizaciones más grandes del mundo con base al número de transmisores, infraestructuras y estudios.

<sup>65</sup> Babbar, Gurcharan S., *Government Organised Carnage*, Nueva Delhi, Babbar publications, 2005 (1997), p. 71

<sup>66</sup> Música y baile típico del Panjab.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 71.

particular.<sup>68</sup> Se aseguraba que los sikhs estaban envenenando el agua, que en las oficinas de los periódicos y en la Corporación Municipal de Delhi, se habían recibido llamadas anónimas en las que se pedía que la gente evitara tomar agua de los grifos. Este rumor tuvo un impacto significativo en la ciudad en todos los niveles.

Veena Das señala que, uno de los primeros rumores que empezó a esparcirse en la ciudad fue la idea de que en el Panjab había iniciado un ataque masivo en contra de los hindúes. Algunas personas afirmaban que habían escuchado de la llegada de trenes desde el Panjab repletos de cadáveres de hindúes, una imagen que regresaba a muchos indios a la experiencia tan dolorosa de la Partición, por lo que no era difícil de imaginar y de suponer como cierta.<sup>69</sup> Babbar clasifica este rumor en la tercera etapa que describe. Aparentemente, dice este autor, era importante que se tuvieran elementos suficientes y poderosos para que la turba pudiera cumplir con su trabajo “eliminar cualquier indicio de la comunidad sikh”.<sup>70</sup>

Lo que hicieron estas especulaciones fue convocar la idea de una comunidad sikh uniforme, que compartía los mismos valores e ideas y que se comportaba de la misma manera. Eso resultó en que muchos hindúes participaron en la violencia colectiva sin formar parte de los asesinatos directamente. La forma del lenguaje, su fuerza y su falta de firma, creó una nueva existencia, el rumor como agente poderoso. Éste construyó no sólo la idea de una comunidad hindú vulnerable, sino también despojó a los sikhs de toda subjetividad humana, convirtiéndolos en seres conspiradores, vengativos y peligroso a los cuales había que enfrentar. Estos actos totalizadores, dice Das, parecen ser una característica normal en momentos de violencia colectiva, así como en los procesos de movilización étnica o religiosa al servicio de la violencia.<sup>71</sup> Para esta autora, la fuerza del rumor muestra lo frágil que puede ser el mundo social en el que vivimos.<sup>72</sup>

Durante la noche del 31 de octubre, la violencia empezó a adquirir forma en las colonias de los reasentamientos, ésta era intuida por muchos en la ciudad, otros fueron inclusive testigos. No fue sino hasta el 1º de noviembre que la información empezó a describir la forma en que los sikhs estaban siendo atacados. Con estas noticias en los periódicos, surgieron nuevos rumores. Se susurraba que aquellos hindúes que habían ayudado a sus amigos o vecinos sikh a esconderse,

<sup>68</sup> Das, Veena, *Op. Cit.*, 2007, p. 121.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> Babbar, Gurcharan S., *Op. Cit.*, 2005, p. 73.

<sup>71</sup> Das, Veena, *Life and Words, op. cit.*, p. 132.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 134.

éstos últimos los habían *traicionado*. Los sardars habían robado sus cosas, violado a sus hijas y habían matado a sus bienhechores. Este rumor, dice Das, se equiparó a la confianza que Indira Gandhi había depositado en sus guardias y cómo éstos habían traicionado su confianza por cumplir con una venganza. “¿Qué otra evidencia se necesitaba, decía la gente, para convencer a uno de que los sikh no eran personas leales más allá de su religión?”<sup>73</sup>

La personalidad sikh fue comparada con la de las serpientes que se dan la vuelta y muerden la mano de quien les dio de comer. Esta analogía se volvió en una imagen recurrente, se decía que si se ayudaba a un sikh éste “morderá en cuanto tengan una oportunidad”.<sup>74</sup> Los periódicos ayudaron a que la gente empezara a temer no sólo a los “elementos antisociales” que se habían apoderado de las calles, sino también de los sikhs que eran “traicioneros” y “vengativos” y por tal motivo no se quedarían con los brazos cruzados, atacarían de vuelta en cuanto pudieran. El hecho de que buscaran refugio en sus templos era motivo para que la gente rumorara que ahí estaban preparando un ataque y que tenían guardadas armas. Se trajo a colación además, el carácter marcial de los sikhs construido durante la colonia británica. Se les tomó como seres naturalmente agresivos y propensos a la violencia, incapaces de contener al león (*Singh*) que llevan dentro. Por otro lado, los hindúes se convirtieron en la presa indefensa y débil, y se regresaba a la imagen también creada durante la colonia, del hindú con una personalidad afeminada. En muchas de las colonias de clase media se organizaron grupos de vigilancia en la noche para que los sikhs no los encontraran desprevenidos. Hasta el último momento diversas zonas de Delhi pensaban que los atacantes eran los sikhs, las víctimas se convirtieron en los agresores.<sup>75</sup>

Das destaca otro elemento en la narrativa de los rumores y en la construcción de los estereotipos durante este evento. Para muchas personas los sikhs eran unos fanáticos, con ideas y tradiciones que rayaban en la locura. Su tradición de martirio los llevaba a sentirse “héroes” si morían por la causa de su religión. Veena Das escuchó a una persona decir que cuando “mueren por sus Gurus en la tradición sikh, no se siente dolor”.<sup>76</sup> Se explicaba con esto el comportamiento estoico que tenían al momento de enfrentar la muerte de una manera violenta, para esta persona, se comportaban como fanáticos al tomar las cuestiones de vida y muerte tan a

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 126.

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.128.

la ligera, para él había tanta violencia en el Panjab porque todos se sentían héroes defendiendo a su religión y esto era una locura.<sup>77</sup>

Así los rumores construyeron una identidad muy particular de los sikhs en el imaginario del resto de las comunidades, principalmente en la hindú. Los sikhs eran agresivos, vengativos, fanáticos y incapaces de ser leales; de la misma manera, los hindúes adquirieron el carácter de vulnerabilidad y miedo por lo cual actuaron en defensa propia en contra de un enemigo muy poderoso.<sup>78</sup>

### **LAS VOCES SIKHS SOBRE LOS *DISTURBIOS***

Las entrevistas que realicé reflejan una diversidad de percepciones sobre el evento, sobre la comunidad sikh en India y su identidad.<sup>79</sup> La forma en que se vivió es distinta de una persona viviendo en el Panjab, a una en Delhi, o inclusive en México. Al igual que la experiencia es distinta siendo una víctima o sólo un espectador. Lo que la gran mayoría de sikhs compartieron esos días fue el temor a ser atacados, la sensación de vulnerabilidad y desprotección. Las experiencias y las memorias de los disturbios son un tanto individuales y a la vez colectivas.<sup>80</sup> Varían de persona a persona pero en el fondo crearon, sin duda, una percepción especial como comunidad.

Me interesa rescatar y resaltar algunos elementos dentro de sus narrativas, de sus voces como individuos para contrastar algunas diferencias dentro de la comunidad y sus narrativas. Pero a la vez, este ejercicio nos llevará a encontrar una identidad y una memoria individual, que convive con otra colectiva. Presento en este apartado una serie de entrevistas que realicé con sikhs que no vivieron la violencia directamente y principalmente con las viudas que dejó este *evento crítico*. Las entrevistas tuvieron lugar durante mi estancia de investigación en 2008, es decir veinticuatro años después de ocurrido este evento, lo que proporciona una distancia considerable de las personas con su experiencia. Este hecho ofrece para mi trabajo, la oportunidad de conocer cómo transformó sus vidas tanto en la inmediatez de haber ocurrido, así como el impacto en el largo plazo. Con el tiempo existen reacomodos, renegociaciones que es forzoso hacer para poder

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>79</sup> Una excelente contribución y una de las primeras publicaciones sobre los pogromos de 1984 es el libro de Chakravarti, Uma y Nandita Haksar, *The Delhi Riots. Three days in the life of a Nation*, Nueva Delhi, 1987.

<sup>80</sup> Veena Das plantea esta problemática dentro de la descripción etnográfica de un evento de esta naturaleza. Ella habla del evento como simultáneamente colectivo e individual. Das, Veena, *Critical Event, op. cit.*, 2006, p. 135.

seguir viviendo, y es el mismo tiempo el que nos permite observar estas texturas. En algunos casos, por petición de las personas entrevistadas, he cambiado sus nombres.

- **La visión desde fuera**

Los sikhs que entrevisté, a los cuales no los alcanzó la violencia de ese *noviembre negro*, les fue igual de difícil expresar las sensaciones que les ocasionó como aquellos que lo vivieron. Para todos fue una sorpresa, algo que no debió suceder. Sin embargo, su situación física al momento en que ocurrió determina la forma de percibir este *evento*.

Para los sikh que entrevisté en el Panjab, los disturbios en Delhi les son lejanos. La mayoría mostró su consternación y desaprobación, pero la forma de referirse a ellos denotaban su lejanía física. Para los ortodoxos sikh que entrevisté, como los nietos del Shahid Bhai Avtar Singh, al momento de expresar lo que pensaban regresaron inmediatamente a la muerte de su abuelo, aquella experiencia que les es más cercana es la que en este caso, da estructura a la forma de recordar y de percibir los eventos. Su visión de lo ocurrido, cayó casi siempre en el argumento planteado por la elite sikh del Panjab, la explicación es la supuesta “intención de exterminar al sikhismo” y los disturbios fueron sólo una muestra más. Para otros más moderados, les es claro que los pogromos fueron organizados por el Partido del Congreso como una especie de “enseñarles a los sikhs una lección”, otra narrativa hegemónica. Lo que la mayoría comparte es que es un evento que no pueden olvidar y que forma parte ya de la historia colectiva que los marca como sikhs.

Para Sarabjit Singh un fotógrafo que trabaja en la biblioteca del National Institute of Panjab Studies en Delhi, los pogromos del 84 lo marcaron de niño. Tenía solo 12 años y vivía en Calcuta. Vio las fotografías de la muerte de Indira Gandhi por todas partes y no podía creer que “dos sikh le hubieran hecho eso, la religión no permite que hagas cosas malas, el terrorismo y la violencia se hicieron en el nombre de la religión, pero en el sikhismo no hay espacio para esto, no sé qué pasó.”<sup>81</sup> Después cuando se enteraron de la muerte de muchos sikh, “mis papás y yo sentimos miedo, pero después vimos que sólo estaba pasando en Delhi”.<sup>82</sup> A pesar de lo que sucedió,

---

<sup>81</sup> Entrevista con Sarabjit Singh, Nueva Delhi, 20 de marzo de 2008.

<sup>82</sup> *Idem*.

nunca me he sentido con temor en ningún lugar de India, a mí me gusta mucho ser indio y ser sikh. Me corté el pelo porque creo que la religión puede llevarse bien de otras formas, más allá de los símbolos físicos. Sigo a un guía espiritual sikh que me ayuda en los momentos difíciles de la vida, pero la forma en que llevo ahora mi espiritualidad no fue marcada por los disturbios.<sup>83</sup>

Arjan Singh es un guía espiritual que llegó a México en la década de los 1960, se estableció y se casó con una mexicana convertida al sikhismo. Dirige actualmente un centro sikh que sigue las enseñanzas de Harbhajan Singh Puri (Guru Bhajan), en la conocida organización occidental Sikh Dharma 3HO.<sup>84</sup> El 31 de octubre escuchó en un corte informativo del Canal 5 de Televisa, la noticia sobre el asesinato de Indira Gandhi y describe su reacción de la siguiente manera: “estaba con mi esposa en el cuarto, me agarre el turbante con las dos manos y sacudí mi cabeza, no podía creerlo. Enseguida empecé a gritar que habría una guerra civil y la sola idea me asustó mucho.”<sup>85</sup> Aunque se percibe ya como mexicano, como sikh los eventos de ese año le afectaron profundamente, más los pogromos en Delhi que la Operación Bluestar, porque se imaginó que desencadenaría algo mucho peor y los sikhs nunca más estarían seguros en India y quizá en ningún lugar del mundo porque las categorizaciones que se estaban haciendo de la comunidad, crearía rechazo inmediato. Al día siguiente fue entrevistado en el programa de Guillermo Ochoa (un noticiero matutino del Canal 2 de Televisa), en el cual, su intención fue la de explicar las bases del sikhismo y negar la imagen que se estaba propagando sobre que los sikhs eran “terroristas”, “asesinos” y “personas peligrosas y violentas”, para él estas percepciones están muy alejadas de su camino espiritual. Reconoce que algunos sikh como Bhindranwale utilizaron la violencia como recurso, y que ellos propiciaron muchas de las cosas que sucedieron y también son culpables del rumbo de los eventos. Para Arjan Singh, el sikhismo enseña tolerancia más que cualquier otro valor y aunque es un ferviente devoto sikh, no lleva una identidad ortodoxa y manifiesta que cada quién decide la manera en que experimentará su fe, la cual no es contradictoria a otras formas.

---

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> Por sus siglas en inglés Healthy, Happy, Holy Organization, en español Sano, Feliz y Santo, con sede en Nuevo México. La gran mayoría de sus seguidores son occidentales, que adoptan un nombre panjabi, Singh o Kaur y el término Khalsa generalmente. Los devotos llevan una vida como iniciados amritdhari, en casi todos sus aspectos. Visten generalmente de blanco, hombres y mujeres portan turbante blanco, meditan en los himnos del Adi Granth, son vegetarianos y practican también kundalini yoga. Aunque estos sikh occidentales se asumen como Khalsa, las autoridades en el Panjab tienen problemas para verlos como tal, sobre todo por una práctica tan cercana al hinduismo como es el yoga.

<sup>85</sup> Entrevista con Arjan Singh, Distrito Federal, México, 27 de agosto de 2010.

Para los sikhs que vivían en Delhi pero no fueron atacados, la sensación de lo que sucedió los llenó de temores y la gran mayoría se escondió para evitar convertirse en una víctima. La experiencia a diferencia de los relatos anteriores, fue más cercana. Después de los disturbios aquellos sikh que tuvieron y los que no tuvieron una experiencia violenta, se mudaron a colonias que tuvieran una mayoría sikh, como en el caso de la familia de Manpreet Singh en Delhi, o bien fuera de Delhi, al Panjab o a algún otro estado. Si esta situación se repitiera, estarían preparados esta vez para evitarlo en una zona en la que todos se protegieran. Los planteamientos de organización dentro de las colonias ha sido un tema recurrente desde entonces. Antarpreet Singh, el tío de Manpreet, ha vivido en Tilak Nagar, colonia también conocida como el *Pequeño Panjab*. A pesar de lo que sucedió y de que tiene amigos, y conocidos que murieron en los pogromos, no considera que vuelva a suceder. Él y su familia se sienten orgullosos de ser Indios y de seguir la fe sikh. Sus lazos con el Panjab no conllevan una idea romántica, aunque se considera parte de la cultura panjabi. Para esta familia Khalistán es sólo una idea de algunos, que no podría concretarse porque la mayoría de los sikhs no la apoya. Esta familia lleva una vida espiritual como sikh, pero no bajo la identidad Khalsa. Mantienen el cabello largo y el padre y los hijos usan turbante, pero ninguno porta una daga. Los disturbios no los hicieron más ortodoxos. Siguen las ceremonias y rituales del sikhismo, sin llevarlos al extremo.

Olivia, una colombiana que trabaja en la embajada de Colombia en Nueva Delhi, está casada con un sikh y durante los disturbios vivían en Nueva Delhi con su hijo. “Jamás había sentido un miedo como ese. Sentí que mi familia estaba totalmente desprotegida y que nadie haría nada por nosotros. Le pedí a mi marido que se cortara el cabello y la barba, y no usara el turbante, pero para él eso era imposible.”<sup>86</sup> Decidieron entonces mudarse al sur de India, en donde sabían que no estaba sucediendo nada en su contra, regresaron después del asesinato de Rajiv Gandhi en mayo de 1991. Sin embargo, me aseguró que ella y su marido continúan teniendo “paranoia”, porque “estoy segura que la policía si vuelve a suceder no va a hacer nada, estaban ahí en la calle burlándose de todo lo que sucedía sin hacer nada. Fue algo político, y si las autoridades o los líderes continúan teniendo estas formas de llevar sus agendas, seguirá ocurriendo. Ya es una forma de hacer política en este país.”<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Entrevista con Olivia, omito su apellido por petición suya, Nueva Delhi, 20 de agosto de 2008.

<sup>87</sup> *Idem*.

**CHAURASIYE: SUS VOCES, SU EXPERIENCIA**

Al escuchar a las viudas de los disturbios de 1984, muchas imágenes e ideas contenidas en las narrativas dominantes, en su mayoría, se desvanecen con facilidad. Las voces de las mujeres que entrevisté estremecen a cualquiera, porque sus historias están llenas de constantes desarraigos e injusticias, que no sólo provienen del gobierno, sino también de su propia comunidad y familia. Nos hablan de una constante negociación con estas distintas entidades durante el *evento* y en su vida cotidiana.

La zona de Tilak Nagar en Delhi, se ha convertido en un memorial vivo del 84, ya que es ahí en donde la mayoría de las viudas fueron restablecidas. Esta colonia es uno de los *sitios de memoria vinculados* a este evento. Aquí el Departamento de Desarrollo de Delhi (Delhi Development Authority) construyó departamentos para alojarlas a ellas y a lo que quedó de sus familias. Todo delihíta sabe dónde encontrar a las denominadas *Chaurasiye*, término que deriva de '84 y que captura toda una serie de momentos de violencia que le da a la gente que los vivió, una nueva identidad colectiva. De hecho lleva implícita la intención de distinguir un *ghetto* especial de *viudas* y sus hijos del resto de los sikh.<sup>88</sup> Entre vecinos son identificadas las viudas o aquellas personas organizadas en alguna asociación. El tío de Manpreet Singh nos llevó con una de ellas.

Darshan Kaur de alrededor de cincuenta años, es presidenta de un *Widow Jatha*, un grupo u organización de viudas del '84. Ella perdió a trece miembros de su familia, entre ellos a su esposo. Al explicarle la intención de mi investigación nos citó en su casa para presentarme con el resto de las integrantes de esa organización. En un inicio, me pareció que no era pertinente realizar una entrevista con tantas personas presentes, ya que me impediría trabajar a profundidad con cada una. Después entendí que su experiencia la han sobrellevado como grupo y su vida después de la muerte de sus familiares ha tenido sentido por las acciones que han desarrollado juntas como viudas, esta es su nueva forma de vida, su nueva identidad, así que tenía que entrevistarlas de forma individual dentro de su colectividad.

El departamento de Darshan Kaur —como la de todas las viudas que recibieron este nuevo hogar como compensación—, es en extremo pequeño. Ahí ya estaban congregadas siete mujeres vestidas completamente de blanco —símbolo de viudez— y dos hombres. El grupo está compuesto por once miembros organizadores pero representan, según me dijeron, entre 2 mil y 3

---

<sup>88</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State*, op. cit., p. 77

mil víctimas. Al empezar a platicar con ellas y referirme a la violencia que vivieron como *disturbios* lo primero que Darshan Kaur me aclaró es que

lo que sucedió no puede ser denominado disturbio (*riot*) como aparece en todas partes. El gobierno dice que fueron unos ‘disturbios’ lo que sucedió en Delhi, pero el término está mal. Un disturbio ocurre cuando dos comunidades se enfrentan y ambas tienen armas. Tampoco fue una matanza espontánea, todo estaba planeado con anterioridad. Lo que sucedió fue un *carnage* [carnicería].<sup>89</sup>

Esta palabra en inglés y *qatle-ām* en hindi, cuya traducción puede ser *masacre*, *matanza* o *carnicería*,<sup>90</sup> fueron las dos palabras que continuamente utilizaron estas mujeres para referirse a la violencia que vivieron en Delhi. Para ellas nombrarlo de otra manera minimiza no sólo el impacto que causó en sus vidas, sino también implicaría aceptar la línea que sigue el gobierno en donde no hay culpables y la turba era anónima, de difícil identificación; un discurso que plantea un móvil emocional e irracional, y en donde el gobierno no estaba vinculado. Esto muestra la dificultad que adquiere definir y calificar sucesos de naturaleza violenta. No precisamente porque nos falten palabras para describirlos, sino por el tejido de elementos involucrados y de fronteras rotas. En este capítulo me he referido, en la mayoría de los casos a la violencia de 1984 como pogromo o disturbio, como es llamado comúnmente. No pretendo en este trabajo hacer una definición más, sino mostrar la serie de conceptualizaciones que se dan sobre un evento y el impacto que estas tienen en la vida de las personas.



Imagen 18.- Cartel sobre un documental de las viudas. Fotografía de la autora.

<sup>89</sup> Entrevista con Darshan Kaur, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>90</sup> McGregor, R.S., *Oxford Hindi-English Dictionary*, Delhi, Oxford University Press, 1993, p.162.

Las viudas reubicadas en Tilak Vihar, vivieron en las zonas más afectadas por los pogromos del 84, como fueron Nagloi, Trilokpuri y Sultanpuri. Muchas de ellas provenían del Panjab y habían venido a casarse con sikhs en Delhi. Otras son mujeres sikh de Rajasthan (Lubhana) que se mudaron con sus familias o que se casaron y llegaron a vivir a la capital del país.

- **Los relatos del evento**

Después de varias entrevistas y otros relatos leídos en diversas publicaciones, es notoria las coincidencias de varios elementos sobre lo que vivieron estas mujeres. Para la señora Bhagwati Kaur, el 1º de noviembre fue uno de los días más difíciles de su vida. Alrededor de las 8 p.m., vio venir a mucha gente.<sup>91</sup> Llevaban palos, barras de metal y cuchillos. Poco después su casa fue atacada. Su marido estaba fuera, sólo su yerno, su sobrino y sus dos hijos estaban en casa. Algunas personas entraron a su casa después de tirar la puerta. Al entrar empezaron a golpear a su hijo mayor con una barra de metal, hasta dejarlo inconsciente junto a la puerta. Después lo bañaron con combustible y le encendieron fuego, aún estaba vivo. Otro hombre sacó a su sobrino a la calle con un cuchillo y lo incendió cerca del parque. Su yerno escapó con los vecinos de junto. La hermana de otra vecina vio como corría y alertó a la multitud. Lo sacaron a golpes y luego lo electrocutaron hasta que murió. Al parecer en la manzana 32 de la zona conocida como Trilokpuri, había unos cables sueltos que utilizaron para electrocutar también a sus víctimas.

Había entre cuatrocientas y quinientas personas atacando nuestra manzana. No era posible reconocer a tanta gente, pero después de vivir en la cuadra 32 de Trilokpuri por ocho años, muchas caras me eran familiares dentro de la multitud. Aquellos que mataron a los sikh de mi cuadra brutalmente eran Tallo, un contrabandista llamado Manu, Jagga y su esposa Draupadi (la que alertó a la multitud sobre mi yerno), Kishori Zamindar (el carnicero), Rampal Saroj (un líder del Partido del Congreso de Indira y conocido por ser un agitador), Rooplal y sus tres hijos, los cuales eran conocidos como ladrones en la colonia. Después en el campo de refugiados una persona me dijo que mi radio y mi grabadora las vio en la casa de Jagga y Draupadi. Rampal Saroj el líder del partido, había venido como a las 4 p.m. para decirnos que nada nos iba a pasar. [...] después se convirtió en el líder de los asesinos. [...] trajo a agitadores y les señalaba nuestras

---

<sup>91</sup> Aparecido en Babbar, Gurcharan S., *Government Organised Carnage, op. cit.*, p. 17.

casas. Cientos de sikh fueron asesinados brutalmente. Al día siguiente llegó el ejército y nos llevó primero a la estación de policía y después al campo para refugiados.<sup>92</sup>

La gran mayoría de las descripciones de estas viudas muestran una situación similar. Manifiestan estar en sus casas y escuchar algunos rumores sobre grupos de personas atacando sikhs. Pero la situación los toma por sorpresa, nadie imaginó que algo les sucedería. Estas son las voces que no se han cansado de describir lo que vieron, que siguen llorando la pérdida de sus familiares y que no han recibido la justicia que buscan. Sus voces nos llevan a una realidad inimaginable, en la cual su vida se alteró irreversiblemente en todos los aspectos familiar, social, material, ideológico y político.

Para Harjit Kaur de cuarenta y cinco años, proveniente de Panjab y casada en una familia de Delhi, existen “buenos” y “malos” hindúes. Dentro de las historias de estas mujeres es recurrente que los vecinos o los amigos hindúes les ayudaran a esconderse, reconocen a estos hindúes y los distinguen de sus atacantes. También describen el miedo con que estos vecinos los ayudaban, ellos también temían por su propiedad y por su vida, la turba los amenazaba. Debido a estas amenazas muchos hindúes no se atrevieron a ayudar a los sikh. Sin embargo, son escasos los casos de ataques de la turba hacia hindúes.

Otro aspecto que surge del relato de esta mujer es la necesidad de ocultar su identidad sikh para no ser reconocidos. Cuando su suegro y su cuñado tienen que salir a la calle, los cubre con una cobija a la manera *Hindustani*, es decir para que parecieran hindúes. Muchas mujeres ayudaron a sus maridos a quitarse el turbante y cortarse el cabello, para no ser identificados como sikh. Los símbolos externos en India son un elemento muy importante en la vida cotidiana. Cada comunidad tiene un lenguaje propio que las otras comunidades reconocen. Durante estos días, los símbolos sikh se convirtieron en una condena de muerte, pero la decisión de quitárselos tampoco era fácil. Para los *sardars* el hecho de despojarse de su turbante o cortarse el cabello es una gran humillación, es negarse a sí mismo, a su identidad y a sus creencias.

Otras mujeres, para salvar a sus hijos tuvieron que vestirlos de niñas y les soltaron el cabello. Este es el caso de Surinder Kaur, de sesenta años, ella vivía en Badarpur, a las orillas del río Yamuna, en una zona con minoría sikh. A su padre, hermano y marido los asesinaron. “Para salvar a mi hijo le solté el cabello, le hice una trenza y lo vestí con un *salwar*.”<sup>93</sup> Era sólo un niño

---

<sup>92</sup> Relato tomado de *Idem.*, p. 17.

<sup>93</sup> Pantalón de mujer.

y presencié muchas cosas muy duras. Durante seis meses no pudo dormir bien, se despertaba a cada rato con sobresaltos. Hasta ahora no puedo decir que lo haya superado”.<sup>94</sup>

Más adelante, Surinder regresó a su casa a pesar de encontrarse en ruinas, casi por completo quemada y permaneció ahí por tres días. Los restos de su esposo y su padre yacían tirados en la calle y le perturbaba la idea de que algún tipo de animal se los comiera o de que alguien se los llevara. Quería ser ella quien se hiciera cargo. Muchos otros cuerpos fueron apilados y después recogidos por camiones de la policía y del ejército. La mayor parte de las viudas no tuvo la suerte de Surinder, ella pudo rendirles el último tributo a sus familiares a la manera sikh. Muchas otras no supieron, entre la mezcla de cenizas y huesos, qué restos eran de quién, no pudieron rescatar nada ni hacer el *ardas* (oración o ritual) correspondiente.

- **Las historias escondidas**

Kulwant Kaur, es una mujer de alrededor de cincuenta años que residía en Trilokpuri, la zona más afectada en Delhi. La turba asesinó el 1º de noviembre de 1984 a su esposo, a cuatro de sus hermanos, una sobrina, un sobrino y a los esposos de sus hermanas. Al principio nuestra conversación estuvo acompañada de largos silencios, después conforme se acercaba el relato a los momentos más difíciles el tono de voz y el volumen variaba. Al relatar la muerte de sus familiares la voz bajaba considerablemente, y salía con ella un profundo dolor. Al hablar sobre lo que han peleado y el papel del gobierno, la voz se aceleró considerablemente y con ella el volumen aumentó, este cambio mostró mucha frustración y coraje. Para Kulwant Kaur no hay forma en que sea posible olvidar lo que sucedió,

Los quemaron vivos a todos. La gente dice que hay que olvidar lo que pasó, pero ¿cómo puede olvidarse algo así? Muchas mujeres fueron violadas, sus casas fueron quemadas, saqueadas, les robaron todo. Vieron como golpeaban a sus esposos o hijos. Sigue habiendo mucha tristeza. No teníamos ropa qué ponernos, no teníamos a dónde ir, ni qué hacer después de eso. Fue un terremoto para los sikh.”<sup>95</sup>

En su relato surgen dos temas que han sido puestos de lado tanto en recuentos y narrativas oficiales, como en las cifras de muertos disponibles. Por un lado, los números totales de muertos varía (desde 2 mil hasta 10 mil, aunque oficialmente se admitieron un total de

---

<sup>94</sup> Entrevista con Surinder Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>95</sup> Entrevista con Kulwant Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

2,733<sup>96</sup>) y no distinguen entre hombres, mujeres y niños. Los hechos hacen evidente la organización y metodología que la multitud de atacantes utilizó, su blanco principal eran hombres de entre veinticinco y cincuenta años, así como niños. Se estableció con esto una manera particular de asesinato de género. Sin embargo, Kulwant Kaur menciona que también murió una de sus sobrinas. La oficina dedicada al seguimiento de los pogromos de 1984 en el DSGMC, en sus registros cuenta con una lista de cerca de 3 mil muertos, de los cuales, alrededor de 107 son mujeres y algunas hindúes.<sup>97</sup>

Por otro lado, se puede apreciar que aquellos temas que a Kulwant Kaur le cuesta más trabajo relatar, los menciona en tercera persona, ella de alguna manera se saca de la historia, como si fuera una simple espectadora que da cuenta de los hechos sin vincularse y sólo describe lo que le sucedió a “muchas mujeres”. No podría afirmar que ella misma fue víctima de una violación, pero podría haber la posibilidad. Los casos de violación, también se han mantenido al margen de la historia de este evento y por supuesto de cualquier investigación penal. Es difícil determinar si esto corresponde sólo al silencio de las propias mujeres para mantener su honor intacto, por temor a ser aún más marginadas de su familia política, de su comunidad y por la posibilidad de buscar un nuevo matrimonio en el cual estar protegidas por la figura masculina. También quizá tuvo qué ver con la forma en que fueron tratadas por los médicos en los campos de refugio y en los hospitales por los doctores del gobierno. Para poder levantar una denuncia debían ser examinadas, las pocas que lo hicieron, narran haber sido intimidadas por el examen médico y por los trámites legales que debían enfrentar. Esta fue una violencia psicológica que las paralizó y las llenó de vergüenza.

Puede corresponder también al silencio de la comunidad sikh, como sucedió durante la experiencia de la Partición, en la cual se quería evitar que se supiera lo sucedido para no exponer la humillación y la ausencia de protección del hombre hacia sus mujeres; o simplemente porque estas experiencias no fueron lo suficientemente importantes para ser incluidas en las narrativas generales del Estado y la comunidad. En el caso particular de los líderes de la comunidad, podría deberse al temor a exhibir su “humillación” y “debilidad” para defenderse a sí mismos y a sus

---

<sup>96</sup> Uno de los comités que se formaron por recomendaciones de la Comisión de Justicia Rangnath Misra y bajo las órdenes del Secretario del Interior de la Administración de Delhi, dio a conocer la cifra de 2,733 muertos a consecuencia de los disturbios de 1984. Esta información se dio a conocer en la Lok Sabha el día 2 de diciembre de 1987. *The Hindustan Times*, 3 de diciembre de 1987.

<sup>97</sup> Esta lista también se encuentra disponible en <http://www.carnage84.com/>, página creada y alimentada por el trabajo de 24 años realizado por el abogado H.S. Phoolka.

mujeres. Durante el periodo de Partición, la mujer se convirtió en un símbolo de la nación y la comunidad, la violación a su cuerpo era también una violación a la nación o a la comunidad. Lo cierto es que las *viudas* conformaron al grupo de víctimas más vulnerables entre los sobrevivientes de los pogromos.



Imagen 19.- Viudas. Fotografía de la autora.

Más tarde, Kulwant Kaur, regresa a la historia en primera persona y expresa la sensación de vacío que seguramente la mayoría de las mujeres sintieron al quedarse sin nada, sin qué ponerse, sin saber a dónde ir y qué hacer, fue un vuelco a su vida que expresa finalmente diciendo que fue como un terremoto. Estos cambios en los relatos de primera a tercera persona y la violación de las mujeres fueron elementos recurrentes en las entrevistas que realicé a las viudas del 84. Si bien reveló que hubo violación, fue de una forma velada, fue algo que le pasó a alguien más no a ellas directamente, pero que se dio y les es necesario expresarlo. Al igual que Kulwant, ninguna quiso relatarme si personalmente vivieron una violación o si quizá su sobrina fue violada y después asesinada. Lo que es importante es que estas historias no se encuentran registradas, se evaden inclusive por las mujeres que las vivieron y se busca guardarlas en el olvido.

Otro tema velado es la problemática que surgió en el momento de convertirse en viudas. A Davinder Kaur le pregunté si no le pidió ayuda a su familia, a su padre o a sus tíos. Ella como muchas otras tenía a su familia en Panjab o Rajasthan. A estas mujeres mi duda las puso en silencio. “¿Regresar? ¿A dónde? ¿Quién nos recibiría?”<sup>98</sup> Ella me trató de explicar que no era posible hacer eso en su comunidad y en general dentro de la cultura india, ya que al momento de casarse dejan de ser en cierta forma parte de su familia, porque se unen a la de su marido. Sobre todo en la vida de los pueblos, regresar es una especie de humillación. Para regresar a un estadio

<sup>98</sup> Entrevista con Davinder Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

digamos “digno” y en especial para sentirse protegidas, muchas buscaron volverse a casar. Pero esto también no es bien visto.<sup>99</sup>

Estas mujeres quedaron marcadas no solo por su viudez. Al correrse los rumores de que algunas fueron violadas, personas del gobierno y de su misma comunidad las insultan constantemente calificándolas como prostitutas. Esto también puede explicar que muchas de ellas callaran los actos de violación. La honorabilidad de la mujer en la comunidad sikh y en India en general sigue siendo un factor muy importante para el hombre principalmente, además representa la honra de la comunidad misma o como sucedió durante la Partición, la honra de la nación. La protección de la mujer-comunidad-nación corresponde al padre, hermano o marido, a la figura masculina y al desaparecer éstos, la mujer sufre una degradación como persona, la comunidad o la nación son violadas. El asesinar sólo a los hombres es percibido como que se buscaba deshonar a la comunidad sikh.

- **“La turba”**

En cuanto a la composición de la turba, las narraciones enfatizan tanto que era gente que venía de fuera, preparada con una serie de herramientas, así como gente del propio barrio, lo cual nos indica que además de la agenda dispuesta para este evento, también se unieron la configuración y los conflictos locales. La violencia por esta razón adquirió una dimensión distinta que ha sido poco registrada y para Veena Das es un elemento esencial al cual llama “La fuerza de lo local”.<sup>100</sup>

La zona más afectada en Delhi fue la conocida como Trilokpuri. Aquí se encuentran, al igual que en las zonas de Mongolpuri y Sultanpuri, una serie de reasentamientos que se originaron en el periodo conocido como de *Emergencia* (1975 a 1977),<sup>101</sup> en el cual Indira Gandhi suspendió todos los derechos democráticos en India, dando lugar a medidas coercitivas

---

<sup>99</sup> Entrevista con Davinder Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>100</sup> Das, Veena, *Life and Words*, *op. cit.*, p. 135

<sup>101</sup> En 1976, a los 20 puntos del programa económico planteado por Indira Gandhi, se le añadieron 5 más que serían implementados por el ala joven del Partido del Congreso, en el cual el líder era el hijo más chico de la Sra. Gandhi, Sanjay Gandhi. Uno de los puntos añadidos tenía que ver con la intención de “embellecer la ciudad”. Vinculado con la Autoridad de Desarrollo de Delhi (Delhi Development Authority, DDA), inició un programa de “limpieza de barrios bajos o suburbios en Delhi”. El plan consistía en demoler las viviendas de estos suburbios y reasentar a sus habitantes a las afueras de las zonas centrales de la ciudad. A la par de esta política también se llevó a cabo un plan de control de natalidad basado en la esterilización masculina, que en muchos casos fue forzada. Ambos programas se vieron como prerequisites para iniciar el esperado “desarrollo” en la ciudad capital. Sobre las meorias y narrativas de este evento ver Tarlo, Emma, *Unsettling Memories...*, *op. cit.*

como censura de la prensa, persecución de la disidencia, arrestos arbitrarios, reasentamientos de vivienda y esterilizaciones forzadas, entre otras. Las vidas de muchas personas especialmente de Delhi se vieron trastocadas por estas políticas.

Estas colonias en las que se reubicaron los asentamientos, se consolidaron como bancos de votos para el Partido del Congreso. Aunque la medida de reubicarlos fue una política mal llevada de la cual surgieron muchas problemáticas y para algunos fue una crueldad el desalojo que les hicieron, la gente obtuvo un terreno de alrededor de 22.8 m<sup>2</sup>, que aunque pequeño era de su propiedad. Además de que consiguieron préstamos para construir una casa. Para estas comunidades pobres su estatus cambió, de ser asentamientos no autorizados a ser propietarios, y su nueva condición era motivo de agradecimiento al partido y a Indira Gandhi.

Muchos líderes de este partido construyeron estrechos vínculos con sus habitantes, por esta razón la gran mayoría de las viudas a las que entrevisté me habló de su afiliación, hasta antes de este evento, con el Partido del Congreso. Por esta razón, les cuesta entender que hayan sido las mismas personas por las que ellas habían votado las que organizaran los disturbios.

Trilokpuri fue uno de los 47 reasentamientos de personas de muy bajos recursos. En esta zona, como en muchas otras, existían una serie de conflictos locales que se mezclaron con lo que sucedió en noviembre de 1984. No sólo surgieron aquellos intereses políticos de los líderes del Partido del Congreso, sino también los intereses personales de los individuos que participaron, en donde los móviles de su acción fueron el dinero, la venganza personal o la obtención de beneficios materiales. Las diferencias de las clases trabajadoras y las castas que componían estas colonias emergieron también.

La vida cotidiana dentro de estos asentamientos tenía ya elementos de violencia que con los disturbios se hicieron evidentes y se transformaron en ajustes de cuentas.<sup>102</sup> El saqueo de las viviendas de los sikhs estuvo presente en la mayoría de las colonias afectadas, así como la ocupación posterior de sus propiedades, no por las personas que recibieron órdenes para cometer los asesinatos, sino por los propios vecinos de la colonia. En algunas manzanas el ataque inclusive se concentró a sikhs de una casta en particular, más que otras. De esta manera, la narrativa oficial que asume que la turba era anónima e irracional, se ve confrontada con estos relatos. Conuerdo con la afirmación que hace Veena Das en este sentido, para ella tanto el

---

<sup>102</sup> Ver el estudio que realizó Veena Das al respecto en la colonia de Sultanpuri, en Das, Veena, *Life and Words*, *op. cit.*, p. 149.

Estado como la comunidad estuvieron implicados en la violencia y no sucedió algo de estas dimensiones de la nada, existía un caldo de cultivo originado por otros factores.<sup>103</sup>

Al preguntarle a Surinder Kaur de sesenta y dos años, si reconoció a alguien entre multitud de atacantes, ella respondió que sí.

Sabemos quiénes son. Dijimos sus nombres y los denunciamos, pero el gobierno no ha hecho nada. No tenemos justicia, he ido hasta a declarar pero no se ha hecho nada al respecto [...] sí algunos eran mis vecinos o vendedores de algo en la colonia. Puedo mencionar a Rampal Saroj, Kamal, Rohtar, entre otras personas. Todo lo que teníamos fue quemado y lo que pudo quedar intacto, la gente se lo llevó, entraban a robar. Cuando estaban saqueando nosotros no teníamos fuerzas para detenerlos, se llevaron todo lo que quedó.<sup>104</sup>

Pero esta no era la única composición de la turba, otra de las viudas, Joginder Kaur, intervino para mencionar que empezó a congregarse mucha gente que venía en unos camiones. A nadie le pareció extraño porque decían que venían de fuera para ver el cadáver de Indira Gandhi. Pero al poco rato comenzaron a atacar las colonias. Tenían a su disposición pipas con gasolina (*tel* es la palabra que utilizan), con esto quemaban las casas y los comercios.

No sé si con esto quemaban a nuestros familiares. A mi hermano lo bañaron de algún líquido que inclusive le calcinó los huesos, una sustancia muy poderosa, que no sabemos qué es. No encontramos ni un solo hueso de mi hermano. En mi colonia llegaron desde las 10 am y se fueron como a las 7 de la noche y cuando se fueron dijeron que si algún *sardar* había quedado vivo regresarían al día siguiente. Le llamamos a la policía, pero dijeron que ellos no podían hacer nada. Si no hubiera sido planeado por el gobierno, ¿de dónde salió todo el material que utilizaron? ¿Quién lo pagó? [...] algunos hindúes estaban con el gobierno, muchos se unieron al grupo de atacantes. Pero otros hindúes nos ayudaron.<sup>105</sup>

Darshan Kaur describe a la turba como personas de casta baja hindú, pagados por los líderes del Partido del Congreso. Además, en su declaración jurada ha mencionado nombres de vecinos que reconoció dentro de la turba y que quizá guardaban algún tipo de resentimiento hacia su familia.<sup>106</sup> “No son disturbios entre hindúes y sikh, fueron disturbios *goonda*<sup>107</sup>-sikh”. Para Gurcharan Singh Babbar, al analizar de cerca el carácter de la turba en Delhi este y oeste

<sup>103</sup> *Idem.*

<sup>104</sup> Entrevista con Kulwant Kaur, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>105</sup> Entrevista con Joginder Kaur, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>106</sup> Entrevista con Dashan Kaur, 17 de julio de 2008

<sup>107</sup> Un *goonda* es el término con el cual se llaman a matones o intimidadores pagados por alguien para cumplir con esta tarea.

(en donde los líderes locales integraron a la multitud), se puede observar que las personas que participaron provenían de pueblos cercanos pobres cuya composición es *gujjar* y *jat*,<sup>108</sup> los cuales son comúnmente utilizados para realizar estas acciones y reciben una paga por ello o algún beneficio político. También había personas de la denominada *Scheduled Castes* (castas bajas que por su marginación son objeto de políticas de compensación y discriminación positiva). Los periódicos, refiriéndose a la multitud utilizaron un lenguaje muy particular y repetitivo, los llamaba “vagos de la calle”, “elementos antisociales”, “matones” y “elementos del proletariado”. También eran descritos como “turbas furiosas” o “jóvenes sedientos de sangre que venían en olas”.<sup>109</sup>

Por otro lado, las viudas que entrevisté tienen una percepción distinta de la que surge de las autoridades sikh en Panjab y de los discursos oficiales en los cuales los disturbios fueron un confrontamiento entre una comunidad hindú “herida” y una sikh que debía ser “castigada”. A pesar de su dolor, no ven a *otras* comunidades como “enemigos” de su fe. Al hablar de las personas que les causaron tanto dolor, no las califican como el *otro*, el hindú cuyo objetivo era el de *desaparecer* al sikhismo de India, ya que en la práctica cotidiana sus comunidades se casan entre sí y mantienen muchos vínculos culturales.

- **El papel de las instituciones político-estatales**

Las narraciones coinciden en una serie de presencias y ausencias de entidades políticas y estatales, cuya función debiera ser su protección y auxilio. Por un lado, observaron a políticos instigando a la turba y a una policía atada de manos que muchas veces participó activamente en la violencia. Por otro lado, el ejército después de tres días, finalmente llegó a las colonias para establecer el “orden” y resguardarlos en un lugar seguro. Las viudas no perciben al gobierno o al Estado como un *todo* que actuó en su contra, distinguen perfectamente la acción y la inacción de cada uno.

---

<sup>108</sup> En India los *gujjars* están concentrados principalmente en el norte en estados como Jammu y Cachemira, Himachal Pradesh, Uttar Pradesh, Haryana, Madhya Pradesh, Uttarakhand, Delhi Rajasthan, Gujarat y Maharashtra. Forma alrededor del 10% de la población en India. Pertenecen a la varna *kshatriya*, aunque algunas comunidades están clasificadas como *brahmines*, también hay *gujjars* musulmanes, sikh, cristianos y parece que también budistas. Generalmente son pastores o lecheros. Están clasificados bajo la categoría de Clases Atrasadas (*Other Backward Classes* OBCs) y el gobierno les provee de cuotas en la educación impartida por el Estado y empleos estatales. Tradicionalmente son una comunidad que apoya al Partido del Congreso. Por otro lado, las comunidades *jat*, también tienen una composición religiosa diversa (hindúes, musulmanes y sikh). En su gran mayoría se encuentran en el Panjab, son campesinos y algunos también están considerados como Clases Atrasadas.

<sup>109</sup> Das, Veena, *Life and Words*, *op. cit.*, p. 149. 2007, p. 139.

Darshan Kaur vivía en Trilokpuri, sin saber qué hacer después de ver cómo golpeaban a su marido y lo mataban, se quedó sentada en el escalón de afuera de su casa. Entonces escuchó que había llegado un líder del Partido del Congreso.<sup>110</sup>

La gente decía que quizá él nos ayudaría. Pero vi a K.S. Bhagat dando un discurso, le gritaba a la turba ‘su madre [Indira Gandhi] ha sido asesinada, deben tomar revancha. Tomen venganza como quieran, maten a los hombres. Lo que quieran, lo tendrán, combustible, palos, todo lo que necesiten. Pero ningún sardar debe dejarse vivo’. Este líder vino a matarnos no a protegernos, estaba sólo mirando cómo la gente mataba. Entonces regresé a mi casa. Ram Pal Saroj vino a mi casa y preguntó por mi esposo, yo le dije que no estaba pero empezaron a buscarlo. Cuando lo encontraron lo bajaron a jalones del cabello y lo golpearon con un bat. La cama estaba a un lado, se la aventaron encima con todo y las cobijas y quemaron una llanta encima de todo. A mi esposo lo quemaron vivo.<sup>111</sup>

Darshan Kaur perdió a trece miembros de su familia y de la familia de su esposo. En la mañana del 2 de noviembre, pensó que el mejor lugar para refugiarse era la estación de policía por lo que se dirigió a la de Paharganj. Ahí le pidió a la persona encargada que la salvara a ella y a su familia, pero el policía le respondió que no podía hacer nada por ellos, que se regresara a su casa. Durante este relato Kulwant Kaur interrumpió para decirme que ella también llegó a una estación de policía y presenció cómo policías le disparaban a los sikhs, ahí el esposo de su sobrina perdió la vida. Hay declaraciones juradas por distintos testigos que afirman también que la policía apresó únicamente a aquellos sikhs que se habían defendido de la agresión y a los cuales se les confiscaron armas de fuego y espadas.

Darshan Kaur, continuó con su relato para decirme que se refugió en la *gurudwara* de Pandunagar, que estaba en construcción y se quedó ahí con sus hijos y muchas mujeres. No había ninguna autoridad de su comunidad que las protegiera. La turba llegó a ese lugar, todas se subieron a la azotea y desde ahí empezaron a tirar ladrillos para defenderse hasta que la multitud se fue. Luego se cambiaron a la *gurudwara* Dhamdhama Sahib, hasta que el ejército llegó el 3 de

---

<sup>110</sup> La lista de personas que los sobrevivientes acusan como culpables numera a dieciséis líderes. Entre los más importantes se encuentran: H.K.L. Bhagat, Ministro de Estado; Babu Ram Sharma, Miembro de la Coporación Municipal y mano derecha de Bhagat; Sajjan Kumar, Miembro del Parlamento por el Partido del Congreso de Mangolpuri; Lalit Mekan, líder de la Unión de Comercio y Consejero Metropolitano; Dharam Das Shastri, Miembro del Parlamento por el Partido del Congreso de Karol Bagh; Jagdish Tytler, Miembro del Parlamento por el Partido del Congreso; Ashok Kumar, Miembro de la Coporación Municipal de Kalyanpuri; entre otros. Ver la lista completa en People’s Union for Democratic Rights y People’s Union for Civil Liberties, *Who are the Guilty? Report of Joint Inquiry into the Causes and Impact of Riots in Delhi from 31 October to 10 November*, Gobinda Mukhoty y Rajni Kothari editores, Delhi, 1984, Anexo IV.

<sup>111</sup> Entrevista con Darshan Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

noviembre “para salvarnos”,<sup>112</sup> los sacó a todos y los llevó a uno de los campos de refugio en donde vivió por tres o cuatro meses, hasta que les dieron un departamento. En todos los relatos los relatos las víctimas se vieron aliviadas en cuanto vieron al ejército. “Ojalá que el ejército hubiera llega antes para ayudarnos, necesitábamos de alguna institución o de un poder superior que nos salvara de todo eso, pero al ejército le impidieron llegar a tiempo.”<sup>113</sup> Al parecer esta fue la única institución del Estado a la cual perciben en este caso, como un agente benéfico, fuera del juego sucio y de la organización política, y lejos de la acción e inacción de la policía en este evento. Esto quizás debido a que en las ciudades no se ha utilizado la acción del ejército, por lo tanto la gente percibe a esta entidad de forma distinta y lejos de la corrupción, y la violencia cotidiana que deben enfrentar con los cuerpos policíacos ciudadanos.



Imagen 20.- Grupo de viudas. Fotografía de la autora.

- **Los refugios y las compensaciones**

Las organizaciones no gubernamentales (como Nagric Ekta March<sup>114</sup>) además de movilizarse, ejercieron presión para que el gobierno y las autoridades sikh en Delhi actuaran rápido. La mayor parte de la ayuda inmediata fue básicamente voluntaria, en la cual tanto hindúes como sikhs se involucraron. Los campos se establecieron desde el 3 de noviembre y para el 5 ya había veintiocho centros funcionando, aunque sólo diez tenían el reconocimiento gubernamental.<sup>115</sup> Se

---

<sup>112</sup> *Idem.*

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> Esta organización fue formada en respuesta a la situación y trataron de cubrir lo más posible todas las problemáticas que las personas afectadas comenzaban a enfrentar después de tantos despojos. Reunieron comida, ropa y medicinas. Escuchaban a las víctimas y aunque no estaban capacitados, trataron de ayudarlos a asimilar con que habían vivido.

<sup>115</sup> Una lista completa de estos refugios se encuentra en el Reporte de PUDR y PUCL, *Who are the Guilty?, op. cit.*, Anexo V.

calcula un flujo total de 50 mil personas afectadas,<sup>116</sup> muchas de ellas estuvieron ahí varios meses.

Las autoridades tuvieron que pensar rápido en la forma en que tendrían que rehabilitar a todas estas personas. Es mientras estaban alojadas en estos campos que la nueva identidad de las mujeres se estableció, la cual se vinculó a los privilegios que se les concederían. La violencia de 1984 las despojó de sus hijos, maridos, padres y hermanos, así como de sus hogares y de sus formas de manutención, convirtiéndolas en *viudas*. Esta condición les produjo beneficios, como las compensaciones que recibieron, pero también estigmatización, marginación y agresión, ya que el gobierno estableció que sólo las *viudas* podrían recibir compensaciones, dejando fuera a sus suegros o cuñados.

El gobierno para llevar un registro de las víctimas y sobre todo de las compensaciones que les otorgaron, les extendieron un carnet de identidad como *viudas*. En estos carnets se asentaba el nombre de la viuda, de su padre o de su esposo, además del nombre de la persona fallecida y la relación con la viuda. Estos dos últimos datos indican que el carnet identificaba como *viuda* a una mujer no importando si había muerto su padre, su hermano, su esposo o sus hijos, el título de su nueva identidad es el mismo.

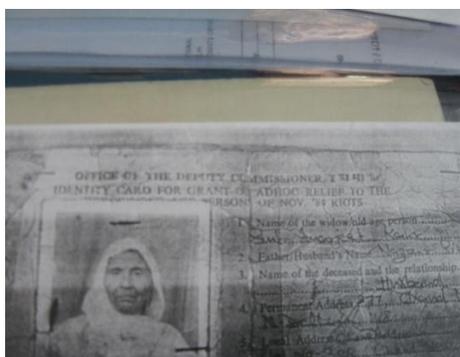


Imagen 21.- Carnet de indentidad de una viuda. Fotografía de la autora.

El camino para ser rehabilitadas fue muy largo. Todas las mujeres en estas condiciones tuvieron que enfrentarse al proceso burocrático que implicó tener uno de estos carnets. Llenaron un sinnúmero de solicitudes y tuvieron que comprobar con testigos que en verdad habían perdido a un familiar. En la mayoría de los casos estas solicitudes fueron llenadas por intermediarios que conocían el lenguaje Estatal para hacerlo, ahora con el tiempo las viudas de la organización que

<sup>116</sup> Das, Veena, *Life and Words*, *op. cit.*, 2007, p. 140.

entrevisté utilizan todos los términos y están completamente familiarizadas con ellos y las prácticas legales del Estado.

Para algunas pasaron muchos años antes de obtener los beneficios. Los apoyos a manera de compensación por todas las pérdidas que padecieron, van desde una pensión mensual que ha ido variando con el tiempo, departamentos que se construyeron, la mayoría en Tilak Vihar, compensaciones monetarias por pérdida del marido, capacitación para el trabajo y otorgamiento de trabajos gubernamentales para que pudieran sacar a sus familias adelante. También el comité que organiza a los templos sikh en Delhi en un inicio, les ofreció una pensión que califican como “ridícula”.<sup>117</sup>

El ejército llevó a Kulwant Kaur al campo en Zilmil en Farsh Bajar Thana (la estación de policías) cerca de Shahdara, en donde vivió tres meses antes de que le dieran finalmente uno de los departamentos de 20.9 m<sup>2</sup>, como compensación en la colonia Tilak Nagar, el *ghetto* de las viudas o *Chaurasiye*. Los edificios que construyeron para alojarlas son denominados *Janata Flats (Public Homes u Hogares Públicas)*.<sup>118</sup> No sólo necesitaban un techo dónde vivir sino la forma de poder mantenerlo. En un principio “cuando nos dieron los departamentos, el gobierno prometió darnos la electricidad y el agua gratis, ahora quieren cobrar la luz de hace veintitrés años. Si no pagamos, arrancan el medidor.”<sup>119</sup>

Por la muerte de sus maridos recibieron en un principio 10 mil rupias (cerca de 3 mil pesos), unos años después pelearon por que se les diera más dinero y lograron otras 13 mil rupias (3,600 pesos). Después de veinte años con las recomendaciones que hiciera la última comisión de investigación conocida como Nanavati y muchas movilizaciones después, recibieron una compensación de 3.5 *lakh* por persona (cerca de un millón de pesos). Para Surinder Kaur cuando finalmente llegó el dinero (el monto mayor después de veinte años), éste ya no tenía sentido, sus hijos ya habían crecido y estaban casados. Los años de mayor carestía en los que necesitaban dinero para la escuela, la comida y las enfermedades, como pudieron los sobrellevaron y “era

---

<sup>117</sup> Al principio fue de 250 (setenta pesos) y después de 400 rupias (100 pesos) mensuales. Sin embargo, en uno de los cambios administrativos de los miembros de este comité, cancelaron el apoyo y desde hace diez años ya no lo reciben.

<sup>118</sup> Cada edificio alberga a cuatro familias, una en cada piso. Estas viviendas son espacios muy pequeños, en los que deben acomodarse entre tres a cinco personas o quizá más en el momento en que sus hijos han crecido y empiezan a casarse. Al perder al principal sostén de la casa, los hombres, estas mujeres se quedaron desprovistas de todo recurso económico.

<sup>119</sup> Entrevista con Darshan Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

entonces cuando ese dinero hubiera servido de mucho”.<sup>120</sup> Para Davinder Kaur el trabajo que les ofrecieron no fue el conveniente:

lo que nos dio el gobierno central fue un trabajo de cuarta. Debíamos servir agua y té, y llevar y traer documentos. Nadie nos preguntó, ni se dieron cuenta que quizá podíamos hacer mucho más que eso. Ahí teníamos que aguantar el mal trato de los hindúes. Muchos de ellos me decían que si ya había obtenido un trabajo, ¿qué más quería? [...] Mis compañeros de trabajo decían que yo en realidad no quería trabajar. Si a ellos les hubiera pasado esto, no se hubieran burlado. Dejé el trabajo porque me ofendían mucho y me trataban muy mal, además ya estaba faltando mucho por la salud de mi hijo.<sup>121</sup>

- **Las comisiones de investigación y sus *papeles de verdad***

Lo que estas mujeres perciben claramente es que dentro de este Estado-nación indio, las leyes no se aplican igual para todos; dicen que existen leyes separadas, privilegios y oportunidades sólo para algunos. Dan como ejemplo la rapidez con que el asesinato de Indira Gandhi fue resuelto y con la que los culpables pagaron por su crimen. Por el contrario, en su caso, la justicia no se ha aplicado y los culpables de la muerte de sus familiares continúan impunes, a pesar de que fueron asesinados al aire libre frente a mucha gente y ellas como testigos.

Es muy triste que los culpables no hayan sido castigados. [...] Los sikh fueron matados brutalmente al aire libre, enfrente de todos. Todo el mundo lo vio y nadie ha castigado a los culpables. Por mucho tiempo viví con el temor de que pasara de nuevo, ¿qué garantiza que no suceda si no ha habido un castigo? En este país hay leyes separadas para unos y para otros. Nuestras vidas fueron desechas y también afectaron la vida de nuestros hijos, sólo pido justicia para que no vuelva a ocurrirle a nadie.<sup>122</sup>

Al preguntarles sobre las comisiones de investigación que el gobierno ordenó para esclarecer los incidentes, las viudas que entrevisté me dijeron que sólo habían sido un teatro que no había resuelto nada. Estas comisiones desde un principio tenían que trabajar con una serie de documentos legales, que legitimarían el proceder de las recomendaciones. Son varios documentos de verdad con los cuales el ciudadano debía vincularse para tramitar el que se hiciera *justicia*. Las viudas que entrevisté tuvieron intermediarios para poder dialogar de esta

<sup>120</sup> Entrevista con Surinder Kaur, 17 de julio de 2008.

<sup>121</sup> Entrevista con Davinder Kaur, 17 de julio de 2008.

<sup>122</sup> Entrevista con Manohan Singh, 17 de julio de 2008.

manera con las autoridades judiciales. Los abogados sirvieron de vínculo y de traductores de este lenguaje. Ahora las viudas y los sobrevivientes conocen bien sus términos y han podido adaptarlos a su vida cotidiana, ya que manifestarse y no dejar de exigir justicia se ha convertido para muchos, como la organización de viudas que entrevisté, en su forma de vida.

Los primero documentos con los que debían enfrentarse fueron los expedidos por la policía, conocidos como *First Investigation Report* (FIR o Primer Reporte de Investigación). En las 73 estaciones de policía de Delhi en 1984, agrupadas en seis distritos,<sup>123</sup> sus autoridades tenían como obligación recibir cualquier tipo de acusación u ofensa recibida, de manera escrita u oral y firmada por la persona que la presenta.<sup>124</sup> La policía debía conducir una investigación sobre ésta. Durante los días del *noviembre negro*, el abogado que ha llevado la gran mayoría de los casos de las viudas, Harvinder Singh Phoolka,<sup>125</sup> muestra tanto en su página de internet<sup>126</sup> como en los archivos de su organización de derechos humanos *Citizens Justice Committee* (Comité para la Justicia de los Ciudadanos),<sup>127</sup> que los FIR en los que las comisiones de investigación se estaban basando, no podrían ser considerados como *documentos de verdad*, debido a varias razones.

Por un lado, la policía fue parte de la violencia, tanto por su acción directa como su inacción. Muchos de los hechos no fueron registrados por estos reportes, los relatos de viudas y sobrevivientes registran que al llegar a alguna estación de policía las autoridades se negaron a recibir sus acusaciones. En caso de que se registraran las acusaciones, éstas se habían integrado de forma austera, sin incluir la totalidad de los hechos, y en muchos casos se incluían varias acusaciones en una sola, en lugar de llenar una FIR para cada crimen. Esta vaguedad ayudó a destruir evidencia crucial y un testimonio legal más que apoyara las declaraciones de los testigos, por el contrario estas FIR actuaron en contra del esclarecimiento de los hechos.

Para Jaskaran Kaur<sup>128</sup> y H.S. Phoolka,<sup>129</sup> la policía por medio de estos métodos protegió a los líderes políticos y a los perpetradores de los pogromos de 1984, además de que sometieron a

---

<sup>123</sup> Kaur, Jaskaran, *Twenty Years of Impunity. The November 1984 Pogroms of Sikhs in India*, Reporte de Ensaaf, Portland, Oregon, 2006, 2da Edición, p. 51.

<sup>124</sup> Según lo indica la Sección 154 del Indian Code of Criminal Procedure (CCrP, Código Indio de Procedimientos Criminales), Ver, Kaur, Jaskaran, *Twenty Years of Impunity, op. cit.*, p. 51.

<sup>125</sup> Ahora es abogado en la Suprema Corte de Justicia.

<sup>126</sup> Phoolka, H.S., *Carnage 84*, en <http://www.carnage84.com/homepage/front.htm>, consultado desde febrero de 2008 hasta agosto de 2010.

<sup>127</sup> Tuve acceso a estos archivos gracias al acervo que se encuentra en DSGMC dentro del complejo del gurdwara Rakab Ganj en Nueva Delhi.

<sup>128</sup> Kaur, Jaskaran, *Twenty Years of Impunity, op. cit.*, p. 53.

las víctimas a un proceso largo de llenado de documentos, para finalmente ser expuestos en las comisiones de investigación como defendiendo causas sin fundamentos, debido a que su testimonio debía ser avalado por una FIR, creada por una autoridad que participó en los hechos. Algunas otras FIR fueron falsificadas para evitar que los cargos en contra de la policía, principalmente fueran expuestos en las comisiones.

Se han llevado a cabo ocho comisiones gubernamentales y comités que han investigado diversos aspectos sobre los pogromos. Aunque la última comisión, la Nanavati cuyo reporte se publicó en marzo de 2004, reconoce las fallas de comisiones anteriores para conformar evidencias sobre los hechos y acepta que: los ataques en contra de los sikhs por “su intensidad muestran un esfuerzo organizativo”,<sup>130</sup> y señala que se deben investigar a varios líderes políticos y diversas personas involucradas con profundidad, hasta el momento no se ha ejercido ninguna acción penal por parte del gobierno, porque se consideró que no había justificación suficiente para abrir los casos de los acusados.

En esta última comisión y a lo largo de las anteriores, las víctimas se enfrentaron también con otro documento legal, sus declaraciones juradas o *affidavits* que aunque levantan muchos asuntos a investigar, no han sido validadas como un documento legítimamente suficiente para el gobierno. Éstas declaraciones, más las FIR y una especie de juicio en donde la víctima exponga los hechos y sean confrontados con las autoridades, han sido la serie de rituales oficiales a los que se han enfrentado.

Además, su participación en las comisiones las han puesto en peligro, sobre todo aquellas cuya declaración acusa a alguno de los miembros del Partido del Congreso. Darshan Kaur ha sido testigo clave en el caso de uno de los Miembros del Parlamento, H.K.L. Bhagat, a quien se le acusa de haber incitado a la violencia. En muchas ocasiones ante de presentarse a las innumerables sesiones en la corte, ha recibido amenazas hasta de muerte para que no siga con su caso.

Sin embargo, Darshan Kaur, a través de la conformación de su organización de viudas, ha podido crear un poder particular, un poder social que le sirve de escudo y de arma para cumplir con sus objetivos. Esta organización como muchas otras ha sido utilizada como concepto y esta viuda, junto con las demás han tenido que aprender en el camión para evitar estas situaciones, así

---

<sup>129</sup> Entrevista con H.S. Phoolka, Nueva Delhi, 18 de agosto de 2008.

<sup>130</sup> Nanavati, G.T., Report: Justice Nanavati Commission of Inquiry (Anti-Sikh Riots), 9 de Febrero de 2005, p. 180.

como las manipulaciones de personas externas que se acercan con la intención supuesta de “ayudarlas”. Durante la entrevista me dejó ver que inclusive muchos de los abogados que han ayudado a su causa, en el fondo no han tenido intenciones serias por solucionar sus casos en la corte. Por esta razón aún no habían conseguido la justicia tan anhelada.

- **La lucha con la familia y con la comunidad**

No solamente se enfrentaron y lucharon por sus beneficios con el gobierno. Algunas de ellas, por un lado, hablaron de que el condicionamiento que puso el gobierno al ser sólo ellas las receptoras de los beneficios, les había causado muchos problemas con sus suegros, quienes quisieron recibir también las compensaciones por la muerte de sus hijos y buscaron manipularlas y despojarlas de los mismos.

Como mujeres dentro de la cultura india, al casarse dejan, en cierta forma, de pertenecer a su familia para ser parte de la del marido. Los suegros quisieron ejercer el poder moral que culturalmente tienen sobre estas mujeres para arrebatarles los derechos que habían adquirido como viudas. Algunas cedieron al hostigamiento y a la violencia intrafamiliar a falta de otro apoyo. Intentar resguardarse con su familia materna no era una opción. Surinder Kaur me explicó que ya no pertenecían a su familia, regresar sería una humillación y una carga para sus padres. La única manera en que podrían regresar era casándose nuevamente,<sup>131</sup> condición que algunas cumplieron.

Por otro lado, muchos líderes sikh han intentado utilizarlas como *concepto* para alimentar sus narrativas políticas en contra del gobierno o conseguir más beneficios en su nombre. Pero en el momento en que ellas se acercan a pedir ayuda directa a estos líderes, hacen notar que el trato no era muy agradable. Los rumores acerca de que probablemente habían sido violadas pusieron en duda su honorabilidad. Tanto personas del gobierno, como líderes de su comunidad las insultan constantemente calificándolas de prostitutas y degradándolas, lo que explica que muchas de ellas callaran los actos de violación que vivieron y que éste siga siendo un tema que aún no se ha investigado.

Como organización, acudieron en mayo del 2008 con el presidente del *Delhi Sikh Gurdwara Management Committee* (DSGMC), Parmjeet Singh Sarna para pedirle trabajos para

---

<sup>131</sup> Entrevista con Surinder Kaur, 17 de julio de 2008.

sus hijos, pero no las atendió. Ante su indiferencia este grupo de viudas realizó una manifestación durante 5 o 6 días a las afueras de sus oficinas.

Después de varios días [Parmjeet Singh] le dijo a sus secretarios que nos mandaran al *langar hall* [comedor comunitario], luego se acercó y nos dijo que no podían hacer ya nada por nosotras. Que, ¿qué más queríamos? En nuestra cara se atrevió a decirnos ‘ustedes son el tipo de mujeres que bailan por 50 rupias’, este es el trato que nos dan los sikhs. Ellos son sikhs y nos insultan así, ¿qué podemos esperar de los demás?<sup>132</sup> Le exigimos como organización que se disculpara, porque fue un gran error de su parte tratarnos así, si hubiéramos llevado a la prensa todo hubiera salido a la luz. Otras personas del Comité nos maltratan mucho verbalmente. Nadie nos escucha y representamos entre 3,000 y 4,000 mujeres. Siempre nos están intimidando para que dejemos de declarar lo que sabemos.<sup>133</sup>

- **Lejanas del Panjab y la política**

A partir de su experiencia, especialmente después del doloroso evento por el que pasaron y su lucha por la justicia, estas viudas no confían en los partidos políticos.

Cuando son las elecciones no votamos ni por el Partido del Congreso ni por el BJP [Bharatiya Janata Party, partido nacionalista hindú]. Los dos son lo mismo, ninguno se ha tentado el corazón para voltearnos a ver, para darnos lo que reclamamos. Votamos por otro partido aunque sea chiquito. El BJP viene y nos promete muchas cosas para que votemos por ellos, pero cuando llegaron a ganar se olvidaron de todas sus promesas. Los políticos nos defraudan una y otra vez.<sup>134</sup>

Para ellas además, el asesinato de la Primer Ministro fue igual de impactante y reprobatorio como para cualquier otro indio y, a pesar de que no están de acuerdo con la orden que dio Indira Gandhi al ejército para entrar al Templo Dorado, consideran que se debía hacer algo para controlar al movimiento de Bhindranwale, que estaba fuera de todo control.

Por otro lado, no se sienten representadas por Bhindranwale, ni lo consideran un predicador, santo, mártir, o héroe. Lo ven como un sikh ortodoxo cuyas imposiciones religiosas no formaban parte de la esencia tolerante y abierta del sikhismo. Les molesta principalmente que su grupo haya guardado armas en un sitio tan sagrado y que desde ahí dirigiera asesinatos tanto de hindúes como de sikhs. Además, son indiferentes a la política en el Panjab y a las demandas

<sup>132</sup> Entrevista con Darshan Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

<sup>133</sup> Entrevista con Surinder Kaur, 17 de julio de 2008.

<sup>134</sup> Entrevista con Darshan Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.

del Akali Dal; manifestaron no conocer los agravios que el gobierno central ha ocasionado a los sikh del Panjab.

Quizá esto tiene qué ver con la composición de los sikhs que radica en Delhi. Si bien sus abuelos o sus padres provienen del Panjab (tanto del lado pakistaní como del indio), muchos de estos sikh nacieron fuera de la región. Aunque comparten una cultura, lengua y tradiciones particulares panjabi, éstas se han mezclado con otras adquiridas en los estados en los que nacieron. El sentimiento que los vincula con el territorio es muy distinto del que tienen los sikh que viven en el Panjab o en la diáspora. La idea romántica sobre la pertenencia a este territorio no aparece en sus narrativas, ni mucho menos aparece un posible Khalistán. Al cuestionarlas sobre si consideraban que los sikh debían separarse de India, su respuesta fue negativa. Se perciben a sí mismas primero como sikhs, después como panjabis (culturalmente hablando) y, si nacieron por ejemplo en Rajasthan, también hablan de esta pertenencia. Finalmente, se identifican como parte de una India diversa y de los sikh como una minoría, pero no separada.

- **El evento crítico y nuevas formas de acción**

Sin embargo, la situación de las viudas creó también otras posibilidades. Aquellas que no quisieron ser nuevamente despojadas del aspecto material por sus suegros o que se cansaron de las humillaciones de sus líderes, encontraron apoyo en sus compañeras y fundaron organizaciones propias que las estimularon a defenderse no sólo de sus familias políticas, sino también de los dirigentes de su comunidad y del gobierno.

Con el tiempo han sabido aprovechar su identidad como viudas y su nuevo poder como organización. En algunos casos identifiqué una incesante necesidad por tener más compensaciones y beneficios, en una carrera sin fin, para lo cual utilizan también su identidad de viudas como un concepto para obtener más dinero. A algunas no les interesa que llegue la justicia y ver a las personas culpables pagando por lo que hicieron, les retribuye más los beneficios materiales.

Algunas otras, han luchado por sacar adelante a sus hijos y proveerlos con lo necesario, sin embargo, la realidad que viven es clara: a pesar de sus esfuerzos, algunos de sus hijos carecen de educación, de oportunidades y de visión del futuro. Sin una figura paterna, además de la serie de carencias que padecen, se han convertido en delincuentes, drogadictos o padecen de depresión o algún tipo de disfunción cerebral, debido a la falta de atención psicológica después de la

experiencia traumática que vivieron. Todos estos son temas que los diversos gobiernos y los líderes de su comunidad han pasado por alto. Las demandas de estas mujeres no conllevan en su gran mayoría clasificaciones comunales, separatistas o nacionalistas. No definen su pertenencia al sikhismo de una forma particular, más que en la práctica del día a día: ir a su gurdwara local, rendir tributo y seguir las enseñanzas de sus gurus, pedir a dios por el marido que murió y por sus hijos, eso es ser sikh. Después de los pogromos se modificó su vestimenta por ser viudas, pero no desarrollaron un apego o una necesidad por llevar una línea ortodoxa. Ellas siguen pidiendo apoyo económico, laboral y médico dentro de su país, pero lo que más anhelan es que los culpables de sus despojos paguen por ello y por fin se les haga justicia en India.

Las entrevistas hacen evidente como la experiencia que tuvieron ha marcado la identidad, las percepciones y las pertenencias de esas mujeres. Son mujeres creyentes en el sikhismo, pero no en la construcción de un Khalistán separado de India. Cuentan historias de violencia cometidas tanto por hindúes, como por sikhs, pero no por eso separan a sus comunidades, ni hacen generalizaciones al respecto. Tienen claras sus necesidades y los agravios que recibieron tanto del gobierno como de su propia comunidad, así como su posición en la *pluralidad* India y en la *diversidad* de la comunidad sikh. Por lo tanto, no comparten la mayoría de las ideas contenidas dentro de las narrativas dominantes que han delimitado, clasificado y condenado el simple hecho de ser sikh en su país.



## CAPÍTULO IV

## LA PERSECUCIÓN DE LOS TURBANTES Y EL TERRORISMO AZAFRÁN

El ataque al Templo Dorado en junio de 1984 y los pogromos de Nueva Delhi en noviembre de ese mismo año, alimentaron aún más la percepción de injusticia, marginación y otredad en la comunidad sikh dentro del Estado-nación indio, especialmente entre sus jóvenes panjabis. Lo que Jarnail Singh Bhindranwale no logró estando vivo, lo obtuvo su imagen de *héroe-mártir* después de su muerte. Como nunca antes, el reclutamiento de jóvenes panjabis se facilitó durante los meses siguientes a estos dos eventos. Ya sin una cabeza clara, surgieron diversos grupos a los que el gobierno no dudó en llamar “terroristas”.

La estrategia que se llevó a cabo el gobierno central para enfrentar esta “amenaza” entre 1984 y 1995 fue la de “bala por bala”, “la contrainsurgencia vs. Terrorismo”. La violencia se respondió con violencia y el “problema” se asumió como un asunto de “ley y orden” que tenía que ser controlado. Eso dio origen a políticas oficiales y no oficiales que, como menciona Brian Axel, colocaron a la región del Panjab, en una “Zona Marginada”, alejada de cualquier jurisdicción de derechos humanos nacional o internacional.<sup>1</sup> El ‘orden’ fue implantado a través del exterminio de aquellos grupos que fomentaran cualquier tipo de violencia. Esta estrategia trajo con sígo más muertes; no soluciones. Finalmente para algunos autores, se logró controlar a la militancia después de más de diez años, no solo por la estrategia de combate llevada a cabo, sino porque la militancia dejó de recibir el apoyo de su gente.

¿Pero cómo vivieron esta violencia los sikhs? ¿Cómo se recuerdan estos acontecimientos y qué impacto tuvo en sus vidas? Como afirma Birinder Pal Singh, es común pensar que la violencia se refiere a una situación en la que cualquier diálogo se encuentra ya roto. Para este autor la violencia, no es el fin del diálogo, sino otra forma de llevar a cabo un discurso nuevo en otro plano.<sup>2</sup> Este capítulo busca examinar — con base de las entrevistas que tuve— las implicaciones del diálogo de violencia en la vida de los sikhs. Más allá de los relatos de los militantes y su narrativa, y más allá de la narrativa del Estado, las cuales se explorarán, existen otras voces y otras experiencias de aquellas personas quienes se encontraron en el medio de esta

<sup>1</sup> Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body*, Durham y Londres, Duke University Press, 2001, p. 131.

<sup>2</sup> Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2002. p. 32. Justamente este libro es un interesante estudio que se enfoca en el análisis de este diálogo de violencia entre el Estado y la militancia.

confrontación y la vivieron en su vida cotidiana. Este *evento crítico* reconstruyó su identidad y su posición dentro de la nación y dentro de su comunidad. Muchas de estas personas se quedaron atrapadas en las categorizaciones que se hicieron de ellas, y otras más, permanecen hasta hoy en día en alguna actividad relacionada a este evento, ya sea porque forman parte de alguna organización de derechos humanos, algún grupo que continúe investigado lo que sucedió, o alguna asociación de víctimas del terrorismo.

En los dos capítulos anteriores, se analizaron momentos de violencia que podrían considerarse de corta duración, pero cuyo impacto aún puede percibirse en la sociedad india en general y en la comunidad sikh en particular. A diferencia de Operation Bluestar y los disturbios de 1984, el evento del que tratará este capítulo tuvo una duración de más de diez años en donde la sociedad panjabi vivió innumerables momentos de violencia (ejecutados por la militancia y/o por las instituciones del Estado), que aquí se consideran en conjunto, debido a que los detalles de cada episodio tienen patrones comunes y comparten un mismo lenguaje. El diálogo de violencia que se intercambió es pues el *evento* de este capítulo. El grueso de los trabajos sobre la persecución, son los reportes de organizaciones de derechos humanos, sobre sus propias investigaciones en cuanto los abusos que cometió el Estado.<sup>3</sup>

Por otra parte, los grupos militantes también son responsables de un sinnúmero de actos violentos, que respondieron, cumplieron y estuvieron al nivel de muchas de las aproximaciones para definir sus actos como “terroristas”. Sin embargo, es importante destacar el efecto que causó el manejo de esta situación como “terrorismo”, así como la división entre la utilización “legítima de la violencia” por parte de las instituciones del Estado para contener y exterminar las acciones “ilegítimas” de la violencia de los militantes. No pretendo cuestionar si los actos son o no terroristas, sino que esta categorización llevó a construir una imagen específica de los sikhs en la cual todos se convirtieron en una amenaza.

---

<sup>3</sup> Entre los trabajos académicos se pueden consultar: Singh, Gurharpal, *Ethnic Conflict in India. A Case study of Punjab*, Londres, Macmillan Press LTD, 2000; Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body*, *op. cit.*; Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikh Militants*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996; Pettigrew, Joyce, *The Sikhs of Punjab: Unheard Voices of State and Guerrilla Violence*, Nueva Jersey, Zed Books, 1995;. Entre los reportes de organizaciones de derechos humanos se encuentran: Narayan Kumar, Ram y Amrik Singh, *Reduced to Ashes. The Insurgency and Human Rights in Punjab*, Nepal, South Asian Forum for Human Rights, 2003; y las diversas publicaciones de Ensaaf como Silva Romesh, et al, *Violent Deaths and Enforced Disappearances During the Counterinsurgency in Punjab, India*, California, Ensaaf, 2009; Ensaaf y Human Rights Watch, *Report on India. Protecting the Killers. A Policy of Impunity in Punjab*, California, 1997.

La categoría de “terrorista” que adquirieron los grupos militantes, se convirtió en un rasgo dentro de la estrategia del gobierno para deslegitimar a estos grupos. Además, se utilizaron a los medios de comunicación para su difusión. Detrás del uso de esta etiqueta, se encuentra la noción de que matar civiles inocentes es un acto de terror en sí mismo. Al definirse de esta manera, desaparecieron por completo tanto la historia detrás y las razones que condujeron a los militantes a cometer estos actos. Se crearon estereotipos e imágenes que estructuraron la forma de pensar de la sociedad y los debates sobre el tema. Así resultó más sencillo que la opinión pública aceptara las medidas “necesarias” para combatir esta amenaza,<sup>4</sup> aunque estas medidas también fueran violentas en extremo.

En la forma en que se califican a los grupos rebeldes, existen indicios inmediatos de la postura que los gobiernos tendrán ante ellos, lo cual incide directamente en las posibilidades de una solución o en la ausencia de ésta, creando un puente de negociación o de frustración. Deslegitimar a un interlocutor aleja el diálogo hacia la solución y convoca el diálogo de la violencia. De la misma manera, los calificativos que muchos sikhs le han dado a las acciones del gobierno como “terrorismo de Estado”, contribuyen a este mutuo rechazo y carencia de reconocimiento del *otro*. Ambas partes, libran una batalla para demostrar la legitimidad de la aplicación de la violencia, poniendo a un lado la solución del conflicto. En este contexto surgió el lenguaje de “terror” entre los grupos militantes y el gobierno, y con él los héroes, los *supercops* y los mártires. Más allá de estas nuevas identidades, también surgieron las de aquellos sikhs vinculados o no con al movimiento, cuya vida se vio trastocada por este largo evento.

### **EL EVENTO**

Inmediatamente después de la acción de la Operación Bluestar, el ejército inició una intensa búsqueda de “terroristas” en Amritsar y sus alrededores, y más tarde en los pueblos colindantes con la frontera con Pakistán. Sin verse claro en este momento, esta búsqueda se convirtió en una práctica común en la vida cotidiana de los panjabis, al igual que fueron comunes las acciones violentas de los grupos de militantes. Desde 1984 hasta finales de los años noventa, los panjabis vivieron una intensa violencia proveniente de los insurgentes, de la policía, la contrainsurgencia y el ejército. La militancia y el Estado convirtieron al Panjab una zona de combate.

---

<sup>4</sup> Cole, Benjamin, *Conflict, Terrorism and the Media in Asia*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 31

Al preguntarle a la gente sobre este periodo, aparecen historias que reiteran su sensación constante de incertidumbre y miedo. Temor a que las autoridades se llevaran a algún familiar, incertidumbre sobre si estaba preso o muerto, y miedo de que los militantes entraran a sus casas y los forzaran a esconderlos. La mayoría de los muertos fueron sikhs, militantes, civiles y policías. En muchas narrativas se pierde de vista que los servidores públicos, representantes de la fuerza del Estado, también eran parte de la comunidad. Aquí es dónde las fronteras entre el Estado y la sociedad se desdibujan en medio de la violencia.

La magnitud del “desorden”, como lo llama Gurharpal Singh, se puede apreciar por la escala de violencia que se vivió. Es difícil encontrar cifras cercanas de número de muertos: existen grandes diferencias entre las fuentes oficiales y aquellas que proporcionan los grupos de derechos humanos. Entre 1981 y 1996, 25 mil personas perdieron la vida y las cifras de detenciones ilegales y desapariciones se estiman entre 20 mil y 45 mil, según este autor.<sup>5</sup> Las cifras de muertos aumentaron desproporcionadamente año tras año. De los 1,333 muertos que se registraron en 1987, en 1991 se registraron 5,265. Ya en 1992 estas cifras comenzaron a descender, de 3,883 muertos este año a 871 en 1993.<sup>6</sup> Los años más violentos fueron entre 1989 y 1992, principalmente en tres distritos: Amritsar, Gurdaspur y Ferozepur, cuando los militantes realizaron una intensa campaña para luchar por Khalistán, lo cual puso completamente al margen a todos aquellos líderes sikh moderados dentro del Akali Dal y el SGPC. Esto se conjugó con un vacío de poder en el gobierno local, que favoreció que las acciones de la militancia se intensificaran considerablemente desde 1987. Periodistas, políticos, policías y todo aquel que criticara las acciones de los militantes, desaparecían, así como la gente sikh que no cooperaba en algún sentido con los diversos grupos de militantes.

La clasificación de la situación del Panjab como un problema de “ley y orden” por parte del Estado, dejó afuera todas las posibilidades de la negociación. En octubre de 1983 se estableció el Mandato Presidencial,<sup>7</sup> que duró hasta septiembre de 1985, con el cual se depuso al

---

<sup>5</sup> Singh, Gurharpal, “Punjab since 1984: Disorder, Order and Legitimacy”, *Asian Survey*, vol. 36, No. 4, abril 1996, p. 411.

<sup>6</sup> Singh, Gurharpal, 1996, p. 411.

<sup>7</sup> El Mandato Presidencial o *President's Rule*, es un concepto utilizado en India para disolver a un gobierno estatal elegido constitucionalmente y establecer que el gobierno federal controle política y económicamente al estado o provincia de forma directa. Esta disposición se encuentra en el Art. 356 de la constitución, el cual provee al gobierno central de toda la autoridad para imponer este mandato en cualquier estado o provincia en el que el gobierno local no tenga las condiciones o no sea capaz de conducirse constitucionalmente. Sobre una amplia discusión de las diversas imposiciones del Mandato Presidencial en el Panjab ver: Arora, Subhash Chander, *President's Rule in Indian States: A Study of Punjab*, Nueva Delhi, Mittal Publications, 1990.

gobierno estatal y Panjab quedó bajo el control del gobierno federal. Nuevamente de mayo de 1987 a febrero de 1992, se impuso otro Mandato Presidencial, con el cual se cuasi militarizó a la provincia, estableciendo lo que se conoció como el “raj policiaco” o el “régimen de la policía”. En 1975 el número de policías en Panjab era de 24,549. Para 1985 subió a 36,155 y en 1990, ya era de 53,325.<sup>8</sup> Esta fuerza policiaca fue apoyada por la Fuerza Policiaca de la Reserva Central, la Fuerza de Seguridad Fronteriza y la Fuerza de la Frontera Indo-Tibetana. El ejército nacional fue llamado, no sólo para la Operación Bluestar, sino también para la Operación Rakshak (salvación) en 1992, para dar “el golpe final al terrorismo”.<sup>9</sup> También se reclutó a una Fuerza Especial de Oficiales encargados en “áreas terroristas”, los cuales se infiltraban en los grupos y otros actuaban como informantes.

Los directores generales de los cuerpos policiacos legaban siempre de afuera del Panjab —P.S. Bhinder, K.S. Dillon, Julio Ribeiro y finalmente K.P.S. Gill—. La presencia y el liderazgo de los dos últimos, hicieron una enorme diferencia en el funcionamiento de la policía del Panjab.

A la par se aprobaron una serie de leyes, que no sólo suspendieron los procesos políticos normales de la provincia sino que le dieron mucho más poder y fuerza a las fuerzas de seguridad con el objetivo de contener el “desorden” y a la militancia.<sup>10</sup> A nivel judicial se reforzó la Ley de Actividades Terroristas, la Ley de Seguridad Nacional, entre otras. Estas medidas fueron acompañadas por una estrategia nacional para reforzar los valores de la cultura India. Los seriales como el *Ramayana* y el *Mahabharata*, así como documentales sobre la historia de India, fueron transmitidos en cadena nacional por la televisora del gobierno *Doordarshan*. Los mensajes que se transmitieron, mezclaban los valores del nacionalismo y la integración nacional, junto con virtudes como el patriotismo, la lealtad y el sacrificio por la nación.<sup>11</sup>

La televisión resultó un excelente medio de difusión. Aparecieron series en el Panjab financiadas por el gobierno, que hablaban de la fraternidad entre hindúes y sikhs, así como sobre las enseñanzas de Guru Nanak. También la policía de la provincia, utilizó los medios de comunicación para publicitar sus capacidades de operación y convertir por ejemplo a K.P.S Gill en un *supercop* y en el héroe de la gente. La imagen de la policía que se buscó transmitir fue la

<sup>8</sup> Citado por Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse, op. cit.*, p. 111, del *Statistical Abstract of Punjab, 1994, No. 745*, Chandigarh, Economic Adviser to the Government of Punjab, 1995, p. 754.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>10</sup> Singh, Gurharpal, *Ethnic conflict in India, op. cit.*, 1996, p. 411.

<sup>11</sup> Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse, op. cit.*, p. 118.

de una fuerza “amigable”. Organizaban programas culturales y deportivos, en los que se vinculaban policías y civiles, así como campañas de salud y bienestar social en áreas rurales.<sup>12</sup>

Sin embargo, la realidad fuera de los medios de comunicación era otra. Sin una investigación clara, sin prueba alguna, la policía tuvo la libertad de detener, apresar y matar a quien considerara “una amenaza” o posible “terrorista”. En el camino se cometieron una serie de abusos a los derechos humanos de personas vinculadas a la militancia y no vinculadas. De esta persecución de sikhs, surgió un nuevo lenguaje, nuevos términos, nuevas estrategias y nuevas identidades. En el afán por legitimar estas acciones la policía calificó como “encuentro armado” (*encounter*) a la causa por la cual murieron la mayoría de los militantes considerados “terroristas”. Esta categoría comprobaba los delitos de portación de arma y su utilización con las fuerzas del orden legítimo. Muchos de estos encuentros, documentados por organizaciones de derechos humanos, eran “encuentros simulados o falsos” (*false encounters*). Jaswant Singh Khalra, miembro del Akali Dal y defensor de derechos humanos, realizó una investigación en los crematorios de Amritsar y otras ciudades del Panjab, y encontró una serie de registros de *cremaciones ilegales* en un cierto periodo de tiempo. Fue reuniendo evidencias suficientes probatorias de que muchos de estos cuerpos no eran de “terroristas” y no eran producidos por un encuentro armado, sino se trataba de *ejecuciones extrajudiciales*.

Estos hechos estaban precedidos por arrestos arbitrarios, detenciones ilegales, y desapariciones forzadas que terminaban en la muerte de un sikh fuera parte de la militancia o no, bajo la orden de las fuerzas de seguridad. Esta política durante más de diez años, concluyó exitosamente en la desactivación de la militancia pero con un costo muy alto que el gobierno no ha aceptado. Después de 1992, la policía se mantuvo como la única fuerza que aterrorizaba a la sociedad.

Por parte de la militancia, la primera organización que se armó fue la conocida Khalistan Commando Force, bajo el mando del General Hari Singh en 1984. Esta fuerza estaba conformada de pequeños grupos, que llevaban a cabo acciones aisladas y poco coordinadas en contra de los paramilitares. En 1986, los miembros del Panthic Committee, estimularon la violencia y la lucha por un estado autónomo, con la *Declaración de Khalistán*, y el Khalistan Commando Force sería la milicia que lograra la autonomía. De esta manera, las autoridades sikhs aceptaron la violencia. Mientras que la militancia crecía, los grupos se multiplicaron por todo el

---

<sup>12</sup> *Idem.*

Panjab, al igual que el número de personas muertas por los “terroristas”. En 1986 el número de asesinatos fue de 520 y en 1991 llegó a 2,591.<sup>13</sup> De este número la gran mayoría eran sikhs y una minoría eran hindúes. La cifra de militantes muertos también incrementó, de 78 en 1986 a 2,177 en 1991.<sup>14</sup>

Las fronteras entre los que debían ser objetivos validos y aquellos inapropiado, se hicieron muy borrosas y prácticamente cualquier persona se convirtió en una víctima de la militancia. El aumento de la violencia fue acompañado por el colapso completo en el Panjab de la autoridad y el mantenimiento de la “ley y el orden”, especialmente en las áreas rurales en las cuales los insurgentes intimidaban rápidamente a los líderes sikhs locales, convirtiendo a estas zonas en tierra de nadie en donde la única ley era la de una pistola.

Desde 1989 se inició una fase en la cual la militancia controló el Panjab en muchos sentidos, realizando una serie de acciones con la intención de cumplir con el objetivo de formar un Khalistán. En 1990 circuló un documento en la prensa local y en forma de panfletos, en que se instaba en todas las instituciones gubernamentales, privadas y de educación a que la lengua panjabi fuera la única utilizada. Los militantes establecieron una especie de cortes, en las cuales supervisaban el cumplimiento de los códigos de conducta sikh y en donde dictaban reformas en ciertos ámbitos de la vida panjabi. Aquellas personas que no cumplieran eran disciplinadas. Este periodo se le conoce como en el que el “raj de la policía” gobernaba de día y los *singhs* (los leones, miembros de la militancia) por la noche.

A *singhs* también se les llamó *baba* o *bhai* (padre o hermano), como una forma de respeto entre la gente. Los más jóvenes eran llamados *munda* (chico). En un principio eran temidos pero aceptados y respetados por la gente. Después comenzaron a aparecer aquellos que buscaban aprovecharse de la situación y cometían actos de vandalismo y asaltos; algunos otros, se dice eran personas infiltradas para cometer crímenes y desprestigiar a los *singhs*. De la forma en que haya ocurrido, el movimiento al igual que la policía se criminalizó y comenzaron a incrementarse las extorsiones y los asesinatos a inocentes desde 1988.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 144.

## NARRATIVAS HEGEMÓNICAS Y SUS POLÍTICAS.

- **¿Solución política o solución antiterrorista?**

Después de la muerte de la Primer Ministro Indira Gandhi, su hijo Rajiv Gandhi asumió el poder el 31 de octubre de 1984 y quedó en poder hasta su muerte en el 2 de diciembre de 1989. El inicio de su gobierno es recordado por el enorme intento que realizó para llegar a una solución política. Esta consistió en sentarse a negociar con los líderes sikhs, por un lado, y por otro llamar a nuevas elecciones para poner fin al periodo de Mandato Presidencial, elecciones en las que ganó el Akali Dal y Surjit Singh Barnala se convirtió en el Jefe del Gobierno de Panjab (de septiembre de 1985 a mayo de 1987). Estas dos decisiones dieron un nuevo aire y surgieron nuevas esperanzas; sin embargo, para mayo de 1987, se estableció nuevamente un Mandato Presidencial y la “Solución Antiterrorista” identificadas con las políticas del Gobernador de Panjab S.S. Ray, Julio Ribeiro, el jefe de la policía de Panjab, y posteriormente su sucesor K.P.S. Gill.<sup>16</sup>

El 24 de julio de 1985, Rajiv Gandhi y Harchand Singh Longowal, presidente del Akali Dal, firmaron el reconocido Acuerdo Rajiv-Longowal. Para los políticos moderados del Akali Dal, este arreglo con el gobierno central era histórico y proveía de las bases suficientes para regresar a la política democrática, ya que las demandas más importantes en las áreas económica, religiosa y territorial, que no fueron reconocidas por Indira Gandhi y por las cuales los sikhs iniciaron su insurgencia, ahora estaban siendo reconocidas. Para otras facciones del Akali Dal y para los militantes, traicionaba por completo a la Resolución Anandpur Sahib y consideraron que Longowal se había vendido, además se rehusaron a hacer a un lado su lucha por un Estado sikh autónomo. El texto del acuerdo contenía un total de once temas: los primeros seis querían resolver asuntos relacionados de la violencia, y el resto de los puntos respondían a las demandas originales contenidas en la Resolución Anandpur Sahib.

Desde siempre el Akali Dal ha tenido diversas corrientes y facciones que de forma constante se enfrentan. El Acuerdo fue un elemento de disputas, que mostraron las diferencias y la desconfianza que se tenían entre sí los miembros del Akali Dal y el SGPC. Las experiencias anteriores consideradas de traición y falta de reconocimiento del gobierno central hacia sus demandas, así como las experiencias de violencia interpretadas como una forma de exterminio, cegaron la visión de muchos de ellos. En agosto de 1985, Harchand Singh Longowal fue

---

<sup>16</sup> Singh , Gurharpal, *Ethnic conflict in India, op. cit.*, p. 130.

asesinado en medio de una conferencia organizada por el Akali Dal. Esta situación modificó por completo el panorama sobre el posible acuerdo.

Es interesante el desdén con el cual, el gobierno proyectó en los medios de comunicación al llamado Santo Longowal como un mártir y un héroe nacional. El Parlamento le rindió tributo y sus miembros lo describieron como “aquel que realizó un sacrificio supremo para alcanzar la unidad nacional”.<sup>17</sup> El Primer Ministro ovacionó su coraje y determinación para alcanzar un acuerdo, pero consideró que “existían fuerzas que trabajan en contra de la unidad y la integridad de India”.<sup>18</sup> La incongruencia de esta situación fue que se le rindieron honores a la labor de negociación de Longowal, pero finalmente no se cumplió el acuerdo.

Además, Rajiv Gandhi dejó ver su siguiente postura al aclarar que las tácticas terroristas no serían permitidas y que el gobierno se levantaría con toda su fuerza para combatir las. El homenaje a Longowal cumplió el cometido de mantener a los grupos moderados a su favor, para que apoyaran a un colaborador cercano a Longowal, también moderado, como el sucesor en la presidencia del Akali Dal y quien después de las elecciones se convertiría en el Jefe de Gobierno del Panjab. La elección de Surjit Singh Barnala, reflejó el apoyo popular a una solución al problema en el Panjab.

Del liderazgo de Surjit Singh Barnala dependió restarle poder a la militancia y hacer efectivo el acuerdo.<sup>19</sup> El gobierno central presionó a su jefatura de gobierno en Panjab, para contener al terrorismo, sin embargo su capacidad para cumplir con esta labor dependía directamente de las concesiones precisamente del gobierno desde Delhi. Al no cumplir con el acuerdo y con la violencia desbordada, Rajiv Gandhi suspendió indefinidamente la transferencia de Chandigarh y ninguno de los puntos del acuerdo fueron completamente satisfechos. Además el Primer Ministro eligió a S.S. Ray como el Gobernador del Panjab, un político del Partido del Congreso que ya tenía experiencia en campañas de contrainsurgencia (con los naxalitas del oeste de Bengala), y se nombró como Director General de la Policía a Julio Ribeiro, para iniciar las operaciones antiterroristas.<sup>20</sup> La estrategia a seguir ya no sería de solución política, sino de “acción antiterrorista”. Obviamente al no cumplirse el Acuerdo Rajiv-Longowal, no sólo los

---

<sup>17</sup> Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, Nueva Delhi, Atlantic Publishers, 1992, vol. IV, p. 28.

<sup>18</sup> Citado en Idem.

<sup>19</sup> Singh, Gurharpal, *Ethnic conflict in India*, op. cit., p. 132.

<sup>20</sup> Idem.

líderes moderados, los militantes si no con mucho más fuerza, se volcaron en acciones de inconformidad.

- **¿Militantes, ladrones o terroristas?**

La autopercepción de los militantes sikh se construyó con base en las acciones del gobierno central, el cual se convirtió en el *otro*, el hindú que no buscaba solucionar sus demandas, sino por el contrario buscaba “exterminarlos”. Durante este periodo la comunidad sikh y sus líderes expusieron una identidad “híper-masculinizada”, militar en la cual se autodenominaban “revolucionarios” y negaban las etiquetas de “separatistas”. En contra de la caracterización del gobierno y muchos medios de comunicación, de un hombre sikh como un religioso fundamentalista = militante = terrorista = defensor de Khalistán y por lo tanto secesionista,<sup>21</sup> los militantes sostuvieron que estaban luchando por una “causa justa”: la liberación de los sikhs de “este régimen brahmán”. La violencia que producían no la consideraba más que un camino hacia el cumplimiento de su causa. “El principal asunto para los sikhs hoy, es hacer a un lado las cadenas de la esclavitud de sus cuellos.”<sup>22</sup>

La falta de acuerdos concretos, el diálogo de sordos, y la autoafirmación identitaria como forma de resistencia, provocó una reorganización de diversos grupos para la acción en contra del gobierno. La desmoralización y frustración de muchos sikhs despertó la sed de venganza frente a una serie de operaciones violentas del gobierno. Las acciones en las que se involucraron los militantes, los llevó cada vez más hacia un mundo de delincuencia y violencia en el cual establecieron sus propias leyes e impusieron sus propias sanciones, a la sombra de un Estado que utilizó la represión para corregir su comportamiento. De la misma manera, estos grupos seleccionaban a las personas sobre las cuales ejercían su violencia. Identificaban al “enemigo” dentro de las clases privilegiadas, las castas altas, el comunismo hindú, en la misma Constitución india, en el gobierno brahmán, y en el aparato estatal, especialmente el que los reprimía.<sup>23</sup>

De esta manera, como indica Mark Juergensmeyer, los militantes asumieron una orden de autoridad divina que les proveía del derecho para combatir la *injusticia* y establecer su propio

<sup>21</sup> Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State*, op. cit., p. 203.

<sup>22</sup> Sikh Students Federation (Federación de Estudiantes Sikh), citado por Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse*, op. cit., p. 62.

<sup>23</sup> Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse*, op. cit., p. 76.

orden público. Esta era la base para tener el derecho moral de tomar decisiones sobre la vida y la muerte de otros, especialmente porque para estos sikhs la moral de la autoridad (el gobierno) estaba quebrantada. Muchos de los líderes de los militantes creían que el movimiento proveía de estabilidad en un momento de anarquía y corrupción del gobierno. Los “chicos tenían la cabeza caliente”, su pasión los llevaba a la acción, la cual tendía a desbordarse.<sup>24</sup> De las diversas facciones del Akali Dal, del SGPC, del Dam Dami Taksal (un seminario sikh) y de la Federación de Estudiantes, surgieron una serie de fraternidades secretas que formaron a las diversas organizaciones militares radicales que empezaron a aparecer en el Panjab. Muchas de ellas, rivales entre sí. De 1981 a 1994 miles de jóvenes y algunos cientos de mujeres se unieron al movimiento en contra del gobierno.<sup>25</sup>

Estas organizaciones establecieron control del Templo Dorado e hicieron un llamado para realizar un *Sarbat Khalsa* (o reunión de la comunidad sikh).<sup>26</sup> Según Joyce Pettigrew, se refundó la idea del Akal Takht como poder temporal. En esta reunión concluyeron que en el contexto en el que se encontraban, la justicia social y religiosa no se podía lograr sin la libertad política, sus necesidades ya no podían alcanzarse con las instituciones de *otros*, sino las propias.<sup>27</sup> En 1986, se reunieron alrededor de doscientos mil sikhs y eligieron al *Panth Committee* (Comité Panthico) —un consejo de cinco líderes—. El comité asumió la voz de los sikhs. Para uno de sus miembros un sikh era “aquel que escucha la orden del Guru” y esta orden era “la de hablar en contra de la injusticia, aquel que es cómplice de un régimen opresivo no es un sikh”.<sup>28</sup> En esta misma reunión, los grupos militantes impulsaron la declaración de independencia del Estado de Khalistán (29 de abril de 1986), aunque no todos sus asistentes apoyaron esta declaración. El gran temor del gobierno se empezó a concretar cuando algunos líderes sikhs esbozaron los

---

<sup>24</sup> Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 100-101.

<sup>25</sup> La mayoría fueron iniciados por estas fraternidades para unirse a los grupos armados como Babbar Khalsa International (BKI), Khalistan Commando Force (KCF), Khalistan Liberation Force (BTF), Bhindranwale Tiger Force of Khalistan, y facciones extremistas de la All-India Sikh Students Federation (AISSF), cuyos enemigos eran líderes políticos seculares, jefes de unidades policíacas, algunos periodistas hindúes y otros líderes de la comunidad. Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God, op. cit.*, p. 91

<sup>26</sup> Este tipo de reuniones se realizaban en el siglo XVIII para las festividades de Diwali y Baisakhi. La primera en la historia de la comunidad se llevó a cabo en 1747, según lo que reporta el historiador Joseph Davey Cunningham. Citado por Pettigrew, Joyce, *The Sikhs of Punjab, op. cit.*, p. 37, también ver Cunningham, Joseph Davey, *History of the Sikhs*, Nueva Delhi, Rupa Co., 2007 (1849), p. 104.

<sup>27</sup> Pettigrew, Joyce, *The Sikhs of Punjab, op. cit.*, p. 37.

<sup>28</sup> Mahmood, Cynthia, *Fighting for Faith and Nation, op. cit.*, p. 149.

límites de lo que sería este nuevo país, circularon billetes y declaratorias constitutivas. Para ellos quedaba claro que no tenían más espacio en India porque el gobierno los estaba “exterminando”.

- **Operaciones de ‘limpieza’**

Brian Axel ve al 6 de octubre de 1983 —día en que Indira Gandhi impuso un Mandato Presidencial sobre el Panjab y promulgó un nuevo estatuto legal en el que se establecían ciertas zonas del estado como “conflictivas o inestables”—, como el momento histórico de la inauguración del Panjab como una Zona Marginada, más que la desafortunada Operación Bluestar. Ambas medidas inflamaron los sentimientos de resistencia de los militantes y facilitaron la ejecución del ataque al Templo Dorado, causando la muerte de Indira Gandhi y la reagrupación de insurgencia para cometer actos muchos más violentos.

El Mandato Presidencial se ha promulgado en 75 ocasiones en 23 estados; en el Panjab ha sido clara su aplicación como herramienta de control. Generalmente el gobierno central ha sustituido gobiernos panjabis dirigidos por el Partido Akali Dal para imponer el mandato del Partido del Congreso. Como afirma S.C. Arora, la imposición del Mandato ha sido indiscriminada, bajo una serie de “pretextos”, como un interludio para que el partido en el poder del gobierno central logre imponer su poder en los gobiernos estatales.<sup>29</sup> B.P. Pandya añade que se ha usado de forma abusiva para “construir el dominio de un único partido” bajo la creencia de que esto crearía estabilidad y éxito en la construcción del Estado-nación indio.<sup>30</sup>

La primera promulgación del Mandato presidencial en Panjab en la India independiente fue en junio de 1951. Lo del 1983 (10 de octubre al 29 de septiembre de 1985), fue la séptima ocasión de un total de ocho en que se ha utilizado esta disposición sobre Panjab.<sup>31</sup> Como se puede imaginar, la constante utilización ha sido un motivo de mucha irritación para los líderes del Partido Akali Dal y de grupos militantes.

Además se estableció la Ley de Áreas Conflictivas Chandigarh No. 33 (Chandigarh Disturbed Areas Act 1983), la cual se extendió a todo Panjab. Esta ley se convirtió en el arma más importante para el Estado por medio de la cual, se restauraría y se mantendría el orden público. Otorga el poder para que el “Administrador” del Territorio de la Unión de Chandigarh, a

<sup>29</sup> Arora, S.C., *President's Rule in Indian States: A Study of Punjab*, Nueva Delhi, Mittal Publications, 1990, p. xi.

<sup>30</sup> Pandya, B.P., *A Critical Study of Emergency Declaration in UP under Articles 356*, Proyecto de Investigación apoyado por Indian Council of Social Science Research, 1977, p. 315.

<sup>31</sup> Para una referencia a detalle sobre las razones de cada una de las imposiciones de Mandato Presidencial sobre Panjab ver: Arora, S.C., *President's Rule*, *op. cit.*

través de una notificación en la *Gaceta Oficial*, declare zonas de Panjab o el territorio completo como área en conflicto o en inestabilidad. También da poder para que

cualquier oficial de la policía del rango de sub inspector para arriba, o cualquier persona de rango equivalente en las fuerzas armadas, después de dar una *advertencia*, de la manera en que lo considere necesario, pueda disparar o utilizar su fuerza, inclusive causando la muerte, en contra de persona alguna que esté actuando en contra de cualquier ley y orden [...] se prohíbe además, la reunión de cinco o más personas o la portación de armas de cualquier calibre [...]”.<sup>32</sup>

Según Axel, esta ley también establecía que “ninguna corte reconocerá cualquier denuncia de ofensa cometida por un miembro de las fuerzas armadas de la Unión, mientras éste actúe o pretenda actuar en cumplimiento de su deber oficial”.<sup>33</sup>

Junto con estas disposiciones se aprobaron la Ley de Áreas Afectadas por el Terrorismo, la Ley de Prevención de Actividades Terroristas, la creación de Cortes Especiales en 1984, y la Ley de Agitación en 1985. Se dieron poderes particulares a la policía para *prevenir* las actividades “terroristas”. Además, el Presidente de la India promulgó la Ordenanza de la Prevención de Actividades Terroristas y de Agitación en mayo de 1987, misma que más tarde fue reemplazada por la Ley de Prevención de Actividades Terroristas y de Agitación (Terrorist and Disruptive Activities –Prevention Act, conocida como TADA). Esta ley tendría una vigencia de dos años, sin embargo, próxima a su vencimiento fue extendida por dos años más en 1989, 1991 y 1993.

Los lineamientos de TADA explica lo que el Estado considera “terrorista”:

(1) Quien quiera que te intente intimidar al gobierno ... o producir terror en la gente... o que afecte la armonía entre las diferentes secciones de la sociedad, realizando cualquier acto... usar bombas, dinamita u otro explosivo de sustancias o sustancias inflamables o armas de fuego o alguna otra arma letal o veneno o gases nocivos o químicos o por cualquier otra sustancia... de tal manera que cause, o probablemente cause la muerte, heridas a alguna persona... o la destrucción de propiedad o el trastorno de servicios... o detenga a alguna persona, amenace con matarla o hierirla, para obligar al gobierno a hacer o abstenerse de hacer algún acto, comete un acto terrorista; (2) *Cualquiera que conspire... abogue, ayude, aconseje o incite o... facilite la comisión*

<sup>32</sup> India Code, “Chandigarh Disturbed Areas Act”, <http://www.indiacode.nic.in/>, consultado en Mayo de 2010.

<sup>33</sup> *Idem.*

*de un acto terrorista o cualquier acto preparatorio terrorista; (3) Cualquiera que albergue, oculte o intente albergar o esconder a cualquier terrorista [sic]*<sup>34</sup>.

Todas estas disposiciones permitieron a los policías y los militares en el Panjab desarrollar e institucionalizar un sistema de identificación que facilitara la eliminación de cualquier persona sospechosa de ser “terrorista”, sin presentar pruebas, realizar una investigación o llevar a cabo un juicio que determinara la culpabilidad del sospechoso. También se hace evidente que se castiga según la ley TADA no sólo a quien se sospeche de ser terrorista, sino aquel o aquellos de los que se sospeche que ayudan o esconden terroristas. Los castigos a quienes entraran en estas categorías eran:

- (1) La muerte o encarcelamiento de por vida, además de una fianza si había resultado en la muerte de cualquier persona;
- (2) En cualquier otro caso, el acto se castiga con el encarcelamiento por un periodo no menor a cinco años y extensión del periodo en prisión de por vida, también con pago de una multa.<sup>35</sup>

Aunado a esta política se establecieron las *Operaciones* policiacas o militares, todas impregnadas por un lenguaje y una estrategia militar propia de un estado de guerra con alguna fuerza extranjera.

La Operación Bluestar fue seguida por la Operación Woodrose, también conocida como la Operación Pacificación. Por un lado, su objetivo fue el de sellar la frontera y por otro, aprehender a militantes. Quizá esta fue una operación piloto, con la cual se ensayó la política que se impondría en el Panjab. El general retirado y vicepresidente del la Organización de Derechos Humanos del Panjab Narinder Singh, describió esta Operación de la siguiente manera:

La verdadera cicatriz fue la Operación Woodrose. [...] Militares no sikhs sacaban a los hombres de sus casas. Después buscaban y les confiscaban objetos de valor que tuvieran en sus hogares. De forma sistemática, toda persona que usara *patka*<sup>36</sup> color azafrán o que lleve barba larga fue etiquetado como terrorista y eliminado. Esto sucedió por tres meses [después del ataque al Templo Dorado] Ocurrió principalmente en la región e Majha y en otros distritos. [...] Las únicas excepciones fueron los pueblos hindúes del tehsil Pathankot. El ejército fue ayudado por la

<sup>34</sup> Gobierno de la India, “The Terrorist and Disruptive Activities (Prevention) Act, 1987. Statement of Objects and Reasons”, en India Code, *liga citada*, p. 3. Los puntos suspensivos pertenecen al original del que se sustrajo, sólo he añadido el énfasis.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>36</sup> Pieza de tela con la que cubren el cabello los Sikhs cuando no están portando turbante. Generalmente utilizada por los niños, que aún no usan turbante o por deportistas sikh cuya actividad dificulta la utilización del turbante.

población hindú, por lo cual se presentó cierta polarización en esos tiempos entre las dos comunidades, la sikh y la hindú.<sup>37</sup>

El periódico, *The Indian Express*, reportó a más de 8 mil personas desaparecidas o detenidas por la policía el 15 de octubre 1984, mientras que periódicos en panjabi registran cifras mayores.<sup>38</sup> Inderjit Singh menciona que el número de muertos pudiera oscilar entre 18 mil y 20 mil, en los meses de junio y julio como resultado de las Operaciones Bluestar y Woodrose.<sup>39</sup>

Muchos de los muertos y desaparecidos pertenecían a la Federación de Estudiantes Sikh. Aquellos dirigentes de la federación que se mantuvieron vivos y muchos insurgentes cercanos a Jarnail Singh Bhindranwale se escondieron. En el Panjab coloquialmente escuché en repetidas ocasiones la expresión “*they went underground*” (“pasaron a la clandestinidad”) para describir esta acción, la cual se convirtió en una forma de vida para la mayoría de los militantes durante estos más de diez años. Durante 1985-86 la Federación de Estudiantes estuvo dirigida por Harinder Singh Kahlon, quien se había refugiado en la clandestinidad entre 1983 y 1985. Bajo su liderazgo la Federación se reorganizó y estuvo nutrida de jóvenes educados, incluso muchos de ellos con grados de posgrado, pero llenos de frustración y energía para iniciar una nueva batalla. Estos jóvenes reavivaron el movimiento y le dieron nueva vida al seminario Dam Dami Taksal, aunque también se enfrentaron a sus dirigentes y su conservadurismo.

Con nuevos grupos reorganizándose, muchos de ellos refugiados en el Templo Dorado y el llamado a la lucha para alcanzar un estado autónomo. El gobierno central ordenó dos nuevas operaciones bajo el Grupo de Seguridad Nacional (National Security Group NSG), conocidas como *Operaciones Black Thunder I y II*. Su objetivo fue el de limpiar de militantes al Templo Dorado, y evitar que se repitiera lo que había llevado al ataque de junio de 1984.

La primera Operación Blackthunder se llevó a cabo el 30 de abril de 1986, bajo el gobierno panjabi de Surjit Singh Barnala. Tanto policías como paramilitares unieron fuerzas en una operación catalogada como “limpia”. Las acciones que se llevaron a cabo, a diferencia de lo ocurrido durante la Operación Bluestar, estuvieron bajo el ojo de todos los medios de comunicación. Apresaron a 300 “separatistas”, sólo una persona murió y dos fueron heridas.

Las críticas provenientes del Partido Akali Dal fueron severas, sobre todo hacia el jefe de gobierno. Desde el SGPC se le acusó de traidor a la causa sikh y fue condenado al ostracismo de

<sup>37</sup> Citado por Pettigrew, Joyce, *The Sikhs of Punjab, op. cit.*, p. 36.

<sup>38</sup> Singh Jaijee, Inderjit, *Politics of Genocide: Punjab (1984-1998)*, New Delhi, Ajanta Publications, 1999, p. 108.

<sup>39</sup> *Idem.*

la comunidad, debido a que en la operación no se había apresado a ningún “terrorista” y no se habían encontrado armas. Para las autoridades sikh, a todos los que apresaron y sometieron a juicio, se les debía poner en libertad por falta de pruebas. Sin embargo, la mayoría de estas personas al parecer están muertos,<sup>40</sup> ya sea porque murieron en la cárcel o producto de la posterior persecución.

Finalmente, como se ha visto, el gobierno de Surjit Singh Barnala fue depuesto en el 11 de mayo de 1987 por una nueva imposición de Mandato Presidencial. El 9 de mayo de 1988, se realizó la Operación Black Thunder II y concluyó con la rendición de los militantes el 18 de mayo. Esta Operación, comandada por Kanwar Pal Singh Gill, el ‘*supercop*’, se considera como una operación “exitosa”, ya que se controló a los militantes con un mínimo de daño a los edificios y a las personas. También en la narrativa del gobierno fue un acto que llevó al retroceso del movimiento khalistani.

Las narrativas dominantes discutieron, entre otras cosas, cuál de los dos terrorismos fue el más letal, si aquel cometido por los “terroristas sikh” o el “terrorismo del Estado”. Para K.S. Dhillon, el terrorismo de Estado practicado por las fuerzas de seguridad indias fue reprobado no solo por los grupos de derechos humanos extranjeros, sino por la prensa india, el sistema judicial y la *inteligentsia*. Este terror de Estado, según Dhillon, es más siniestro y mortal que los otros. “Toma la vida y la propiedad, de inocentes en su mayoría y daña las causas de la armonía social y el equilibrio. [...] los terroristas cometieron pequeños actos o terror público, mientras defendían su identidad.”<sup>41</sup>

También se pusieron en tela de juicio las denominaciones oficiales como “encuentro armado” a lo que muchos sikhs comenzaron a denominar “encuentro simulado o ficticio” (*false encounter*). Algunos de los cuerpos, presentaban heridas de balas que habían entrado por la espalda y el tiro de gracia en el entrecejo, lo cual desmentía la existencia de “muerte por encuentro armado”. Las autoridades, como el Superintendente de la Policía Azhar Alam, admitió en 1987 que “aquellos terroristas que habían cometido cinco o más asesinatos eran matados por la policía después de apresarlos. “[...] Debíamos hacerlo porque cabía la posibilidad de que no fueran castigados por la ley a falta de pruebas”.<sup>42</sup> Estas acciones policiacas tuvieron aún más fuerza cuando se comenzó a dar recompensas monetarias o ascensos por la entrega de un

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>41</sup> Singh Jaijee, Inderjit, *Politics of Genocide: Punjab (1984-1998)*, New Delhi, Ajanta Publications, 1999, p. 156

<sup>42</sup> Singh Jaijee, Inderjit, *Politics of Genocide: Punjab (1984-1998)*, New Delhi, Ajanta Publications, 1999, p. 157.

terrorista “vivo o muerto”, impulsando a los oficiales a entregar cuerpos, sin importar si eran en verdad terroristas. Esto dio inicio a la criminalización de la policía donde el interés económico fue un factor importante en el aumento del número de víctimas civiles.

Para el Estado y para el encargado de la policía en el Panjab, estas medidas eran necesarias porque “el movimiento por la creación de Khalistán era uno de los más virulentos, [...] sus actos consumieron 21,469 vidas [...]”<sup>43</sup> Los datos y las cifras que varias organizaciones de derechos humanos presentan sobre los abusos que cometió la policía, son refutados diciendo que “en esta guerra en contra del terrorismo sólo hubo violaciones a los derechos humanos casuales o mínimas”.<sup>44</sup>

Por otro lado, entre 1990-1991, la militancia respondió a estas “operaciones de limpieza”, con sus propios métodos. Sus actividades se fueron cada vez más enfocando a personas específicas, que ya habían identificado como responsables de la muerte de alguien cercano. No sólo los policías, sino también los miembros de su familia fueron secuestrados y asesinados. Esta fue una estrategia que dio el mismo trato a la policía del que las familias de los militantes habían recibido. Birinder Pal Singh menciona que en un solo día, en los distritos de Patiala, Sangrur, Ludhiana y Bathinda, los militantes asesinaron a 54 miembros de familias de policías.<sup>45</sup>

### “TERRORISTAS” O *SHAHIDS*, SUS VIUDAS Y SUS HUÉRFANOS

Estos años de violencia tuvieron diversas secuelas y afectaron a muchas familias: de militantes, terroristas, políticos, periodistas, policías, hindúes y sikhs. Muchos padres se vieron de pronto sin sus hijos, muchas esposas sin sus maridos y con hijos qué mantener. La vida les cambió drásticamente en todos los casos, pero en el caso de las esposas que perdieron a sus maridos, fue mucho más difícil. Sin un soporte económico estable y el atributo de terrorista sobre su familia, las posibilidades para salir adelante se redujeron. Por esta razón algunas utilizaron su condición para iniciar una nueva forma de vida y de acción.

Si culturalmente las mujeres sikhs dentro de su comunidad y para el Estado, son concebidas no como agentes activos, sino más bien pasivos y dependientes de una figura masculina, el caso de las viudas se complica aún más. Son sujetos que pasan a la invisibilidad y

<sup>43</sup> Gill, K.P.S., “Endgame in Punjab: 1988-1993”, India, South Asia Terrorism Portal, <http://www.satp.org/satporgtp/publication/faultlines/volume1/Fault1-kpstext.htm>, consultado en agosto de 2010.

<sup>44</sup> Silva, Romesh, Marwaha, Jasmine y Jeff Klingner, *Violent Deaths and Enforced Disappearances During the Counterinsurgency in Punjab, India. A preliminary Quantitative Analysis*, California, Ensaaf, 2009, p. 9.

<sup>45</sup> Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse*, *op. cit.*, p. 151.

permanecen en el ámbito del silencio en el momento en que no hay un hombre que las salvaguarde. Como afirma Kamal Arora, la literatura que existe sobre la viudez en el Norte de India está vinculada generalmente a la experiencia de las viudas hindúes y muy pocos trabajos se han centrado en la viudez sikh.

En el capítulo anterior observamos como el Estado y la comunidad construyó la identidad de las viudas de los disturbios de 1984, pasando por alto sus necesidades o carencias. Esto provocó que se tejieran alrededor de las viudas, nuevas exigencias y nuevos abusos que venían de todas partes. Con estos antecedentes, las viudas tuvieron una suerte aún más complicada: “ritualmente inauspiciosas, socialmente estigmatizadas y tradicionalmente rechazadas”,<sup>46</sup> su vínculo con el “terrorismo” las degradó aún más.

El término clásico que se utiliza para viuda en hindi es *vidhva* y en panjabi *beva*, sin embargo, en la vida cotidiana de forma coloquial se les llama *randh* o *randhi* en ambas lenguas, lo cual hace referencia a *prostituta* y su utilización es un referente de su estatus en el norte de India. Bajo estas consideraciones las viudas se enfrentaron no sólo a la pérdida de un ser amado, sino también a múltiples amenazas debido a su condición de “desprotección” como sujetos *pasivos*. Como afirma Brian Axel, dentro del discurso del Estado, la mujer sikh “tiene existencia *solamente* en relación con un hombre *amritdhari*,”<sup>47</sup> y son consideradas incapaces de generar violencia por sí mismas.<sup>48</sup>

Esta situación favoreció en un inicio a aquellas que decidieron apoyar las actividades de la militancia, porque pudieron pasar desapercibidas por las autoridades, pero más tarde la relación con algún militante las encadenó a la estigmatización y la desconfianza. Entraron a una especie de lista negra de “familiares de terroristas” que las hizo susceptibles a sospechas. Fueran esposas de “terroristas” o no lo fueran, el Estado y la comunidad las desprotegió por completo. Quizá la práctica de una fe mucho más ortodoxa que antes, ha sido un refugio para la mayoría de ellas.

A diferencia de las viudas que entrevisté sobre los pogromos de 1984 en Delhi, las viudas de la persecución en el Panjab conciben a sus maridos como héroes y mártires, *shahids* como ellas les llaman. Algunas de estas mujeres portan su viudez, como un símbolo, como algo

<sup>46</sup> Menon, Ritu and Kamla Bhasin. “Partition Widows: The State as Social Rehabilitator”, en *Widows in India: Social Neglect and Public Action*, New Delhi, Sage Publications, Ed: Chen, Martha Alter, 1998, p. 399.

<sup>47</sup> Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>48</sup> Arora, Kamal, *The Politics of Pain: Gender, Mourning and the Punjab Crisis*, Tesis de maestría inédita, Institute of Development Studies, University of Sussex, p. 23.

político, ya que son las guardianas de la memoria del valor de los *shahids*.<sup>49</sup> Viven en una disyuntiva, por un lado están orgullosas del martirio de sus esposos, pero por otro, son representantes de una pena comunitaria y del dolor de la pérdida. Esta memoria social “debe ser cultivada y conservada viva para los objetivos futuros de la lucha.”<sup>50</sup> Su identidad como viudas es un símbolo que representa la “opresión” del Estado y a la vez es su propia bandera de “resistencia” ante esa opresión.

Durante las entrevistas que realicé, encontré a dos de estas viudas que han dedicado su vida a mantener la memoria de sus maridos y en cierta forma su labor. Ambas, adquirieron una nueva forma de acción vinculada a este evento, aunque sus caminos y su visión es distinta.

- ***Khalra Mission Organisation***<sup>51</sup>

Generalmente se habla sobre la obra de su marido y poco se conoce de Paramjeet Kaur Khalra y sus hijos, quienes han mantenido viva la labor de su padre. Ellos lo veneran como un *shahid* (mártir). Esta familia desde la muerte de Jaswant Singh Khalra, se ha dedicado a investigar las violaciones a los derechos humanos cometidas por las instituciones estatales durante este *evento crítico*. Paramjeet Kaur es una mujer firme, en muy pocos momentos se quebrantó durante la entrevista. Su sufrimiento se ha convertido en una coraza. Junto con Dalbir Singh, el periodista que aparece en el Capítulo II, formaron Khalra Mission Organisation, desde la cual realizan iniciativas, dan seguimiento a casos judiciales, hacen investigación y mantienen viva la memoria de lo que sucedió durante el largo periodo de persecuciones en el Panjab.

El abogado Jaswant Singh Khalra se ha convertido en un símbolo de lucha en el Panjab. Es un ejemplo para muchos sikhs de la labor de los civiles por hacer cumplir los derechos humanos en India y de la defensa de las víctimas del “terrorismo del Estado”. En 1995, como secretario general del ala de derechos humanos del Partido Akali Dal, junto con Jaspal Singh Dhillon, lograron obtener copias de documentos oficiales que mostraban la cremación de cientos de cuerpos por agencias de seguridad, categorizados como “no identificados o no reclamados”. Ellos aseguraban que estos cuerpos eran sólo una muestra de los 25 mil sikhs que habían desaparecido en el Panjab, vinculados a la persecución de la policía y cuyo responsable era K.P.S. Gill, el director de esta institución. “El corazón de una madre, es tal que aún viendo el

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>50</sup> Cita tomada de *Idem.*,

<sup>51</sup> Organización Misión Khalra.

cuerpo de su hijo muerto, no acepta que su hijo la ha dejado, y aquellas madres que no han podido ver ni siquiera el cuerpo de sus pequeños, nos preguntaban: ‘al menos descubra si nuestro hijo está vivo o no’ »<sup>52</sup> Khalra realizó investigaciones más profundas en los crematorios del distrito de Amritsar.

Quando iniciamos esta historia, sólo reunimos estadísticas sobre cuántos hermanos, hijos y esposos habían desaparecido. [...] [las madres me pedían] no hables de esto, no te diremos nada de lo que sabemos. Hicimos un estimado para el público de alrededor de 2,000 chicos desaparecidos, sólo en el distrito de Amritsar, y el gobierno tiene qué decirnos en dónde están. [...] Pero el país que se llama a sí mismo la democracia más grande y amante de la justicia, [...] nos dijo ‘esta litigación no es de interés público’ [...] por lo menos hay que enviarle los cuerpos de los muertos a quienes pertenecen. [...] sólo pedíamos un certificado de muerte.<sup>53</sup>

Al no obtener respuestas de las autoridades en Panjab, Khalra hizo una petición a la Corte de Haryana y Panjab para que las desapariciones de miles de personas fueran investigadas y su relación con la cremación de cuerpos, fueran aclaradas. La corte rechazó la petición por considerarla “vaga” y sin suficientes pruebas.<sup>54</sup> “Mi esposo en cuanto realizó esta investigación por varios crematorios y encontró documentos que contenían los nombres, los apellidos y los pueblos de esas personas, se dio cuenta de que algo muy malo había sucedido.”<sup>55</sup> Los datos comprobaban que era falso que fueran cuerpos no identificados.

Al no tener respuesta de las autoridades judiciales Khalra, llevó el caso a foros internacionales, principalmente en Canadá. Para Paramjeet Kaur, esto puso al gobierno muy “nervioso” y ella cree que por eso callaron a su marido. “El gobierno no quería que se supiera de todo esto en el mundo”.<sup>56</sup> El 6 de septiembre de 1995, llegaron en una camioneta por él y nunca más lo volvió a ver.

Mi marido estaba afuera en el estacionamiento. Algunos vecinos vieron que eran policías del distrito de Tarn Taran. Después alguien que estaba detenido, nos dijo que vio a mi esposo en una estación de policía. Vio que lo había interrogado el mismo Sr. Gill y que tenía marcas el cuerpo

<sup>52</sup> Documental sobre Jaswant Singh Khalra: Singh, Raj, “A martyr of Human Rights”, para el Sikhnet Festival, <http://www.khalramission.com/videos.html>, consultado en Julio de 2010.

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> Kumar, Ram N., Singh, Amrik, Agrwaal y Jaskaran Kaur, *Reduced to Ashes. The Insurgency and Human Rights in Punjab. Final Report: Volume One*, Committee for Coordination on Disappearances in Punjab, Kathmandu, 2003, p. 9.

<sup>55</sup> Entrevista con Paramjeet Kaur Khalra, Amritsar, 11 de junio de 2008.

<sup>56</sup> *Idem.*

de mi marido. Luego lo cambiaron a otro lugar. Por cuatro días, lo torturaron. En octubre aventaron su cuerpo a un canal.<sup>57</sup>

Bibi Parmjeet, se quedó sola con sus dos hijos aún muy pequeños. Al principio no supo qué hacer. Aunque su marido no la había dejado desprotegida económicamente, su mayor preocupación era que les hicieran algo a sus hijos. Después de unos meses, cuando se sintió con más fuerzas, decidió involucrarse activamente en el trabajo que había dejado inconcluso su marido y sobre todo se concentró en la demanda sobre su muerte. Las acciones de mujeres como ella, muestran lo lejos que están de ser sujetos *pasivos*, como generalmente se les concibe.



Imagen 22 .- Parmjeet Kaur Khalra. Fotografía de la autora.

Para Parmjeet Kaur:

Hicimos la acusación formal por su asesinato. Ha sido un largo camino de lucha, pero cada vez que me sentía cansada, recordaba el fervor con el cual, él quería saber lo que había pasado para que las viudas y las madres tuvieran certezas. Yo también quería esas certezas. Que yo y mis hijos pudiéramos tener la cabeza en alto. Nos sentimos muy bien porque nuestra lucha ha surtido un poco de efecto. Después de diez años, de que lo mataran, seis oficiales de bajo rango fueron encarcelados por matar a mi marido. Pero el asesino principal sigue libre y es horado por todas partes. El Sr. Gill sigue sin pagar por la orden que dio para que mataran a mi marido y a otros muchos sikhs.<sup>58</sup>

El Committee for Coordination on Disappearances in Punjab (Comité para la Coordinación de Desapariciones en Punjab) organizado por Khalra, después de su muerte reanudó con más fuerza las demandas por investigación, ahora ante la Suprema Corte de India.

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> *Idem.*

En diciembre de 1996, la Suprema Corte, estableció que la National Human Rights Commission (Comisión Nacional de Derechos Humanos) investigara los casos de las desapariciones y las cremaciones. La investigación que hizo esta institución reveló “violaciones flagrantes de derechos humanos en escala masiva.”<sup>59</sup> El Central Bureau of Investigation (Oficina central de Investigación), encontró 2,097 casos de cremaciones en tres crematorios, de los cuales 585 cuerpos fueron identificados, 274 parcialmente identificados, y 1,238 cuerpos sin identificar.<sup>60</sup>

Para Bibi Parmjeet y sus hijos lo que descubrió Khalra no puede ser considerado de otra manera sino *genocidio*. El hijo de ambos, Jasmeet Singh Khalra, ahora lleva el trabajo de su padre de forma muy activa. Para él,

un genocidio significa que una fuerza superior organiza una serie de actos con la intención de destruir una parte o a todo un grupo de personas, ya sea matando a sus miembros, causándoles daño mental o físico, o impidiendo su desarrollo. Todo esto ha pasado en el Panjab en contra de los sikhs. Mi padre fue también una víctima, por eso se convirtió en shahid, y la mejor forma de honrar su memoria, es que nosotros sigamos buscando justicia en nuestro país.<sup>61</sup>

Jasmeet Singh, me habló de las dificultades que muchas familias han enfrentado por años para buscar justicia. Al igual que su familia, se exponen a juicios largos y difíciles, en los cuales deben de comprobar constantemente diferentes cosas con papeles y testigos. La policía intimida y agrede a los testigos, muchos de ellos prefieren no continuar. Los casos se caen fácilmente y aunque tengan todas las pruebas en contra de un oficial, el gobierno falla en no culparlo por los abusos cometidos. Jasmeet considera que ya tienen experiencia con los trámites que se deben hacer y ayudan a otros para que tengan éxito. Para él la justicia va a llegar un día y todos los casos serán esclarecidos.

Los miembros de la familia Khalra a pesar de todo lo que han vivido, expresan sus ideas de una forma muy clara y lejana al extremismo. Son cuidadosos en las palabras que utilizan y se nota su facilidad para exponer su causa. Me parecieron sikhs devotos, pero los símbolos físicos que llevan no denotan una identidad khalsa. Para Jasmeet y para su hermana, ha sido importante prepararse y estudiar para conseguir sus objetivos *dentro* de India. El logro que obtuvieron, aunque lo consideran pequeño, les ha demostrado que es posible tener justicia en su país y ellos quieren contribuir a mejorar las condiciones de India. No han pensado en irse a otra parte, porque

<sup>59</sup> Documental sobre Jaswant Singh Khalra: Singh, Raj, “A martyr of Human Rights”, documental citado.

<sup>60</sup> *Idem*.

<sup>61</sup> Entrevista con Jasmeet Singh Khalra, Amritsar, 11 de junio de 2008.

para ellos la enseñanza de su padre fue la de “luchar para mejorar las cosas aquí”.<sup>62</sup> No creen en la política, ni en los partidos políticos, a pesar de que su padre pertenecía al Akali Dal. Sin mencionar mucho, Jasmeet me dejó ver que no tenían una buena relación con algunos miembros de este partido.

Para Navkiran Kaur Khalra, la situación de su familia ha mejorado.

El respeto que recibimos bajo la luz de mi padre es uno, que ningún otro padre puede dar. Estamos orgullosos de poder decir que somos los hijos de Jaswant Singh Khalra, quien hizo tanto por su comunidad. En el futuro aunque estemos bien educados, nos gustaría caminar detrás de esa gente que hizo tanto por nuestra comunidad. Lo que hizo mi padre, yo lo quiero llevar al siguiente nivel. Ya no tenemos miedo. Sentimos que mucha gente está con nosotros y que tenemos apoyo. No es un asunto de miedo ahora.<sup>63</sup>

- **Bibi Sandeep Kaur y el orfanato**

En algunas de las entrevistas que realicé surgió reiteradamente el nombre Bibi Sandeep Kaur. Varias personas me sugirieron buscarla por el trabajo que esta mujer ha hecho con los “huérfanos del Panjab”, como se les conoce. Hasta ese momento fue que tomé conciencia de que en efecto la política del gobierno y la violencia de los militantes, había dejado a muchos niños huérfanos y nadie hablaba de ellos. En muy pocos trabajos se les menciona y no hay estudios sobre el impacto de la violencia en sus vidas. Aunque se les define comúnmente como huérfanos no lo son del todo, finalmente tienen a sus madres. Sin embargo, para una cultura patriarcal como la panjabi en donde las mujeres no se les conciben como “proveedoras y protectoras del hogar”, sino como administradoras del mismo, y por el contrario son sujetos de “protección” por algún hombre, los niños adquirieron la categoría de huérfanos por completo.

Bibi Sandeep Kaur fundó y dirige el orfanatorio Dharam Singh Kashtiwai Institute, el cual se hace cargo de los hijos de militantes y no militantes muertos entre 1984, finales de los años noventa y hasta el momento de la entrevista que realicé, lo que ha hecho a este instituto un *sitio de memoria* de la persecución en sí mismo. Manpreet Singh y yo llegamos al instituto caminando, estaba a tan sólo diez minutos de su casa, pero Manpreet jamás había escuchado de él. En nuestra primera visita, tuvimos la suerte de que su directora se encontrara ahí y accedió a la entrevista muy amablemente, una de sus labores es la de difundir lo que ella considera

---

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> Entrevista con Navkiran Kaur Khalra, Amritsar, 11 de junio de 2008.

“atrocidades del Estado” y está acostumbrada a las entrevistas de este tipo. Nos llevó a su oficina en el sótano del instituto, un lugar fresco y oscuro en el cual, me sorprendió una enorme fotografía de su primer esposo el *Shahid* (mártir) Dharam Singh Kashtiwál.



Imagen 23, Sandeep Kaur. Fotografía de la autora.

La historia de esta mujer nos conduce a las identidades que se conformaron después de la experiencia de la persecución de sikhs en el Panjab. No sólo nos habla de lo que enfrentaron muchas viudas de militantes y la forma en que se modificó su identidad. Si eran religiosas, la mayoría de las mujeres se hicieron aún más ortodoxas y generalmente contrarias al Estado-nación indio. También nos lleva a observar lo que ha sucedido con los huérfanos y las formas en que veneran a sus padres. En el sitio que fundó es clara la construcción que se hace de los *shahids*. “Inicié esta institución en memoria de mi finado marido quien fue sacrificado por el gobierno y quien dio su vida por el sikhismo el 28 de diciembre de 1992”.<sup>64</sup>

Aunque tiene un rostro muy dulce, la mirada de Sandeep Kaur es dura, refleja una mezcla de sufrimiento y coraje. Su voz es firme, de alguien con una determinación férrea en lo que hace y en lo que piensa. Es una mujer de acción, a diferencia de las categorizaciones que se tienen en la cultura india sobre su género. A su corta edad (tiene alrededor de 36 años) ha tenido una vida muy difícil, su historia está llena de pasajes de violencia, de decisiones radicales y a pesar de esto en la actualidad guía alrededor de 150 huérfanos, más los que ya han cumplido la mayoría de edad y se han ido. Nació en Amritsar y tomó *amrit* (bautizo) muy joven. Su verdadero nombre es Ravinderjit Kaur, sin embargo al bautizarse bajo la orden de los Khalsa adquirió el de Sandeep.

Bibi Sandeep físicamente “es una sikh ortodoxa”. Dentro y fuera de la comunidad, los símbolos externos que estableció el décimo Guru, Gobind Singh, son un fuerte marcador de la identidad. Tanto ella como los huérfanos en esta institución, siguen un sikhismo ortodoxo,

<sup>64</sup> Entrevista con Sandeep Kaur, 17 de abril de 2008, Sultanwind Village, Amritsar.

khalsa. Considero que esta forma de vida es producto de su experiencia de violencia y resistencia. Ella decidió bautizarse en la orden khalsa en un acto de defensa del sikhismo. En la entrevista que le realicé me dijo que desde niña (de 10 o 12 años de edad), fue testigo de las “atrocidades” que la policía cometía con los sikhs. A sikhs muy jóvenes los detenían y nunca regresaban de nuevo a su casa. Estos hechos y la Operación Bluestar, la perturbaron de tal manera que quiso vincularse a la resistencia y ser parte del movimiento khalistani.

Fui a *Darbar Sahib* como voluntaria después de la Operación, vi edificios sagrados completamente destruidos, todos llenos de balas. Por los pasillos se podían ver las cosas que se le habían caído a la gente y en el agua había mucha sangre. Estas imágenes se clavaron en mi mente. [...] Cuando colgaron el 6 de enero de 1989 a los asesinos de Indira Gandhi, pensé que ellos sí estaban siendo castigados pero aquellos que sufrieron en Delhi y los *singhs* que se convirtieron en *shaheeds*, no valían lo suficiente para que, los que les causaran la muerte, recibieran su castigo. Después de esto es que tomé la decisión de hacer este trabajo y permanecí en la clandestinidad (*underground*) por tres años y medio.<sup>65</sup>

La decisión que tomó se ve reflejada en la adopción de una identidad khalsa. Al observar una serie de fotografías en el libro que publicó recientemente sobre su vida, es notoria su transformación. En algunas fotos aparece sin turbante y sin *kirpan* (daga) visible y más tarde, porta ambos. Se debe destacar que el símbolo que representa la portación de un *dastaar* (turbante) en las mujeres, es significativo. El turbante en general se ha convertido en el mayor símbolo de la fe sikh y la forma más clara para su identificación. Para los creyentes éste no es un simple pedazo de tela que los cubre, sino una especie de corona que los distinguen como Singhs (leones) o Kauras (princesas), de otros caminos espirituales. Portarlo manifiesta su fe como sikhs y su compromiso al sikhismo.

Con el décimo Guru, Gobind Singh, se convirtió en parte de los elementos físicos de un sikh y se relacionó desde entonces a la figura masculina, aunque muchas mujeres sikhs también lo portaban. Durante la colonia británica, el turbante como prenda masculina más que femenina, adquirió mayor fuerza ya que, es durante este periodo en el que los sikhs se convirtieron en “la raza marcial” por excelencia. La virilidad y la fuerza física de los panjabis sikhs fueron valoradas por el ejército británico, y en sus filas se motivó la identidad khalsa. El turbante pues se acentuó

---

<sup>65</sup> Entrevista con Sandeep Kaur, 25 de abril de 2008, Sultanwind, Amritsar.

como símbolo de los hombres. Ya en el borrador del Sikh Reht Maryada<sup>66</sup> (Código de Conducta Sikh) que se creó en 1936 y su ratificación en 1945, el SGPC, se establece que los sikhs deben utilizar turbante. Específicamente todos los bautizados en la orden khalsa llamados *amritdharis*.

Sin embargo, en un afán por buscar una equidad de género, se estableció dentro de este código, que las mujeres también podían portarlo si así lo decidían. Se debe de enfatizar que en el caso de los hombres es una obligación según el código, pero en las mujeres se da la libertad de hacerlo, a menos que se hayan bautizado, en ese caso es forzoso. “Para un sikh no hay restricción o requerimiento de vestimenta, salvo el de que *debe* utilizar Kachhehra (calzoncillo) y turbante. Una mujer sikh *puede o no atar* un turbante.”<sup>67</sup>

No es sino hasta la década de los setenta del siglo pasado, en que la utilización del turbante en la mujer adquiere la relevancia que conocemos en la actualidad. Una de las motivaciones fueron las enseñanzas de Siri Singh Sahib Yogi Bhajan principalmente en occidente, en donde las seguidoras de este maestro espiritual comenzaron a utilizar un turbante blanco al igual que los hombres.<sup>68</sup>

Por otro lado, en el Panjab, las doctrinas de Jarnail Singh Bhindranwale fueron las que motivaron a que un número considerable de mujeres se inclinaron a seguir un sikhismo más dedicado, tomaran *amrit* y por tanto utilizaran el turbante. La narrativa de Jarnail Singh Bhindranwale y de la militancia después de su muerte, como ya hemos descrito, era que “el gobierno brahmán” quería aniquilar al sikhismo, por lo cual “los verdaderos sikhs” debían salir a su defensa procurando en primero lugar vivir conforme lo dictan los Gurus y las normas del Código de Conducta. Así las mujeres sikh que portan turbante hoy en día en India, generalmente son ortodoxas y utilizan también un *chuni* (velo) que cubre a su vez el turbante. En el caso de aquellas sikhs que no llevan turbante, la tradición es usar el *chuni* (velo) solo, ya que

utilizado bajo la barbilla y cruzando el hombro protege la gracia de la mujer [...] el chuni provee de protección para no atraer una energía errónea. Significa que la mujer no está disponible

<sup>66</sup> Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committe), *Sikh Reht Maryada. Code of Sikh Conduct and Conventions*, Amritsar, 2006.

<sup>67</sup> Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committe), “Chapter X. Living in Consonance with Guru’s Tenets”, Article XVI, (t), en *Sikh Reht Maryada. Code of Sikh Conduct and Conventions*, 2006, p. 24. El énfasis se lo he añadido para dejar claro el punto.

<sup>68</sup> Con Yogi Bhajan surgió un nuevo grupo de sikhs occidentales, que no son bien vistos por el SGPC, conocido como 3SO (Organización Sana Sonriente y Sagrada, en español y en inglés 3HO, Healthy, Happy Holy Organization).

sexualmente. Esto no es un simple asunto cultural, sino que cambia por completo la forma en que la gente —especialmente los hombres— ven y se relacionan con la mujer.<sup>69</sup>

Sin embargo, muchas jóvenes hoy en día en el Panjab y sobre todo en Delhi, van por la calle despreocupadas de si están cubriendo o no su cabeza, es únicamente en el gurdwara en el que se sigue esta norma.

- **Familia y militancia. ¿*Shahid* o terrorista?**

Los tres años y medio que Sandeep Kaur vivió en la clandestinidad (*underground*), es el mismo tiempo que permaneció casada con Dharam Singh Kashtiwala, su primer esposo. Se casó a los 17 años, tuvo un hijo y en 1992 se convirtió en viuda a los 20 años de edad, cuando la policía mató a su marido en un encuentro armado. De su marido no menciona más que su calidad mártir y sus esfuerzos por honrarlo como tal. Se ha mantenido hermética sobre las actividades y la afiliación de su marido, tanto en la entrevista que yo le realicé como en otras entrevistas que ha dado.

Para el Estado su marido fue un “terrorista” del grupo militante violento Babbar Khalsa.<sup>70</sup>

Mi esposo y yo ya habíamos estado en dos enfrentamientos armados con la policía. Él me dijo que si en otro enfrentamiento no teníamos el control y la policía le disparaba, él se dispararía y debía de rendirme y dejar que me esposaran. Yo le contesté que no importaba que sucediera yo no me rendiría, seguiría luchando siempre que hubiera fuerzas en mí.<sup>71</sup>

Sandeep Kaur fue arrestada el 21 de julio de 1992 y enviada a prisión. El 28 de diciembre de ese año su esposo se convirtió en *shahid*. Ella pagó una condena sin juicio de cuatro años y medio en las cárceles de Gurdaspur y Amritsar. Al salir de prisión, la policía intentó constantemente levantarle cargos falsos, desde encuentros armados hasta asesinato, para enviarla de nuevo presa. Su experiencia en estos años fue muy dura. Ella considera que el trato que recibieron los hombres en las cárceles, también lo recibieron las mujeres. Tiene la percepción de que fueron “miles” de mujeres las encarceladas y torturadas durante este periodo, muchas de las cuales fueron asesinadas y se convirtieron también en *shahids*, junto con sus maridos.

<sup>69</sup> Sikh Net, “Why Do Sikhs Wear Turban”, en <http://fateh.sikhnet.com/s/whyturbans#Gift%20of%20the%20Guru>, consultado en mayo de 2010.

<sup>70</sup> Corresponsal de *The Tribune*, “Destitute kids trust in thick of Controversy”, *The Tribune*, Chandigarh, India, 13 de mayo de 2004, consultado en <http://www.tribuneindia.com/2004/20040514/punjab1.htm>, en mayo de 2010.

<sup>71</sup> Entrevista con Sandeep Kaur, 25 de abril de 2008, Sultanwind, Amritsar.

Aunque ella asegura no haber sido maltratada físicamente, relata a detalle las torturas que recibieron muchas mujeres que conoció en la cárcel.<sup>72</sup> Sandeep Kaur ayudó a una de estas mujeres “haciendo un escándalo para que los culpables de haberla violado fueran arrestados. Nosotros pelearemos en contra de la tortura y seguiremos hablando en su contra, no importa que pase. No importa que hagan. No puedo vivir sin hablar en contra de la tortura.”<sup>73</sup>

La tortura que ella recibió, fue más mental que física. Los interrogatorios a los que fue sometida duraban más de ocho horas y según su relato, estuvieron llenos de insultos hacia ella y hacia su fe. Le preocupaban muchas cosas estando dentro de la cárcel, pero la más importante era su hijo. Sandeep Kaur le pidió a una familia que ella consideraba como sus padres, que lo cuidaran mientras salía de prisión. Pero no dejaba de pensar en que la policía le podía hacer algo. Finalmente, cuando la liberaron le costó mucho trabajo reconstruir la relación con su hijo porque por cuatro años había sido criado por otra familia y a ella no la reconocía como su madre. Además, la dedicación que ha tenido para con otros niños, la ha alejado del suyo.

Producto de la necesidad, según ella relata, “de que la gente conozca las atrocidades que el gobierno ha hecho a los sikhs”, además de su labor con los huérfanos, recientemente se ha involucrado en las labores de difusión dentro de Azad Khalsa Parkashan, una editorial que produce libros y revistas sobre las víctimas de la Operación Bluestar y principalmente sobre la persecución en el Panjab y la militancia. Este tipo de publicaciones estuvieron prohibidas por completo en los ochenta y noventa, pero justamente en medio de la represión tuvieron su origen de forma clandestina, hasta que a partir del nuevo siglo conformaron una línea literaria de “dolor y martirio” de la comunidad sikh y son herramientas en las que guardan la memoria de la violencia que se ejerció en su contra.

Sandeep Kaur trabajó junto con Baljit Singh, otro activista sikh, en *Khalsa Fatehnama*, una de las varias revistas que difunden las historias de dolor. Junto con el viaje por todo Panjab recogiendo testimonios de las familias de militantes. Esta cercanía dio pie para que dentro de su comunidad, comenzaran rumores sobre su relación. Los padres de ella empezaron a recibir cartas con las supuestas pruebas de la relación “ilícita” que llevaban a escondidas. La reputación de ella

---

<sup>72</sup> “Entre las más comunes se encuentran: abrirle las piernas y jalárselas hasta romperle los huesos; se les introducían varillas por la vagina; se les colgaba de los brazos y les jalaban el cabello por largos periodos de tiempo; se les metía un ratón dentro de su salwar (pantalón) y se le amarraban los extremos de los pies para mantener al animal dentro, éste desesperado comenzaría a roer la piel de la mujer; hasta los golpes y las violaciones constantes.” Citado por *idem*.

<sup>73</sup> Entrevista con Sandeep Kaur, 25 de abril de 2008, Sultanwind, Amritsar.

y su *izzat* (honra) se pusieron en tela de juicio. Pensaron que si dividían el trabajo que estaban haciendo juntos para evitar el contacto, sus dos proyectos, tanto las historias que recogían, como el mantenimiento del orfanato, se verían afectados.<sup>74</sup> “No puedes abrir tus sentimientos a nadie. Algunas veces pido a Dios para que haya una clase de sistema en el que la mujer pueda abrir su corazón a la gente y revelar sus sentimientos. *Kudrat* no hace sencillas las respuestas.”<sup>75</sup>

Sandeep Kaur vivió su viudez por muchos años antes de decidir casarse de nuevo. Su familia al parecer, le pidió que se alejara de Baljit Singh o bien que se casara con él. En su relato insistió en dejar claro que nunca había pensado en tener un segundo marido después de la muerte de su primer esposo. Aunque recibió muchas propuestas de familias en Panjab y en el extranjero, dentro de ella había una constante negación a contraer segundas nupcias. Culturalmente en India es factible, aunque muchas veces no bien visto, que la mujer que ha perdido a su “protector” vuelva a casarse. Muchas veces es la familia del mismo marido quien la casa con un hermano del difunto, para de alguna manera proteger las pertenencias de la familia. Sandeep Kaur fue muy insistente en aclararme las razones por las cuales tomó, para ella, la “difícil decisión” de casarse con Baljit Singh: “fue una necesidad y no tuvo nada qué ver con el amor romántico o pasional. Después de haber experimentado muchas amenazas estando sola y enfrentando a las autoridades constantemente. No era seguro por ejemplo que yo hiciera viajes de noche sola, la policía me hostigaba constantemente.”<sup>76</sup>

Algunas veces cuando pienso en muchas cosas, pienso en la muerte. Es mejor morir que soportar esta vida, si me llega la muerte está bien... Volver a casarme no surgió de un deseo, no fue para hacer mi vida más feliz, nuestra vida estaba llena de truenos antes y después de casarnos. En mis escritos, solía escribir *‘Es más difícil vivir para la comunidad que morir por la comunidad’*. Vivir por la comunidad es lo más difícil que se puede hacer. Y les digo a estos niños, 100 zapatos me golpean la cabeza y después tengo que hacerme cargo de su *roti* (comida). Pero creo que así es como la comunidad se mantiene viva.<sup>77</sup>

- **Los hijos de la militancia**

A través del relato de Sandeep Kaur y de su acción social después de quedar viuda, surgió un tema poco considerado: los hijos de la militancia, como producto de este periodo de violencia, su

<sup>74</sup> Arora, Kamal, *The Politics of Pain*, op. cit., p. 15

<sup>75</sup> Entrevista citada por *Idem*.

<sup>76</sup> Entrevista con Sandeep Kaur, 25 de abril de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>77</sup> Entrevista citada por *Idem*.

identidad y sus experiencias. Las vidas de estos niños desde su nacimiento estuvieron marcadas por la incertidumbre, la persecución, la estigmatización y la violencia. La mayor parte de ellos nacieron en un sitio, fueron criados en otro y educados más tarde en alguno más. Fue el caso del hijo de Sandeep Kaur. Ella le pidió a una familia cercana que cuidara a su hijo por el tiempo en que estuviera en la cárcel. Cuando finalmente se reunió con él, el niño no sabía si llamarla *masi* (tía) o *didi* (hermana mayor). A la mayoría de las viudas les fue difícil hacerse cargo solas de la crianza y educación de sus hijos.

Al salir de la cárcel, Sandeep Kaur pensó que la mejor forma de seguir trabajando por el movimiento más que permanecer en la clandestinidad, era con estos huérfanos. Poco a poco algunas viudas de la militancia se fueron enterando de su proyecto y les confiaron a sus hijos. Bibi Sandeep comenzó con un grupo muy pequeño, les ofreció un hogar, comida, educación y cierta estabilidad a unos niños ya estigmatizados por la relación con sus padres, así fundó en 1996, Baba Dharam Singh Trust (la fundación que lleva el nombre de su marido *shahid*).

El orfanato estuvo por un tiempo en la ciudad de Patiala. Desde sus inicios, cuenta su directora, la policía y algunos políticos no dejaron de acosarla para que cerrara la institución. Intimidaciones, acusaciones falsas contra ella y otras estrategias fueron utilizadas para evitar que se concentraran a los hijos de los “terroristas”. No es difícil de imaginar que las autoridades vieran a este orfanato como una célula de entrenamiento terrorista y una amenaza latente. La institución tuvo que mudarse a Amritsar, en donde se encuentra en la actualidad.

Año con año, Sandeep Kaur ha logrado sacar adelante cada vez a más niños y mantener a flote al orfanato. Al momento de la entrevista, hay poco más de cien huérfanos, la mayoría son niñas. La institución se sostiene de las múltiples donaciones que se reciben desde la diáspora sikh que vive en Canadá, Estados Unidos, Australia y Europa, así como los donativos en el Panjab. Sandeep Kaur también ha utilizado el dinero que proviene de la venta de los sembradíos de sus tierras como parte del fondo principal para la manutención del instituto. Sin embargo, han existido acusaciones de las autoridades, aparecidas en diarios como *The Tribune*, que trazan vínculos directos con la organización considerada terrorista Babba Khalsa International. En estas notas periodísticas se acusa al orfanato de recibir fondos y de tener fuertes ligas con sus dirigentes. Además, de que se asegura la afiliación de algunos de los jóvenes que han salido del orfanato con esta organización.

Durante las entrevistas que realicé, no percibí un adoctrinamiento tal que me lleve a pensar que aquí se están formando a los futuros militantes. Sin duda, habrá algunos jóvenes con ideas más extremas que otros, quizá producto de su propia experiencia familiar, de las narrativas que circulan a su alrededor y la experiencia propia que van construyendo en relación a su comunidad, las autoridades y el Estado. Pero la línea que ha seguido la institución, como veremos, ha sido dotar a estos niños de una identidad específica y hacerlos un símbolo que dejó la violencia, aquí a mi parecer radica la utilización que se hace de ellos, lo cual no implica que estén siendo dirigidos hacia la acción armada en un momento determinado. Para Sandeep Kaur “nosotros no estamos afiliados a ningún partido político. Perdimos a nuestros seres amados en el terrorismo. ¿Cómo podríamos permitirles a nuestros hijos seguir el mismo camino?”.<sup>78</sup>

En una segunda visita que realicé al orfanato tuve oportunidad de entrevistar a diez chicas de entre 7 a 19 años que viven ahí. En Delhi, las viudas de los disturbios no me permitieron acercarme a sus hijos, la forma en que los conciben es completamente distinta. Esas madres los protegen de *recordar* y los mantienen lo más alejados posible de sus actividades como “viudas de los pogromos”. Ellas quieren que el pasado violento no alcance a sus hijos y ellos hagan una vida normal, lejos de categorizaciones, sentimientos de marginación y de venganza. Sin embargo, los huérfanos producto de la persecución en el Panjab son al igual que sus madres, “símbolos de la opresión del Estado”. Son los depositarios y lo guardianes de la memoria de la persecución, esta es la narrativa que se ha construido de ellos, al menos, los que viven en este orfanato.

La entrada al orfanato conlleva una serie de cambios en la vida de estos niños y el primero es asumir la identidad ortodoxa *khalsa* y tomar *amrit* (bautizo) cuando tienen la edad adecuada. Las niñas que entrevisté han incorporado no sólo los elementos físicos de esta identidad, además de llevar un *kirpan* (daga) visible, una *kara* (pulsera), *kangha* (peine) y de no cortar su cabello, portan un *dastaar* (turbante) como lo hacen los hombres sikhs *amritdharis*. Además de ir a una escuela pública durante la mañana, por las tardes estudian y adquieren un gusto especial por el Guru Granth Sahib. Además, la mayoría también es entrenada en el arte marcial conocido como *gatka* y mantienen un grupo musical tradicional, conocido como *dhadi*

---

<sup>78</sup> Declaración reproducida en “Destitute kids trust in thick of Controversy”, *The Tribune*, Chandigarh, India, 13 de mayo de 2004, consultado en <http://www.tribuneindia.com/2004/20040514/punjab1.htm>, en mayo de 2010.

*kala* (el arte de los trovadores). Esto las ha llevado a comportarse y seguir los lineamientos que conducen a ser un “buen sikh”.

- **Las huérfanas más pequeñas**

El día que pasé con las huérfanas del Bhai Dharam Singh Trust, fue un día muy emotivo. Todas tienen una historia muy difícil detrás de ese rostro risueño y juguetón, porque después de todo son niñas, como cualquier otra. Realicé diez entrevistas de forma cuidadosa y dándoles toda la libertad para que ellas me compartieran lo que quisieran. A las más pequeñas (de edades entre 7 y 11) les costó trabajo hablarme de sus padres, algunas no sabían mucho, sólo que a sus padres los había matado la policía y por eso ellas tenía que vivir en el orfanato alejadas de su familia. Además, sus padres murieron cuando ellas acababan de nacer o tenían pocos meses de nacidas, ni siquiera los conocieron. Sólo una de ellas, la pequeña Ranjit Kaur de 9 años mencionó que su padre era parte de la lista de cuerpos incinerados en los crematorios que pudo localizar Khalra. El resto tenía referencias vagas sobre lo que les había sucedido a sus padres. Saben además muy poco sobre política, sobre las instituciones sikh o sobre las demandas del movimiento de Bhindranwale., sólo lo que sus compañeras más grandes les cuentan o escuchan en su familia, pero aún no entienden muy bien. Aún así, respetan la figura de Bhindranwale y honran su “lucha por el sikhismo”. En su cuarto hay varios dibujos de él.

Estas entrevistas contrastan con las que realicé a las jovencitas de entre 17 y 19 años. En estos casos es notoria la conciencia que se ha desarrollado en ellas sobre lo que vivieron sus familias y su comunidad, así como sus propias experiencias. Existe ya una conciencia política clara y una opinión sobre estos eventos.

- **Ranjit Kaur Khalsa y Manpreet Kaur Khalsa.**

Ambas tienen 18 años y han vivido en el orfanato desde hace 4 años. Al darme su nombre, ellas agregan el “Khalsa”, título que muchas veces portan los llamados *Gursikh* o devoto ortodoxo que generalmente es un *amritdhari*, aquel bautizado en la orden khalsa. Este término se utiliza más para los maestros y no para los estudiantes. Sin embargo, con el movimiento de Bhindranwale, muchos seguidores que tomaron el camino más ortodoxo comenzaron a utilizarlo como una especie de apellido después del Singh. Por lo tanto, se tiende a relacionar a estas personas con el movimiento o a favor del mismo. El que estas jovencitas se lo autoimpongan denota su postura

inmediatamente. Ambas me dijeron que ellas esperan que se forme Khalistán y están convencidas de que ese será su país.

Estas jovencitas al igual que otras de sus compañeras intentaron entrar a la Academia de Azafatas. Sin embargo, les pusieron como condición que no usaran el turbante. Ellas consideran que el no permitirles la libertad de portar su identidad es una forma de discriminación. La manifestación física de la ortodoxia sikh, en este caso portar un turbante, la daga y además utilizar Khalsa como apellido, vinculan inmediatamente con la militancia. Y si al dudar un poco, se busca en los archivos de la policía es muy probable que se les pueda relacionar con los nombres de sus padres catalogados como “terroristas”. Sin duda, para una aerolínea, contratarlas hubiera sido considerado muy riesgoso, por el miedo a que secuestraran un avión. Este tipo de situación se convierte en su experiencia personal y se suman a la serie de experiencias de su familia y de la comunidad que consideran discriminatorias y encaminadas a desaparecer al sikhismo.

Ranjit no pudo hablar de lo que sucedió con su padre, el llanto no la dejó. Pero habló sobre la desprotección en la que quedó su madre, sus hermanos y ella. Esta situación obligó a su familia a separarse y así ella llegó a esta institución. Le gusta mucho pintar, ella es la que dibujó un retrato de Jarnail Singh Bhindranwale que se encuentra en medio del cuarto en donde duermen. Lo representó porque admira lo que hizo por los sikhs al dar su vida y convertirse en *shahid*, como su padre.

Como ya se mencionó, el grupo de música *dadhi* se ha dedicado en los últimos años a viajar para presentar los poemas sobre las hazañas y heroísmo de Bhindranwale y de sus padres. Para poder hacer estos viajes había que solicitar un pasaporte y las visas según el país que visitaran. El conseguir su documentación y tenerla en orden ha sido una gran lucha que consiguieron después de muchos intentos. Al platicarme sobre esto, mencionaron que existe un documento que certifica que sus padres fueron *shahids*. Yo imagino que la expedición del mismo la haría el SGPC o el Akali Dal y este documento les provee de cierto prestigio o identificación dentro de la comunidad, en aquellas esferas en las cuales estos actos son valorados.

- **Jasmeet Kaur**<sup>79</sup>

Tiene 19 años y ha vivido en el orfanato desde hace tres. No tiene hermanos, su madre se quedó en el pueblo en el que ella nació. Vino a esta institución para terminar sus estudios, una amiga de la familia le dejó a su mamá que aquí la podían ayudar y piensa quedarse a trabajar en el orfanato cuando termine sus estudios, como una forma de regresar lo que ella recibió. “Es como una casa para mí. La señora es muy afectuosa [se refiere a Bibi Sandeep Kaur], es como otra madre y todas las chicas son como mis hermanas.”<sup>80</sup>

Su padre era militante, fue apresado en 1992 por la policía y nunca regresó vivo a su casa. Su madre no le ha dado mucha información sobre qué le sucedió y porqué. No sabe porqué su padre estaba peleando, sólo que defendía al sikhismo. Sobre el movimiento de Bhindranwale, la Operación Bluestar y los pogromos en Delhi, sabe lo necesario y no muestra mucho interés a mi pregunta. “El movimiento de Bhindranwale tenía causas justas que no se cumplieron. El gobierno de Indira Gandhi atacó a los sikhs en el Templo Dorado para acabar con este movimiento, pero no era la manera de hacerlo”.<sup>81</sup> Aunque me dice que el movimiento tenía causas justas, no conoce estas demandas, sólo que eran a favor del sikhismo.

Jasmeet Kaur se siente Panjabi y sikh, duda cuando le pregunto si se siente india también. Y después de meditar un poco respondió: “no me siento india. El gobierno no ha hecho nada por nosotras. Nos quedamos sin padres. Si el gobierno hiciera algo para que yo pudiera terminar la escuela y para que mi familia tuviera trabajo y bienestar quizá me sentiría parte de India”.<sup>82</sup> Le gustan mucho las películas de Bollywood, pero al preguntarle si las veía en hindi, me respondió firme que sólo veía películas en panjabi. Con esta respuesta me parece que existe una resistencia a la lengua hindi y una defensa por ende del panjabi. La lengua hindi es asociada con lo que llaman “gobierno brahmán” y sus políticas, las cuales perciben como contrarias al sikhismo y al panjabi, por esta razón se presenta una defensa de lo que consideran su propia lengua.

No está interesada en temas de política. Si bien está al tanto de las instituciones tanto religiosas como políticas de su comunidad, el Dam Dami Taksal, el SGPC y el Akali Dal, conoce someramente sus actividades. Habla de estas instituciones vinculadas a eventos o ceremonias dedicadas a sus padres *shahids*. También me relató la forma en que en el orfanato realizan un

<sup>79</sup> Se sustituyen los nombres reales de las niñas por protección a sus identidades.

<sup>80</sup> Entrevista con Jasmeet Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>81</sup> *Idem.*

<sup>82</sup> *Idem.*

memorial cada año para honrar a sus padres. Ella contribuye escribiendo poemas, que recita ese día, aunque también es parte del grupo de música *dhadi* y practica *gatka*.<sup>83</sup>

- **Las futuras abogadas Asha Kaur y Jasminder Kaur**

Ambas tienen 19 años. Asha llegó al orfanato cuando tenía solo 9, unos amigos de su familia le dijeron a su mamá sobre el orfanato y sólo ella ingresó. Sus hermanas ya están casadas y tiene un hermano fotógrafo. De las chicas que entrevisté, Asha y Jasminder son las que tiene más conciencia política. Desde el inicio de nuestra conversación, Asha me dijo que ellas quieren ser abogadas para combatir la corrupción; ayudar a la gente pobre que no tiene una buena defensa legal; trabajar por las mujeres que han muerto por cuestiones de dote, para que no vuelva a suceder; y sobre todo para proteger los derechos de los hombres encarcelados bajo la categoría de “terroristas”.

Ambas están consientes de los eventos violentos por los que pasaron los sikhs, sobre todo sus padres y manifiestan su sensación de injusticia dentro de India. Esta percepción está alimentada no sólo de las experiencias que conocen de sus propias familias, sino también de las que ellas comienzan a tener. Consideran que el “gobierno hindú” mantiene en la marginación e injusticia a los sikhs. Por esta razón han decidido ser abogadas. No piensan en que tomar las armas sea la solución, porque consideran que sus padres lo hicieron y los llevó únicamente a la muerte.

Los padres de Asha sobrevivieron al ataque del Templo Dorado y después de escapar, regresaron al lugar en el que vivían en Kashipur en Uttar Pradesh, en donde su papá era conductor de camiones. Después de unas semanas de pensar en lo que había vivido, su padre, según relata Asha, decidió unirse al movimiento y llevó a toda su familia al Panjab.

Mi papá quería ayudar a los sikhs. Peleó por un Khalistan para que todos gozaran de los derechos que el gobierno no les estaba dando. Yo estaba muy chiquita. [...] la policía fue por él a la casa, después se supo que lo habían llevado cerca de un río y ahí lo habían matado. [...] después fueron a buscar su cuerpo.<sup>84</sup>

Asha me relató esta historia con una voz firme que de pronto se cortaba al hablar de su padre y su muerte. Aunque ella estaba muy pequeña cuando perdió a su padre, su recuerdo está vivo, sobre todo porque considera que lo que sucedió con los militantes debe recordarse siempre. Para

---

<sup>83</sup> Arte marcial panjabi.

<sup>84</sup> Entrevista con Asha Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

estas jovencitas, los nombres de sus padres deberían estar en los libros de historia y ser considerados héroes. Jarnail Singh Bhindranwale es para ellas un *Sant*, un héroe y un mártir.

Murieron para salvar al sikhismo, para hacer un Panjab libre. Cada persona que sufrió debe ser considerada como héroe, se les debe respetar. [...] Panjab debe ser un lugar separado de India, pero el gobierno no lo va a permitir. Sé que sería muy complicado que viviéramos separados de India, quizá no sea la mejor salida, así que no quiero que se separe pero me gustaría que le dieran más poder, más autonomía al Panjab.<sup>85</sup>

Al preguntarles si se identificaban como Indias, me dijeron que no sabían, porque tenían poco conocimiento sobre la sociedad india, jamás habían salido del Panjab y a ambas les gustaría viajar, para conocer cómo vive la gente en otros estados. Al referirse a India utilizan el término *Hindustán*. Como ya se mencionó, la utilización de este término lleva consigo una percepción de no pertenencia y distinción de su propia tierra, Panjab.

Ellas me aclararon que desde pequeñas, en sus libros de historia aprendieron sobre la civilización india en la cual se hace constante referencia a *Hindustán* como una tierra de los hindúes y para los hindúes. Para ellas hay pocas referencias sobre la importancia de los sikhs en la historia de la India. Lo cual las lleva a pensar que el gobierno por diversos medios, en este caso el educativo con los libros de texto, está constantemente diferenciando entre los grupos que forman parte de India y los que no. Por esa razón le cuesta trabajo, según me dijeron, sentirse *hindustanis*.

No creen en la democracia india porque “implica igualdad en muchos aspectos, y nosotras no tenemos justicia ni tampoco los pobres”.<sup>86</sup> No creen en los políticos, incluyendo a los del Partido del Akali Dal, “porque trabajan para sus propios intereses”.<sup>87</sup> La mayoría de edad para votar en India son los 18 años. No pudieron votar en las elecciones para la asamblea del estado del Panjab en 2007, porque aún no cumplían la mayoría de edad, pero me aseguraron que lo harían en las siguientes elecciones. Y aunque no les convencía el Partido Akali Dal, votarían por éste ya que, “representa a los sikhs”.

---

<sup>85</sup> Entrevista con Jasminder Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>86</sup> Entrevista con Jasminder Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>87</sup> *Idem*.

- **Inderjit Kaur**

Tiene 10 años viviendo en el orfanato, llegó cuando tenía 7. Después de que la policía mató a su padre, su madre no tuvo ayuda de nadie para salir adelante y mantenerla a ella y sus hermanas. Una persona de su pueblo les habló del orfanato. Son de casta jat, su padre era campesino y según la versión de Inderjit, no era militante. Ella se acuerda que muchas personas del movimiento solían comer en su casa (*langar*, se les ofrecía comida gratuita como en el comedor de los templos sikh).

La policía pensó que mi papá era un militante también, porque otros militantes comían en mi casa. Pero él no era parte. [...] Mi mamá pensó en ir a la policía, pero ellos fueron los que se lo llevaron, no sabía a quién pedirle ayuda. Fue de todas formas a la policía y no había ni una lista de desaparecidos ni nada. El cuerpo nunca apareció. Cremaron a muchos para que no fueran identificados. El nombre de mi papá salió después en las listas de Khalra [activista de derechos humanos que investigó en los crematorios públicos por los sikhs desaparecidos]. No hemos tenido justicia por lo que sucedió con mi padre, él no era un criminal. [...] Mi mamá tuvo que casarse con el hermano menor de mi papa. Nos quedamos en el mismo pueblo por un tiempo y luego nos mudamos. Yo siempre quise estudiar, por eso entré aquí. Quiero ser enfermera para curar a la gente pobre.”<sup>88</sup>

A Inderjit le gusta ser panjabi porque “son de mente abierta [...] yo crecí siendo sikh y me gusta Panjab, pero también quisiera que India tenga cambios y sea un mejor país para todos. [...] Debe haber respeto a nuestras creencias e igualdad para todos.”<sup>89</sup> Al reflexionar sobre esto, me contaron que algunas de ellas habían intentado entrar a una aerolínea como aeromozas, pero les pusieron como condición que no usaran el turbante. Ellas consideran que esto está mal y las compañías no están respetando su identidad. “El gobierno no hace nada. No hace leyes para que las compañías respeten nuestras creencias. No somos libres de hacer o estudiar lo que queramos porque enseguida nos piden quitarnos el turbante, entonces no hay libertad en este país y respeto a nuestras creencias.”<sup>90</sup> Además, Inderjit Kaur me aseguró que ella y su familia reciben constantemente el acoso de las autoridades porque están clasificados como “familia de militante” desde hace muchos años, cuando “no lo somos y no han podido probar nada a mi papá, ni a mi familia”.<sup>91</sup> Esto influyó también para que la aerolínea no les ofreciera un empleo. La

<sup>88</sup> Entrevista con Inderjit Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Entrevista con Asha Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

<sup>91</sup> Entrevista con Inderjit Kaur, 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.

manifestación física de la ortodoxia sikh se ha vinculado con la militancia y si al dudar un poco sobre si están vinculadas al movimiento, las compañías pueden hacer una pequeña investigación en los archivos de la policía, en donde encontrarán la categorización de sus familias como militantes. Para una aerolínea, contratarlas hubiera sido muy riesgoso.

Esta fue una experiencia propia que la identidad que el gobierno les ha dado como “hijas de militante”, la viven como una forma de marginación. Afirmando así las narrativas contrarias al “gobierno hindú” que han escuchado desde pequeñas en su familia y en el círculo en el que viven.

- **Ceremonias, poemas y tradición *gatka*<sup>92</sup>**

Las únicas ceremonias que encontré sobre el evento, son aquellos que las huérfanas realizan de manera constante y en algunas fechas especiales para mantener vivo el recuerdo de lo que le sucedió a sus padres. Durante mi visita me presentaron un recital de música con poemas dedicados a Bhindranwale y a sus padres. Este recital lo presentan en Canadá, Europa y Estados Unidos. Los poemas que cantan son parte de la tradición panjabi conocida como *dhadi kala* (el arte de los trovadores), en la cual un grupo de tres o cuatro cantantes y músicos tocan el *sarangi* (instrumento de cuerdas) y un pequeño tambor llamado *dhadd*. El contenido de las letras generalmente son cuentos que relatan la valentía de figuras legendarias y heroicas como los mártires sikh. Después de 1984, esta tradición se retomó en muchos lugares del Panjab, convirtiéndose en una representación del trauma vivido y de las imágenes de un *otro* agresor, mezcladas con las figuras importantes de siglos anteriores. Un elemento que distingue a este grupo en especial es que está compuesto por chicas adolescentes, un fenómeno nuevo dentro de la tradición, la cual estaba regida por hombres únicamente. Los poemas que estas chicas cantan, contienen mensajes fuertes en contra principalmente de Indira Gandhi. Mencionan las injusticias de las que los sikhs han sido víctimas; nombres de personas que sacrificaron su vida del pasado y del movimiento militante; hablan sobre las enseñanzas de Bhindranwale; de venganza en contra del gobierno; y del orgullo del sikhismo para mantenerse de pie. Aquí reproduzco uno de los versos de las canciones que escuché:

¿Quién eres y de dónde vienes?  
Ya has bebido mucha sangre

---

<sup>92</sup> Entrenamiento guerrero o arte marcial.

Y ahora ¿cuántos más corazones vas a comer?  
 Las madres están asustadas para dar a luz a sus hijos  
 Cuando nazcan estos hijos, te darás cuenta de lo que sucederá  
 ¿A dónde te vas a escapar? Y ¿qué vas a contar? Estos hijos te van a preguntar.<sup>93</sup>



Imagen 24.- Recital. Fotografía de la autora.

Como se puede apreciar el poema refleja una narrativa de venganza. Al preguntarles a las chicas que lo cantan si ellas vengarían las muertes de sus padres, me respondieron que no lo podrían hacer tomando las armas, porque pensaban que a sus padres esa estrategia no les había dado resultado. Para las que quieren ser abogadas, la vía para hacer justicia es conociendo el sistema de justicia indio y encontrar los caminos para conseguir sus objetivos. Para otras más, la participación activa en la política también la observan como una vía.

Las chicas también me presentaron una demostración de *gatka*, una especie de entrenamiento guerrero o arte marcial, en el cual realizan una ceremonia con armas. Las espadas y las armas en general, tienen un aspecto sagrado en el sikhismo. Llevan consigo el principio de defender al sikhismo y al más débil, destruir el mal, la crueldad. Son un símbolo de esta lucha y el arte marcial, el cual es muy antiguo en India, es sólo una expresión más de este simbolismo. Se practica recitando versos y alabanzas al creador, se fundamenta de esta manera en la no violencia, en recordar que se tiene una responsabilidad para no hacer un mal uso de las armas.

<sup>93</sup> Traducido del panjabi con ayuda de Arjan Singh. Recital presentado el 13 de junio de 2008, Sultanwind, Amritsar.



Imagen 25.- Demostración de *garka*. Fotografía de la autora.

## OTRAS VOCES, OTRAS NARRATIVAS

- **Los oficiales: ¿leales o traidores?**

Estas fueron de mis primeras entrevistas en el Panjab. La forma en qué llegué a conocer a estas personas es un poco inusual, fue a través de un veterinario. Un profesor de Manpreet, nos dio la dirección de esta familia y nos dijo que tenían una historia muy triste que contar y aún inconclusa, sobre el policía Saroop Singh. Como el caso de estas familias, el profesor de Manpreet conocía muchos en la región. Al ser veterinario en una zona agrícola-ganadera, tenía contacto constante y muy cercano con los campesinos de varios pueblos en el distrito de Tarn Taran al sur de Amritsar. Este distrito agrícola fue un centro nodal de la militancia y por lo tanto uno de los más golpeados por la insurgencia y por las fuerzas de seguridad. Se rumoraba que Tarn Taran se convertiría en la capital de Khalistan, una vez que alcanzaran la autonomía.

El pueblo que visitamos se llama Badesha. Después de pasar entre varios campos de cultivo, llegamos a una zona en la que había un conjunto de casas muy humildes, todas de campesinos. Al entrar a una de ellas nos recibió el señor Santokh Singh cercano a los ochenta años, padre de Saroop. También conversamos con su hijo mayor Khazan Singh y no se nos permitió conocer a la mamá, “a ella le cuesta trabajo hablar sobre lo que le sucedió, es un dolor que no termina. Nos dijeron que nuestro hijo está muerto, pero no lo sabemos con certeza. No tenemos un cuerpo para llorarlo y cremarlo, nos arrebataron este derecho como padres.”<sup>94</sup> Enseguida en los ojos de Santokh Singh se nota una profunda tristeza.

<sup>94</sup> Entrevista con Santokh Singh, 15 de abril de 2008, Fatehpur Badesha, Tarn Taran, Panjab.

Saroop Singh era un joven atleta que desde la adolescencia se había inclinado por el deporte. Practicaba *kabaddi*,<sup>95</sup> era un chico sano y muy trabajador, según su papá. Junto con uno de sus amigos de toda la vida Kuldip Singh, ingresaron a la policía en 1989. Después de entrevistar a la familia de Saroop, fuimos a la casa de Kuldip (mucho más humilde que la de Saroop), en la que nos recibió su mamá, una señora de setenta años con la misma mirada que percibí en Santokh Singh.



Imagen 26.- Santokh Singh con una foto de Saroop Singh. Fotografía de la autora.

La decisión de ingresar juntos a la policía, tuvo mucho que ver con que este trabajo, les permitía continuar con el entrenamiento y participación en torneos de *kabaddi* y de hecho el mismo cuerpo de policías fomentaba la práctica de este deporte. Saroop se casó en 1992, el mismo año en que ambos desaparecieron.

Según su papá, vieron a Saroop por última vez el 22 de junio de 1992. Ese día se fue a la cabecera distrital en Tarn Taran a un torneo de *kabaddi*. Mientras que la mamá de Kuldip, nos dijo que su hijo estaba en un entrenamiento especial en Bhadurgarh y asistió al mismo torneo que su amigo. La desaparición de ambos está vinculada con que uno de los tíos de Saroop era

---

<sup>95</sup> Es un juego vigoroso muy antiguo que se practica en muchas regiones del Sur de Asia y también es popular en el Sureste de Asia. Es en la actualidad el deporte nacional de Bangladesh y es el deporte oficial en los Juegos Asiáticos. En el Kabaddi (“empezar a vivir” o “detener el aliento”) se enfrentan dos equipos en donde justamente el atacante deberá contener el aliento mientras al mismo tiempo canta “kabaddi, kabaddi, kabaddi”, hasta lograr eliminar a los siete jugadores del equipo defensivo. Existen diferentes formas de Kabadi. Este deporte se ha convertido en un representante de una cierta “identidad india”, que es distinta a lo que Noel Dyck considera “vago, transnacional, de cierta elite y descolonizado gusto por el cricket; y el gusto de las clases ‘proletarias’ o bajas por las luchas indias”. Es interesante cómo la “indianidad” se ha articulado en términos locales y nacionales, a partir de la práctica de este deporte. En un intento por “nacionalizar” ciertos deportes, se ha convertido en un símbolo de India y su gusto en este país se ha debido a que se relaciona con otras técnicas que distinguen a India como el control de la respiración y el yoga. Aunque cada región de India en el que se practica este deporte le añade su propio estilo, se comparten en la actualidad cierta estandarización de reglas. Ver Dyck, Noel, *Games, Sports and Cultures*, Oxford, Bergm Oxford International Publishers, 2000, p. 85-87.

militante. Estaba implicado en la portación de armas ilegales y era un militante perseguido por ser “terrorista”. La versión que tiene la familia de Saroop es que sus superiores intentaron encontrar conexiones de Saroop y Kuldip con el tío militante, y les pidieron que si éstas no existían podrían apresar al tío o entregarlo muerto sin ningún problema. Cuando los dos oficiales de policía desaparecieron, sus familias comenzaron a indagar las razones para que no regresaran a sus casas. Reportaron la desaparición a sus superiores y a sus compañeros, inclusive, después de un tiempo, enviaron una petición al Jefe del Gobierno del Panjab para que les ayudara a encontrar a sus hijos.

Algunos compañeros de Saroop y Kuldip, se acercaron a sus familias después de unos días. En el caso de Kuldip, su madre afirma que estos compañeros le ayudaron a enviarle cartas a su hijo aún con vida, esto sucedió en los primeros cuatro días de “su desaparición”. Según este relato, quizá ambos estuvieron arrestados hasta que se decidió su destino. Inclusive le dijeron a la mamá que podrían enseñarle a cierta distancia a su hijo para que viera que estaba vivo. Después de estos cuatro días, no supieron nada más de Kuldip.

Según la versión del padre de Saroop, en su caso, los compañeros de ambos les afirmaron que habían recibido la orden de matarlos, pero que no podían decirles nada más y que no sabían en dónde estaban los cuerpos. Bajo este rumor han vivido las dos familias. Dos años después el tío militante de Saroop fue asesinado en Calcuta, según el parte de la policía murió en un enfrentamiento entre policías y grupos rebeldes, uno de estos encuentros a los que en el Panjab se les denomina “encuentros ficticios”. El cuerpo no fue enviado a la familia para su cremación.

Después de una serie de peticiones que hizo la familia de Saroop durante un año, recibieron una extraña carta titulada “Show Cause Order” (“Orden de Notificación”), con fecha 31 de diciembre de 1993, firmada por el superintendente de la policía de Tarn Taran, cuyo nombre no aparece y se encuentra dirigida al oficial “Saroop Singh” que ya para la fecha de recepción del documento se presumía estar muerto:

Se ordenó una investigación departamental en contra del agente de policía Saroop Singh No. 3640/TT por los alegatos que afirman, que mientras se encontraba destinado en las filas de la policía, usted fue enviado a participar en un encuentro deportivo en Jalandhar [...] con fecha 17.10.90, sin embargo, después del encuentro deportivo faltó a su deber. Al revisar las filas de la policía y las filas de los oficiales el 20.11.93 y de examinar los archivos de las filas de la policía, usted fue encontrado ausente. De esta manera usted fue suspendido y se le envió una solicitud de

investigación al Inspector Gurbachan Singh por mantener día tras día los procedimientos VIDE [...]

El Oficial de Investigación después de mantener las averiguaciones, reportó que en repetidas ocasiones se enviaron notificaciones a su domicilio y usted no se presentó a los procedimientos de la indagatoria, mientras que su padre y otros, han escrito que usted no ha venido a su casa desde el 6.6.92. De esta manera la Oficina de Investigación lo encuentra culpable de los alegatos de ausencia. [...]

[...] Por su acto de indisciplina deberá entregar su respuesta escrita a esta Notificación en un lapso de diez días, que en caso de no presentar, se presumirá que usted no tiene nada que decir en su defensa y que usted por lo tanto, será destituido de servicio. Usted también podrá presentar su defensa personalmente.

Sr. Superintendente de la Policía Tarn Taran

Estas notificaciones son documentos oficiales que establecen una “verdad” sobre alguna situación específica y en el caso de Saroop estableció la falta de responsabilidad del cuerpo policiaco al que pertenecía este oficial. Inclusive es acusado de “ausencia”, ni de “desaparición” ni de “deserción”, con la finalidad de establecer un precedente sobre las investigaciones que se realizaron y la falta de conocimiento de parte de la institución sobre su paradero. Además, al utilizar el concepto de “ausencia” la responsabilidad de la misma cae directamente sobre el implicado, a diferencia de “desaparición”. La madre de Kuldip no me mostró el documento, pero al parecer recibió algo muy similar a esta Notificación. De esta manera cualquier denuncia por parte de sus familiares sobre su desaparición y la posible culpabilidad de la policía, se anuló con este documento por completo. La notificación además establece unas fechas que no corresponden a la fecha en que la familia dejó de ver a Saroop, inclusive el sitio del torneo es distinto.

Sin embargo, este es un *documento de verdad*, es una forma de narrativa oficial mucho más respetable para las autoridades que las declaraciones de la familia de Saroop. Fue producido por la policía y en las denuncias que la familia ha presentado sobre la desaparición de este oficial, han tenido que presentar el documento a la misma policía, lo cual ha llevado a la completa inacción.

A mí y a mi esposa lo único que nos interesa es saber es qué pasó con mi hijo y si está muerto, me hubiera gustado poder cremarlo. Ahora eso es imposible, pero sí quisiera saber en dónde está su

cuerpo o que se hizo con él. La política no me interesa. Han pasado gobiernos del Akali Dal y del Partido del Congreso, y ninguno me ha dado una solución. Es la misma policía a la que sirvió mi hijo, la que lo mató, ¿usted cree que vayan a aceptarlo?<sup>96</sup>

Para la madre de Kuldip, el que no sepa que pasó con su hijo le sigue afectando mucho, es una profunda tristeza. El dolor no se ha ido con el tiempo, todos los días espero saber algo de él, esta herida está todavía fresca. Era un muy buen hijo, en el momento que desapareció sus dos hermanas estaban en edad casadera. Él tenía la responsabilidad de casarlas, fue muy doloroso que no pudiera cumplir con este deber como hermano.<sup>97</sup>

Al parecer en algún momento alguien que supo de su historia, se acercó a su familia para decirle que podía arreglar una compensación monetaria por su pérdida. El señor les pidió dinero para poder tramitar esta petición ante el gobierno. Se dieron cuenta de que esto era falso y que esta persona sólo quería sacarles dinero a cambio de promesas que no cumpliría. Estos estafadores aparecieron en el Panjab e hicieron un oficio del sufrimiento de las familias que habían perdido a un hijo durante este periodo.

Al preguntarle a la mamá de Kuldip sobre el movimiento de Bhindranwale, me dijo que no entendía mucho sobre lo que había pasado, nunca ha estado al tanto de la política en el Panjab. Ella no cree que su hijo se hubiera involucrado en algún sentido con los militantes, por el contrario era una persona comprometida con su trabajo y sus responsabilidades, “¿cómo hubiera podido dejar de ser policía si estaba en un entrenamiento especial para combatir al terrorismo?”<sup>98</sup>



Imagen 27.- La madre de Kuldip Singh, Fotografía de la autora.

<sup>96</sup> Entrevista con Santokh Singh, 15 de abril de 2008, Fatehpur Bandesha, Tarn Taran, Panjab.

<sup>97</sup> Entrevista con Jyoti Kaur, de abril de 2008, Fatehpur Bandesha, Tarn Taran, Panjab.

<sup>98</sup> *Idem.*

Santokh y su hijo mayor Khazan, no simpatizaban con el movimiento de Bhindranwale, les parecía que la violencia no llevaría a que los campesinos tuvieran mejores condiciones de vida. Sabían que Bhindranwale luchaba por la causa sikh, pero no supieron explicarme las demandas del movimiento. Al preguntarles sobre el ataque al Templo Dorado, Santokh me contestó con fuerza que eso nunca debió de haber pasado, por eso los sikhs estaban tan enojados, pero me dijo que él entendía que el gobierno tenía que controlar a los terroristas y estos habían cometido un gran error al refugiarse en un sitio tan sagrado y haber ensuciado el recinto con armas. Para Khazan: “Ellos no tenían derecho a apropiarse de un templo que es de todos los sikhs. El ejército no debió tampoco de entrar con tanques destruir edificios sagrados y asesinar a tantos sikhs”.<sup>99</sup> Sobre si creían que la creación de Khalistan sería una solución, ambos me dijeron que no. Ambos dudaron en contestarme si se sentían parte de India.

Somos sikhs, somos panjabis y vivimos en un estado que está en India, sí somos indios y no me imagino que Panjab se convirtiera en Khalistán y que seamos otro país. Eso no creo que suceda. Pero me gustaría que nuestra voz fuera escuchada si pertenezco a este país. Que todas nuestras peticiones fueran tomadas en cuenta, y que me dijeran qué pasó con mi hijo, lo que sea que haya sido. Mi familia necesita esa paz.<sup>100</sup>

Sobre la muerte de la Primer Ministro Indira Gandhi y la persecución de sikhs en Delhi, ambas familias sabían lo que había sucedido y en ambos casos mencionaron que el ataque al Templo Dorado había provocado un gran enojo a muchos sikhs. En cierta manera esta es la justificación que la mayoría me dio sobre el asesinato de Indira Gandhi. Se mostraron sensibles hacia las muertes que causaron los disturbios, pero al mismo tiempo percibí una cierta distancia con este evento y por lo tanto poco interés. Santokh mencionó la serie de sikhs que “regresaron” al Panjab para refugiarse sin saber que después empezaría otra persecución en esta tierra.

Santokh me afirmó que su familia no tenía una preferencia partidaria al igual que la mamá y la familia de Kulip, algunas veces votaban por el Partido del Congreso otras por el Akali Dal, pero lo que sí tenían claro es que “ninguno soluciona los problemas que los campesino tenemos, ni mucho menos nos aclaran qué pasó con mi hijo”.<sup>101</sup> Se han acercado también a SGPC, pero tampoco les han solucionado nada.

<sup>99</sup> Entrevista con Khazan Singh, 15 de abril de 2008, Fatehpur Bandesha, Tarn Taran, Panjab.

<sup>100</sup> Entrevista con Santokh Singh, 15 de abril de 2008, Fatehpur Bandesha, Tarn Taran, Panjab.

<sup>101</sup> *Idem.*

Ningún político o institución del gobierno o sikh nos ha escuchado, a ellos sólo les importa el poder y mantener sus propios intereses. Cuando son elecciones vienen a vernos, nos prometen muchas cosas, pero ya cuando están en el gobierno, cuando les pedimos que nos ayuden con nuestros problemas su actitud cambia.<sup>102</sup>

Para ambas familias el único consuelo que han tenido es acercarse mucho más a su fe, no de manera ortodoxa como las familias vinculadas con los militantes. Si bien la mamá de Kuldip porta su daga y su pulsera, y durante la entrevista cuida de cubrirse la cabeza, no lleva un turbante como las viudas o madres ortodoxas. Tanto esta señora como el señor Sarukh y su familia viven un sikhismo que podríamos llamar “moderado”, como la mayoría de las familias campesinas con las que tuve contacto. No participan en la política de los líderes sikh, ni conocen de las votaciones dentro del SGPC. Tampoco son *amritdharis* ni siguen las reglas ortodoxas. Sin embargo, se mostraron muy cercanos a muchos rituales espirituales de su fe y manifestaron un completo refugio en la religión para poder sobrellevar su pérdida. Este periodo en sus vidas les arrebató a dos hijos, sus vidas se modificaron drásticamente pero en este caso sus actividades siguen siendo dentro del campo, no son parte de ninguna organización ni construyeron una actividad a partir de este *evento crítico* como sucedió con otras familias. La pertenencia que tienen a su comunidad y al Estado-nación Indio está marcada por la desconfianza, pero no manifestaron aversión a ninguna. Se sienten sikhs, panjabis e indios, pero les gustaría ser tomados en cuenta, que se aclare el caso de sus hijos y que se les haga justicia.

- **Víctimas de la militancia**

Encontrar a las familias que sufrieron la pérdida de un familiar por violencia de la militancia, es una labor mucho más complicada que encontrar a las familias de militantes perseguidos por el Estado. Las familias no están dispuestas a hablar tan fácilmente. El profesor de Manpreet nos llevó con una persona que a su parecer nos relataría lo que vivió. Pero Jasbir Singh Jassa sigue teniendo miedo, nos tardamos varias horas en convencerlo de que yo no era de la prensa y de que lo que me contara no lo perjudicaría. Su miedo era que perjudicara el empleo que el gobierno le había dado.

Jasbir de alrededor de cincuenta años, perdió a su padre y a su hermano. Ellos vivían en Dhulka, dentro del distrito de Amritsar. Me describió el notorio cambio en la vida de los pueblos

---

<sup>102</sup> *Idem.*

que él nota antes de 1985 y después. El silencio y la paz de los pequeños pueblos, fue sustituido por la desconfianza a todas las personas, hasta con los vecinos y los propios familiares. Si existían rencillas o deudas de algún tipo, podían vengarlas por medio de la policía o la militancia, ya fuera que los delataran como militantes con la policía o si tenían amigos militantes, pedirles que les dieran un susto. También para él, los militantes habían perdido la noción de porqué estaban luchando. En un principio Jasbir apoyaba al movimiento. Tanto la Operación Bluestar como los pogromos en Delhi, le parecen eventos que el gobierno no debía de haber realizado, por eso los sikhs se levantaron en armas.

Considera que el movimiento militante fue cambiando con el tiempo, al principio sus miembros tenían una convicción en su lucha, después se fueron uniendo personas muy jóvenes sin un futuro claro y de clases muy bajas, por lo que para él, era fácil que se convirtieran en criminales sin una moral. Por un largo tiempo, “Todos sentíamos miedo. Miedo a la policía y miedo a la militancia”.<sup>103</sup> Los policías también cometían durante este periodo “muchas atrocidades”.<sup>104</sup> Una noche, en 1985, se acercó a la casa de su padre un grupo de militantes,

Aparecían ya tarde y siempre corrían rumores de que si no los dejabas pasar, les dabas de comer y los escondías, podías no amanecer vivo. También sabíamos que si los ayudabas, venía la policía y a quien se llevaban o mataban era a ti. Esa noche llegaron con mi padre, suponemos que le exigieron que los escondiera. No sabemos bien qué paso, pero lo sacaron de la casa a él y a otras tres personas de otras casas. Los llevaron cerca de las vías del tren y los mataron. No sabíamos si ir a la policía, porque al denunciar también podías quedar implicado como militante. Todos teníamos mucha desconfianza.<sup>105</sup>

No fue claro en describir la posterior muerte de su hermano. Ésta sucedió en 1987, me parece que era parte de la militancia y en una riña interna, lo asesinaron. Su familia lo supo mucho tiempo después, y es una historia que ahora callan, debido a que el gobierno da compensaciones a las familias víctimas del “terrorismo” y de enterarse que su hermano era parte del terrorismo, podrían perder sus privilegios. En su caso, el empleo que el gobierno le había dado por la muerte de su padre a manos de los “terroristas”.

---

<sup>103</sup> Entrevista con Jasbir Singh Jassa, Amritsar, 21 de junio de 2008.

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> *Idem.*

- **Asociaciones de Víctimas del Terrorismo**

Esta asociación representa a más de mil familias que fueron víctimas del “terrorismo” en el Panjab. Sus organizadores por esta razón pudieron negociar con el gobierno para recibir compensaciones por no haber podido ser protegidos por el Estado. Funcionan un poco como el grupo de viudas en Delhi, a través de manifestaciones y presión política para alcanzar sus objetivos.

La asociación está formada básicamente por hindúes, aunque también hay algunos sikhs y son alrededor de 3 mil miembros activos. El líder con el que platicué, Surjit Singh, es un sikh *mona*, cortó su cabello hace tiempo. En la breve conversación que me concedió, noté una cercanía con el hinduismo. En la sala tenía tanto la imagen de Guru Nanak, como la de Ganesh y Durga. Es una persona política, con una serie de vínculos con el gobierno local y con el Partido del Congreso principalmente.

Para él el terrorismo se hizo accesible en las manos de cualquiera. 1987 a 1991, considera que fueron los años más peligrosos, en donde según sus cifras, 32 mil personas murieron. Después de que él observó que las viudas en Delhi recibieron compensaciones, se le ocurrió a él y a un grupo de personas formar un grupo para pedir también ayuda al gobierno. Su misión principal es la de rehabilitar a las familias afectadas por el terrorismo. Muchas de ellas salieron de Panjab. Menciona que la migración fue considerable, en su gran mayoría fueron hindúes que se cambiaron a zonas con mayoría hindú, como Haryana. Otras familias se quedaron sin el sostén del hogar, por lo cual la asociación ha luchado para que el gobierno provea de trabajos, además de las compensaciones monetarias.

Esta asociación está vinculada con la fundación del periódico *Punjabi Kesari*, conocida como Shaheed Parivar Fund, la cual también fue formada para ayudar a las víctimas del terrorismo. Este periódico y el grupo al que pertenece, The Hind Samachar, fueron publicaciones que se convirtieron en activos oponentes de Bhindranwale y del movimiento “terrorista”. Al parecer Bhindranwale es responsable por la muerte del dueño del Punjab Kesari, Lala Jagat Narain, ocurrida en 1981. Desde entonces su familia reunió un fondo para ayudar a las víctimas del “terrorismo”. De ser una fundación pequeña, Shaheed Parivar Fund se ha convertido en una de las instituciones no oficiales más grandes de rehabilitación en India. La ayuda que brinda es a cualquier víctima no importando su religión.

Como se ha observado a lo largo de este capítulo, la persecución de sikhs en el Panjab durante más de quince años, fue un evento que modificó la vida en general del Panjab. Trajo consigo no sólo nuevas identidades y nuevos sujetos políticos, sino también nuevas pertenencias y acciones políticas. Cada entrevista que realicé me acercó a la experiencia de las víctimas no sólo del Estado, sino también de la militancia, mostrando la relación tan estrecha entre la comunidad y el Estado, así como la participación activa de ambos en la violencia que se generó.



## CONCLUSIONES

La última discusión que tuve con Manpreet en Amritsar, antes de que yo regresara a México, significó mucho para mí. Él insistió en que cuando escribiera esta tesis, lo hiciera teniendo en cuenta las enseñanzas de los Gurus sikh. “Las palabras que nos dieron te guiarán a la verdad de lo que pasó y de lo que pasa ahora, todo está ahí”.<sup>1</sup> Inmediatamente como estudiante de doctorado, pensé que eso me sería muy difícil, porque la forma en que veo el mundo es distinta a la de mi *Bhaiyaji* (hermano) Manpreet. Sin embargo, la riqueza del trabajo etnográfico me ayudó a acercarme de tal manera a la comunidad que la sintiera mucho más propia, que entendiera con empatía nuestras diferencias, así como la experiencia de la gente sobre estos eventos. A la vez, no sólo tendría un acercamiento a través de mi estructura personal, sino también tendría la forma en que Manpreet ve las cosas y entiende a su propia comunidad.

Juntos hicimos un mismo recorrido sobre los momentos de violencia, que aunque para Manpreet son cercanos, no los conocía a profundidad. Si bien en nuestra primera entrevista los reconoció como parte de su historia, no estaba enterado de muchas cosas y tenía una cierta distancia natural con estos hechos. A medida en que escuchamos la experiencia de personas, para las cuales estos eventos habían cambiado el curso de sus vidas, tanto Manpreet como yo llegamos a conclusiones distintas. En varias ocasiones me dijo que entendía por qué muchos sikh habían tomado las armas y que si no fuera porque su salud no es tan buena, él mismo se uniría a la lucha en contra de “todas las injusticias que se han cometido con nosotros desde hace siglos.”<sup>2</sup> A mí en cambio, me motivaba para escribir todo lo que la gente me compartió y mostrar que los villanos nos son tan villanos y las víctimas no son tan víctimas. Además de que en medio existían más narrativas. Luego de largas discusiones me dio la razón en que debíamos de escuchar a todas las partes y no terminar en decisiones tan radicales como tomar las armas, cuando la misma gente nos había mostrado que hay más de un camino a seguir.

Al pedirme que no olvidara las enseñanzas de los Gurus, me di cuenta que su visión está inmersa en lo que aprendió dentro de su familia desde pequeño en el Panjab, la devoción y estilo

---

<sup>1</sup> Entrevista con Manpreet Singh, 2 de septiembre de 2008.

<sup>2</sup> *Idem.*

de vida que le provee su fe espiritual, y las experiencias que ha acumulado. Este es el cristal propio con el que entiende el mundo. Aprendí de él y de su familia que hay más de una forma de ser sikh. La familia de Manpreet es muy devota, sigue los rituales comunes de nacimiento, matrimonio y muerte. Y aunque respetan las normas —aquellas que estableció el Movimiento de las Singh Sabhas—, conocen y han hecho suya la historia sikh que circula —y que también fue estandarizada por esta asamblea—, no profesan un comportamiento ortodoxo, *amritdhari*, o *khalsa*. Manpreet y su padre tienen el cabello largo y usan turbante, todos llevan una pulsera de metal, pero ningún miembro de la familia porta una daga, ni las mujeres llevan turbante. Su práctica diaria está guiada por la tolerancia, inclusive dentro de su familia. Ya había mencionado que el hermano de Manpreet cortó su cabello y no porta turbante, más que en ceremonias que así lo requieran. Entendí que esta situación había causado un disgusto a sus padres, pero que ellos respetaron su decisión y no por eso se ha alejado de la devoción que aprendió de su familia.

De la misma manera, el recorrido en el Capítulo I muestra que siempre ha existido una fluidez en la comunidad. La inquietud que motivó la realización de la investigación y este trabajo doctoral fue precisamente encontrar si después de haber pasado por eventos tan violentos, los sikhs habían creado cierta unidad u homogeneidad en el *Panth*. También me interesaba saber si los sikhs se seguían sintiendo parte de India. Si uno se guía por las narrativas hegemónicas de la elite sikh y por las del Estado, la conclusión a la que se llegaría es que son una comunidad homogénea, con mayor unidad, tan fuera de la nación, que reclaman una como propia.

Sin embargo, al acercarse un poco a las personas y sus narrativas, aparecen las diferencias como constante. Los contrastes están por todas partes, dentro de la elite respecto a las visiones y los ideales, y en la comunidad respecto a sus prácticas, las formas de ser sikh, sus concepciones políticas y con respecto a la idea romántica sobre el Panjab. Conviven de esta manera, la necesidad de definición, con la diversidad de formas e identidades que tiene la comunidad y son estas dos corrientes las que le dan su riqueza y contingencia. Si bien encontré que existen elementos culturales panjabi que la mayoría comparte—la lengua, la comida, las tradiciones, la vinculación al campo —, esto también coexiste con elementos culturales de otras regiones en las que muchos sikhs se han asentado. Para los sikhs que entrevisté en Delhi, por ejemplo, el Panjab no es una parte esencial de su vida. Es únicamente el sitio en el que se encuentran muchos lugares históricos, al igual que la parte de la región del Panjab que le corresponde a Pakistán, y por lo tanto no existe una sensación de pertenencia al Panjab como *qaum*, entendida como

nación. Algunos han visitado gurdwaras históricas y el Templo Dorado, pero otros en su vida han ido al Panjab.

En este sentido encontré en la mayoría de las entrevistas una negativa a considerar que el Panjab pudiera separarse de India. El descontento con las autoridades estatales y con la justicia India, no ha implicado una necesidad por continuar una lucha por autonomía. La insistencia sobre construir un Khalistán separado de India, la encontré únicamente en aquellas personas que habían estado vinculadas al movimiento de Bhindranwale, las autoridades del seminario Dam Dami Taksal, en algunas personas del SGPC, y a algunos sikh ortodoxos khalsa.

Los tres eventos críticos analizados en esta tesis, construyeron nuevas identidades que han contribuido a que la heterogeneidad de la comunidad se ampliara. Muchos de los seguidores de Jarnail Singh Bhindranwale tomaron *amrit* (bautizo) dentro de la tradición ortodoxa khalsa para seguir las consignas de su líder, lo cual los separa de visiones más moderadas. La mayor parte de las familias de los considerados *shahids*, siguen una vida ortodoxa después del “martirio” de sus maridos, y tanto las viudas como sus hijas, portan ahora las 5 k’s y el turbante, cuando antes no lo hacían. Como observamos en el Capítulo IV, las huérfanas que ingresan al orfanatorio Baba Dharam Singh Trust, fundado por la viuda Sandeep Kaur, para poder recibir esta ayuda y poder estudiar, deben convertirse en sikhs *amritdharis*, una situación que, aunque todas manifestaron estar de acuerdo, condiciona necesariamente su estancia en este lugar.

Esta ortodoxia, sin embargo, sólo la encontré en el Panjab y especialmente por aquellas personas simpatizantes del movimiento de Bhindranwale o por aquellas que buscan obtener algún beneficio de las instituciones que aún guardan la memoria de este sikh como “santo-héroe-mártir”, y ha sido una forma de acomodo y negociación dentro de la comunidad para poder continuar con su vida. Este patrón no sucede con las víctimas civiles de la Operación Bluestar, o con las viudas de Delhi y sus alrededores. En estos casos no cambiaron su identidad a una más ortodoxa. Lo que sí sucedió en el caso de las *Chaurasiye*, fue que el evento crítico que vivieron, modificó su identidad, a diferencia de los casos anteriores, no por decisión, sino porque las turbas las convirtieron en viudas.

Generalmente, la mujer viuda es considerada como un sujeto que pasa a la invisibilidad y permanece en el ámbito del silencio en el momento en que no hay un hombre que la salvaguarde. En el caso de las viudas sikhs, la nueva identidad trajo consigo nuevas problemáticas, exigencias y abusos, aunque también el concepto de viudez fue utilizado por algunas para obtener más y

más compensaciones del gobierno. En ambos casos, su condición las forzó no sólo a resistir las políticas del gobierno, las acciones de los líderes de su comunidad y de su familia; negociar beneficios y buscar justicia; sino también aprendieron el lenguaje gubernamental por medio del cual han alcanzado varios logros y se mantienen como asociaciones políticas dentro del *ghetto* que construyeron para ellas. Estas son las nuevas formas de acción que un evento crítico produjo. En el caso de Sandeep Kaur, su vida se volcó en la construcción de un orfanatorio y ahora, en la publicación de una serie de revistas y libros sobre los *shahids*, las cuales reproducen, alimentan y utilizan los estereotipos de las narrativas dominantes de la elite sikh, al mismo tiempo que se mantienen como una forma de resistencia. En el caso de la familia de Jaswant Singh Khalra, continuaron la labor de este defensor de los derechos humanos, la búsqueda de documentación sobre las cremaciones ilegales y la desaparición de sikhs en el Panjab, así como la difusión internacional de estos hechos. Ahora los hijos de Khalra continúan con su obra, como una forma de darle sentido al asesinato de su padre y a las injusticias en su contra. Estas nuevas formas de acción se han convertido para estas personas en su forma de vida, después de los despojos que sufrieron con eventos tan violentos.

El conflicto entre Indira Gandhi y la elite sikh del Panjab, como se ha mencionado a lo largo de la tesis, ha sido un parteaguas en la vida, identidad y percepción de la comunidad sikh en India. Un tema recurrente en las personas que entrevisté fue la sensación de marginación y de comunidad perseguida. La gran mayoría vinculó su situación actual a algún pasaje de la historia sikh, en la cual se repitieran patrones. Esta fue la razón por la cual Bhindranwale tuvo éxito en un principio, ya que exacerbó las necesidades de la gente y la sensación de marginación y persecución. La gente tenía y sigue teniendo una serie de agravios que comparten con la mayoría de los campesinos en India, y la mayoría de las regiones con reivindicaciones, no son particulares de los sikhs. Sin embargo, las narrativas dominantes lograron particularizar estos agravios para buscar una unión y la sensación de estar fuera de la *nación Hindustani*. En este sentido, varios términos adquirieron nuevos significados. Por un lado, mientras que las entrevistas muestran cómo la gente entiende *qaum* únicamente como *comunidad* o *etnia*, es a partir, de la sucesión de estos eventos críticos, que el término es traducido como *nación*, para las narrativas dominantes y por lo tanto la percepción de un movimiento separatista.

De igual manera *Hindustán*, término que indica “residente de *hind* [*sindhu* o río indo] o ciudadano de Bharat [...] lugar en donde viven los hindúes”,<sup>3</sup> es utilizado por muchos sikhs para referirse a la nación que perciben como netamente *hindú* y colocarse fuera de ella. Al referirse al Estado, la gran mayoría lo igualó a la concepción del gobierno con el término para ambos de *sarkar*. Algunos acentuaron la posición de éste al calificarlo como *sarkar brahmán* o *hindú*. En la mayoría de los casos, encontré una tendencia a ver como amalgama la noción de Estado-nación y considerarlo como bajo el control de ese gobierno hindú del cual se sienten lejanos. Sin embargo, muchos distinguen las distintas instituciones dentro de este Estado y han aprendido a utilizar los contrapesos que existen en la democracia India, así como a aferrarse a llamar a una rendición de cuentas, no sólo a partir de su voto de manera local y nacional, sino por medio de las cortes judiciales.

También los términos para nombrar a la violencia, adquirieron nuevos significados. Desde los “disturbios” o *riots*, y el debate sobre si lo que sucedió puede clasificarse de esta manera, hasta la forma en que las personas nombran a estos eventos, ya sea como *ghallughara* (holocausto, destrucción o exterminio) o *qatle-ām* (masacre, matanza, carnicería).

El *miedo* político ha sido un importante componente en la relación que estableció el gobierno central con esta comunidad. Este elemento forjó una cultura en la cual los términos de negociación y diálogo fueron la intolerancia, la desconfianza, la violencia y los estereotipos. Lo que encontré en las entrevistas y la riqueza que nos aportan para el entendimiento de este periodo, es que los responsables de estos eventos no sólo fueron los perpetradores que aparecen en las narrativas dominantes, de un lado y de otro, sino también las víctimas que aparecen en estas narrativas como *pasivas*, fueron activos agentes de la violencia en contra del gobierno y en contra de su propia comunidad. Estas implicaciones van más allá del entendimiento común del Estado como tirano, o de la comunidad como irracional, por un lado, o como sin *agencia* por el otro. Las narrativas descubren además una serie de conflictos locales y de rumores, por ejemplo durante los pogromos, que añaden otras dimensiones al análisis de las razones por las cuales se generó tanta violencia.

A través del miedo se construyeron percepciones, las cuales condujeron a acciones en contra de los sikhs, provocando diversas reacciones de la comunidad, mismas que transformaron políticas estatales y llevaron a nuevas formas de control y disciplina por parte del Estado. De esta

---

<sup>3</sup> Singh, Ranu, *Mahan Kosh*, *op. cit.*, p. 274

manera la acción de la elite sikh fue un componente esencial para el desarrollo de cada uno de los eventos que aquí se analizó. El diálogo que se fomentó fue el del extremismo y la violencia. La sangre se respondió con sangre. Las políticas del Estado como las operaciones militares, la ausencia de autoridades en los pogromos de 1984, los llamados “falsos encuentros”, las cremaciones ilegales, ejecuciones extrajudiciales, así como las leyes que se establecieron (Ley de Áreas Afectadas por el Terrorismo y Ley de Prevención de Actividades Terroristas y de Agitación por ejemplo), fueron respondidas por actos terroristas, el asesinato de un Primer Ministro y la exigencia de un Khalistán.

Las elites, tanto representantes del Estado como aquellas de la comunidad, se convirtieron en los “protectores” de la *nación* o del *qaum* y son quienes determinaron qué o quienes eran una amenaza, hacia el interior o hacia el exterior. ¿Es la comunidad la que está siendo amenazada y se acerca su exterminio? o ¿es la unión nacional india la que corre peligro? A pesar de que estas narrativas se oponen entre sí, comparten elementos y son un reflejo mutuo. Construyen miedos, enemigos, y “manos externas” para legitimar sus acciones. Para establecer la *ley y el orden* o para buscar *justicia* por su propia mano. Esta situación sólo muestra una serie de ansiedades hacia la diferencia al interior de ambos ámbitos, hacia la desaparición política o la pérdida de poder. Elementos que también son compartidos. Las formas en que sortearon estas tensiones fueron las que encontraron como correctas para sobrevivir a las “amenazas” percibidas y con las que negociaron.

El Estado además, a partir de estos eventos y de la negociación que estableció con la comunidad, creó una serie de nuevos y viejos trámites burocráticos y *documentos de verdad*, que adquirieron una conceptualización diferente, con los cuales la gente debía lidiar cotidianamente. Los Primeros Reportes de Investigación (FIR), las declaraciones juradas o *affidavits*, las comisiones de investigación, las cartas de autoridades dirigidas a familiares, los registros de los crematorios, los carnets de identidad como viuda, las compensaciones, son sólo algunos. Estas prácticas cotidianas nos muestran que se involucraron una serie de instituciones, las cuales participaron en este diálogo de violencia. En este sentido, sería imposible pensar que cada una de estas acciones fue conducida y planeada por una sola fuerza o persona, sino que existen muchos más individuos involucrados, que en una situación extrema, obedecieron ordenes de superiores, negociaron su posición dentro del sistema, recibieron dinero a cambio o fue su forma de sobrellevar la situación, la que hizo que se colocaran en una cierta posición.

¿Quién decidió quienes son las víctimas, los héroes, los villanos o los mártires de estos eventos? Si uno se adhiere a las narrativas hegemónicas, encuentra distintas identidades, categorizaciones, villanos, héroes, santos y mártires. Pero al acercarse a las narrativas de la gente que se vio afectada por estos *eventos críticos*, aparecen los matices dentro de estas categorizaciones. Jarnail Singh Bhindranwale para algunos era un *hombre santo*, un guía espiritual y político que dio su vida por la causa sikh en contra de la marginación del “*sarkar* (gobierno) brahmán”, pero para otros, quien deshonró los valores más importantes del sikhismo y al templo más sagrado. En el discurso de los líderes akalis, muchas veces aparece como un títere del gobierno o como el líder carismático al que se le debe rendir tributo en el salón de los mártires, junto a los dos guardias que asesinaron a Indira Gandhi. Para el gobierno, es el villano, el terrorista al cual se debía controlar a cualquier precio. Otros muchos sikhs padecieron las estrategias de Bhindranwale por “disciplinar” y “purificar” a la comunidad, fue para ellos el hombre que asesinó a algún familiar, ¿cómo considerarlo hombre *santo* o guía espiritual entonces?

Por otro lado, en los *sitios de memoria* oficiales existe una gran amnesia sobre las verdaderas víctimas de estos eventos, aquellas que se quedaron en medio de este diálogo de violencia. En ninguno encontré un memorial especial para aquellos civiles que murieron en la Operación Bluestar, en los pogromos de 1984 en Delhi o en la persecución del Panjab cuando no eran parte de la militancia. Las figuras importantes para la elite sikh, sólo han sido los *shahids* militantes, el resto también permanecen en el olvido para el Estado.

Además, permanece un silencio también sobre aquellas historias de civiles que tanto en la Operación Bluestar como en la persecución en el Panjab, fueron apresados y pasaron varios años cumpliendo una condena que nunca tuvo juicio. O aquellos sikh que fueron asesinados frente a sus familias por la militancia. Las nuevas publicaciones sobre las historias de los *shahids*, no incluyen a estos sikhs. También se enterraron todas aquellas violaciones a mujeres durante los pogromos de 1984 y los asesinatos de servidores sikh del Estado al interior del ejército y la fuerza policiaca del Panjab. En estos casos aún existen muchas investigaciones etnográficas que realizar.



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES INÉDITAS

- **Archivos**

Archivo Gurdwara Rakab Ganj

Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México

SRE, Topográfica III-3747-1 (2ª parte)

- **Tesis**

Arora, Kamal, *The Politics of Pain: Gender, Mourning and the Punjab Crisis*, Tesis de maestría en

Estudios de Desarrollo, Institute of Development Studies, University of Sussex, p. 23.

Campos Téllez, Jorge Antonio, *Tanteos de una Antropología del Estado. Apuntes desde la Ventanilla*,

Tesis de licenciatura en Política y Administración Pública, Centro de Estudios Internacionales, El

Colegio de México, 2009.

### FUENTES ELECTRÓNICAS

- **Sitios oficiales**

Central Intelligence Agency, Gobierno de Estado Unidos de América, *The World Factbook*,

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>

*Federation of American Scientists* (FAS), Intelligence Resource Program,

<http://www.fas.org/irp/world/india/raw/index.html>

*India Code*, <http://www.indiacode.nic.in>

*Registrar General & Census Commissioner of India*, <http://www.censusindia.gov.in>

- **Sitios Sikhs**

*Carnage 84*, <http://www.carnage84.com>.

*Dal Khalsa*, <http://www.dalkhalsa.com/dkc.html>.

*Encyclomedia of the Sikhs*, [http://www.sikhiwiki.org/index.php/Sahibzada\\_Zorawar\\_Singh](http://www.sikhiwiki.org/index.php/Sahibzada_Zorawar_Singh).

*Global Sikh Studies*, <http://www.globalsikhstudies.net>.

*Information about Sikhs*, [http://www.infoaboutsikhs.com/sikh\\_symbols.htm](http://www.infoaboutsikhs.com/sikh_symbols.htm).

*Khalra Mission*, <http://www.khalramission.com>.

*Never Forget 84*, <http://www.neverforget84.com>.

*Sant Nirankari Mission*, <http://www.nirankari.com>.

*Sikh Net*, <http://fateh.sikhnet.com>.

*Sikh Underground*, “Gandhi: you started it, we will finish it”,  
<http://www.youtube.com/watch?v=H6JLQT-C7ck&feature=related>.  
*Sikh-history*, <http://www.sikh-history.com>.  
*Sikhipedia*, <http://sikhipedia.panthic.net/Jathedar>.  
*Sitio Jarnail Singh Bhindranwale*, <http://www.bhindranwale.net/sikhaudios.html>.  
*South Asia Terrorism Portal*, <http://www.satp.org/satporgtp/publication/faultlines/volume1/Fault1-kpstext.htm>  
*The Sikhism*, <http://www.sikhs.org>.

- **Material periodístico**

*ABC World News Tonight con Peter Jennings*, <http://www.youtube.com/watch?v=psSLE2WMOSA>  
*BBC World Service*, <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/sikhism/history/scripts/bluestara.shtml>.  
*BBC*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8572250.stm>.  
*CNN interactive*, <http://www.youtube.com/watch?v=7-hNypYMvyw>  
*The Tribune, Panjab*, <http://www.tribuneindia.com/2004/20040514/punjab1.htm>.

## FUENTES ORALES

- **Discursos, seminarios y conferencias**

Conferencia “Sacrilégio a sitios religiosos de minorías”, organizado por Dal Khalsa, Amritsar, 4 de junio de 2008.

Discursos de Jarnail Singh Bhindranwale, Multimedia, Dharm Pachar, 2006.

Giani Joginder Singh Vedanti, jathedar del Akal Takhat, 6 de junio de 2008, Amritsar.

- **Entrevistas**

Manpreet Singh, Amritsar-Delhi, 2008.

Sarabjit Singh, Nueva Delhi, 20 de marzo de 2008.

Santokh Singh, Tarn Taran, 15 de abril de 2008.

Khazan Singh, Tarn Taran, 15 de abril de 2008.

Sandeet Kaur, Amritsar, 17 de abril de 2008.

Dalbir Singh, Jalandhar, 18 de abril de 2008.

Sangat Singh, Amritsar, Panjab, 21 de abril de 2008.

Ranjit Singh, Amritsar, Panjab, 21 de abril de 2008.

Trilochan Singh, Amritsar, 21 de abril de 2008.

Ganda Singh, Amritsar , 23 de abril 2008.  
 Sandeep Kaur, Amritsar , 25 de abril de 2008.  
 Uttam Sengupta, Chandigarh, 27 de mayo de 2008.  
 Jasbir Kaur, Amritsar, 28 de Mayo 2008.  
 Vir Singh, Amritsar, 30 de mayo, 2008.  
 Paramjeet Kaur Khalra, Amritsar, 11 de junio de 2008.  
 Jasmeet Singh Khalra, Amritsar, 11 de junio de 2008.  
 Jasmeet Kaur, Amritsar , 13 de junio de 2008.  
 Asha Kaur, Amritsar, 13 de junio de 2008.  
 Inderjit Kaur, Amritsar , 13 de junio de 2008.  
 Jasminder Singh, Goindwal, Panjab, 15 de junio de 2008.  
 Sukhinder Singh, Amritsar, 19 de junio de 2008.  
 Dr. Santhokh Singh Shahryar, Amritsar, 20 de junio de 2008.  
 Jasbir Singh Jassa, Amritsar, 21 de junio de 2008.  
 Daljit Singh Bittu, Amritsar, 23 de junio de 2008.  
 Surinder Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.  
 Kulwant Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.  
 Davinder Kaur, Delhi, 17 de julio de 2008.  
 Manohan Singh, 17 de julio de 2008.  
 Darshan Kaur, Nueva Delhi, 17 de julio de 2008.  
 H.S. Phoolka, Nueva Delhi, 18 de agosto de 2008.  
 Brigadier Gurmeet Kanwal (retirado), Nueva Delhi, 20 de agosto de 2008.  
 Olivia, omito su apellido por petición suya, Nueva Delhi, 20 de agosto de 2008.  
 Arjan Singh, Distrito Federal, México, 27 de agosto de 2010.

#### **PERIÓDICOS Y REVISTAS**

*Ajit.*, Amritsar.  
*India Today*, Nueva Delhi.  
*Punjabi Kesari*, Jalandhar.  
*The Hindu*, Nueva Delhi.  
*The Hindustan Times*, Nueva Delhi.  
*The Illustrated Weekly of India*, Nueva Delhi.  
*The Indian Express*, Nueva Delhi.  
*The Spokesman*, Chandigarh.

*The Sunday Observer*, Nueva Delhi.

*The Tribune*, Chandigarh.

*Times of India*, Nueva Delhi.

#### FUENTES OFICIALES

Gobierno de India, *White Paper on the Punjab Agitation*, Nueva Delhi, Gobierno de la India, 1984.

Ministry of Information and Broadcasting, Gobierno de la India, *Indira Gandhi. Selected Speeches and Writings, 1982-1984*, Nueva Delhi, Publications Division, 1984.

Nanavati, G.T., Report: Justice Nanavati Commission of Inquiry (Anti-Sikh Riots), 9 de Febrero de 2005.

#### FUENTES AUTORIDADES SIKH

Akali Dal, "Anandpur Sahib Resolution, 28-29 de octubre de 1978", en Singh Dhillon, Gurdarshan, *Truth about Punjab. SGPC White Paper*, Amritsar, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, 1996.

Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee), *Sikh Reht Maryada. Code of Sikh Conduct and Conventions*, Amritsar, 2006.

#### LIBROS Y ARTÍCULOS

Akbar, M.J., "Religion, Life and Death", *Sunday*, 11-24 de noviembre de 1984.

Alexander, Edward P. y Mary Alexander, *Museums in Motion. An Introduction to the History of Functions of Museums*, Reino Unido, AltaMira Press, 2008.

Almond, Gabriel A. y Sidney Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, California, Sage Publications, 1989 (1963).

Amin, Shahid Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992, Berkeley, University of California Press, 1995.

Arora, Subhash Chander, *President's Rule in Indian States: A Study of Punjab*, Nueva Delhi, Mittal Publications, 1990.

Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body*, Durham y Londres, Duke University Press, 2000.

Babbar, Gurcharan S., *Government Organized Carnage*, Nueva Delhi, Babbar publications, 2005 (1997)

Baird, Robert D., *Religion and Law in Independent India*, Nueva Delhi, Manohar, 2005 (1993).

Banerjee-Dube, Ishita (ed)., *Caste in History*, New Delhi, Oxford University Press, 2008.

Banerjee-Dube, Ishita, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India*, London, Anthem Press, 2007.

Bedi, Sohinder S., *Folklore of Punjab*, Nueva Delhi, India, National Book Trust, última edición 2006.

- Bose, Sugata and Ayesha Jalal, *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.
- Brar, K.S., *Operation Blue Star: The Truth Story*, New Delhi, UBSPD, 2006 (1993).
- Brass, Paul, "The Punjab Crisis and the Unity of India, en Kohli Atul (ed.), *India's Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Chakravarti, Uma y Nandita Haksar, *The Delhi Riots. Three days in the life of a Nation*, Nueva Delhi, 1987.
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books, 1986.
- \_\_\_\_\_, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chauhan, Ramesh, *Punjab and the Nationality Question in India*, Nueva Delhi, Deep and Deep Publications, 1995.
- Citizens for Democracy, *Report to the Nation: Oppression in Punjab*, Bombay, Citizens for Democracy, 1985.
- Clandinin, D. Jean (edit.), *Handbook of Narrative Inquiry. Mapping a Methodology*, Londres, Nueva Delhi, Sage Publications, 2000, p. 5.
- \_\_\_\_\_, y F. Michael Connelly, *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 2000, p. 18.
- Cohn, Bernard, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.
- Cole, Benjamin, *Conflict, Terrorism and the Media in Asia*, Nueva York, Routledge, 2006.
- Cunningham, Joseph Davey, *History of the Sikhs*, Nueva Delhi, Rupa Co., 2007 (1849).
- Dal Khalsa, *Jun 84 de Shahid* (publicación en panjabi), *Los mártires de 84*, Jalandhar, Dal Khalsa Freedom House, 2007.
- Das, Thakur, *Sikh Hindu Hain (Los sikh son hindúes)*, panfleto, Hosiarpur, 1899
- Das, Veena, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Oxford, 1994 (1990).
- Deora, Man Singh, "Annexure I. Text of the White Paper in The Punjab Agitation Issued on 10 July 1984", *Aftermath of Operation Bluestar*, Vol. 2, Nueva Delhi, Anmol Publications, 1992.

- Devalle, Susana, “*Etnicidad e identidades: usos, deformaciones y realidades*”, en *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, México, El Colegio de México, 2002.
- Dube, Saurabh, *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Untouchable Past. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community*, Albany: NY, State University of New York Press, 1999.
- Dusenberry, Verne A., “‘Nation’ or ‘World Religion’?: Master Narratives of Sikh Identity”, en Singh, Pashaura y N. Gerald Barrier (eds.), *Sikh Identity: Continuity and Change*, Nueva Delhi, India, Manohar, 1999.
- Dyck, Noel, *Games, Sports and Cultures*, Oxford, Bergm Oxford International Publishers, 2000.
- Ensaaf y Human Rights Watch, *Report on India. Protecting the Killers. A Policy of Impunity in Punjab*, California, 1997.
- Fenech, Louis E., *Martyrdom in the Sikh Tradition. Playing the ‘Game of Love’*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Martyrdom and the Execution of Guru Arjan in Early Sikh Sources”, en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 1, enero-marzo 2001, pp. 20-31.
- Foucault, Michael, “Eventalization”, en Burchell, Graham, Gordon, Colin y Peter Miller, *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Gill, K.P.S., “Endgame in Punjab: 1988-1993”, India, consultado en agosto de 2010.
- Grewal, J.S., *Sikh Ideology, Polity and Social Order: From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Nueva Delhi, Manohar, 2007.
- \_\_\_\_\_, *The Sikhs of the Panjab*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Grewal, Jyoti, *Betrayed by the State. The Anti-Sikh Pogrom of 1984*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2007.
- Guha, Ranjit, “La prosa de la contrainsurgencia”, en Dube, Saurabh, *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999.
- Gupta, Akhil, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 2, Mayo 1995, pp. 372-402.
- Gupta, Dipankar, *Learning to Forget. The Anti-Memoirs of Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2005.
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat, *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham y London, Duke University Press, 2001
- Hindess, Barry, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- Jackson, Peter, “The Cultural Politics of Masculinity: Towards a Social Geography”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 16, No. 2, 1991.
- Jaijee, Inderjit S., *Politics of Genocide: Punjab (1984-1998)*, New Delhi, Ajanta Publications, 1999.

- Jodhka, Surinder S., "Looking Back at the Khalistan Movement. Some Recent Researches on Its Rise and Decline", *Economic and Political Weekly*, 21 Abril, 2001, p. 1311-1318.
- \_\_\_\_\_, "Community and Identities. Interrogating Contemporary Discourses on India", *Economic and Political Weekly*, 9 de octubre de 1999, pp. 2957-2963.
- \_\_\_\_\_, "'Crises' of the 1980s and Changing Agenda of 'Punjab Studies'. A survey of Some Recent Research", *Economic and Political Weekly*, February 8, 1997, p. 273-279.
- Judge, Paramjit S., *Religion, Identity and Nationhood. The Sikh militant Movement*, Nueva Delhi, Rawat Publications, 2005.
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- Kapur, Rajiv A., Sikh Separatism. *The Politics of Faith*, Londres, Allen & Unwin, 1986, p. 221.
- Kaur, Jaskaran, *Twenty Years of Impunity. The November 1984 Pogroms of Sikhs in India*, Reporte de Ensaaf, Portland, Oregon, 2006.
- Khilnani, Sunil, *The Idea of India*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1997.
- Kishwar, Madhu, "Ganster Rule. The Massacre of the Sikhs", *Manushi. Journal about women and society*, No. 25, 1984.
- Kohli, Atul (ed.), *India's Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*, New Jersey, Princeton Univeristy Press, 1990.
- Kumar, Pramod, "Violence in Retrospective", en Grewal, J.S., e Indu Benga, *Punjab in Prosperity and Violence Administration. Politics and Social Change 1947-1997*, Chandigarh, Institute of Punjab Studies, 1998.
- Kumar, Ram N., Singh, Amrik, Agrwaal y Jaskaran Kaur, *Reduced to Ashes. The Insurgency and Human Rights in Punjab. Final Report: Volume One*, Committee for Coordination on Disappearances in Punjab, Kathmandu, 2003, p. 9.
- LaCapra, Dominick, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University, 1998.
- Lorenzen, David N., "Bhakti, comunidad y política", en Estudios de Asia y África, México, El Colegio de México, XXXI: 2, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Las bases sociales de la religión hindú: las relaciones entre sectas y castas", Estudios de Asia y África, México, El Colegio de México, XL, 3, 2005.
- Mahmood, Cynthia Keppley, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikh Militants*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.
- Massey Alexander, " 'The way we do things around here': The Culture of Ethnography", Ensayo presentado en *Ehnography and Education Conference*, Oxford University Department of Education Studies (OUDES), 7-8 Septiembre, 1998.

- McGregor, R. S. (edit.), *Oxford Hindi-English Dictionary*, Delhi, Oxford University Press, 1993.
- McLeod, W. Hew, *Discovering the Sikhs. Autobiography of a Historian*, Nueva Delhi, India, Permanent Black, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Sikhism*, Londres, Penguin Books, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Historical Dictionary of Sikhism*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995
- \_\_\_\_\_, *The Sikhs, History, Religion and Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Who is a Sikh?. The Problem of Sikh Identity*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Menon, Ritu and Kamla Bhasin. "Partition Widows: The State as Social Rehabilitator", en *Widows in India: Social Neglect and Public Action*, New Delhi, Sage Publications, Ed: Chen, Martha Alter, 1998.
- Metcalf, Barbara D., Thomas R., Metcalf, *A Concise History of India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Mitchell, Timothy, "Society, Economy and the State Effect", en Sharma y Gupta (eds.), *Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- Morris, H. S., "Ethnic Groups", en Darity, William A. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Londres, Macmillan Social Science Library, Vol. 5, 2001.
- Narayan Kumar, Ram y Amrik Singh, *Reduced to Ashes. The Insurgency and Human Rights in Punjab, Nepal*, South Asian Forum for Human Rights, 2003.
- Nayar, Kuldip y Khushwant Singh, *Tragedy in Panjab*, Nueva Delhi, Vision Books, 1984.
- Nicholas Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2001.
- Nigam, Aditya, *The Insurrection of Little Selves. The Crisis of Secular-Nationalism in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006.
- Nijhawan, Michael, *Dhadi Darbar. Religion, Violence, and the Performance of Sikh History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006.
- Nora, Pierre, *Realms of Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
- Oberoi, Harjot, *The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Olick, Jeffrey K (ed.), *States of Memory, Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospective*, Durham, Londres, Duke University Press, 2003.

- Oommen, T.K., *State and Society in India. Studies in Nation-building*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1990.
- Pandey, Gyanendra, "In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today", *Representations*, No. 37, Número especial: "Imperial Fantasies and Postcolonial Histories", invierno, 1992, pp. 27-55.
- Pandya, B.P., *A Critical Study of Emergency Declaration in UP under Articles 356*, Proyecto de Investigación apoyado por Indian Council of Social Science Research, 1977.
- Pániker, Agustín, *Los Sikhs. Historia, identidad y religión*, Barcelona, España, Editorial Kairós, 2007.
- People's Union for Democratic Rights y People's Union for Civil Liberties, *Who are the Guilty? Report of Joint Inquiry into the Causes and Impact of Riots in Delhi from 31 October to 10 November*, Gobinda Mukhoty y Rajni Kothari editores, Delhi, 1984.
- Pettigrew, Joyce, *The Sikhs of Punjab: Unheard Voices of State and Guerrilla Violence*, Nueva Jersey, Zed Books, 1995.
- Phoolka, H.S. y Manoj Mitta, *When a tree Shook Delhi. The 1984 Carnage and its Aftermath*, Nueva Delhi, Lotus Collection, 2007.
- Purewal, Shinder, *Sikh Ethnonationalism and the Political Economy of Punjab*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- Raj, Baldev, *Minority Politics in the Punjab*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Ramakrishnayya, M. (ed.), *Historical Memories and Nation Building in India*, Hyderabad, Booklinks Corporation, 2001.
- Ritter, Harry, *Dictionary of Concepts in History*, Nueva York, Greenwood Press, 1986.
- Robin, Corey, *El miedo. Historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Rudolf, Susanne y Lloyd I. Rudolph, "Living with Difference in India. Legal Pluralism and Legal Universalism in Historical Context", en Larson, Gerald James, *Religion and Personal Law in Secular India, A Call to Judgment*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- Seymour-Smith, Charlotte, *Dictionary of Anthropology*, Boston, G.K. Hall & Co, 1986, p. 107.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta (eds.), *Anthropology of the State. A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- Sharma, S.L. y T.K. Oommen, *National and National Identity in South Asia*, Nueva Delhi, Orient Longman Private Limited, 2000.
- Silva, Romesh, Marwaha, Jasmine y Jeff Klingner, *Violent Deaths and Enforced Disappearances During the Counterinsurgency in Punjab, India. A preliminary Quantitative Analysis*, California, Ensaaf, 2009.
- Sim, Stuart, *The Routledge Companion to Postmodernism*, Londres y Nueva York, Routledge.

- Singh, Kahan, Mahan Kosh (La Gran Enciclopedia, en lengua panjabi), Amritsar, Departamento de Lengua Panjabi, Khalsa College, 1981.
- Singh, Bhagwan, *Operation Bluestar. A Holy War of the Sikhs*, Chandigarh, Panfleto publicado por su autor, 2005.
- Singh, Birinder Pal, *Violence as Political Discourse*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2002.
- Singh, Dalbir, Nerhio Diththe Sant Bindranwale, (Sant Bhindranwale, visto de cerca, del panjabi), publicado por el autor, Jalandhar, 1984.
- Singh, Gurbachan, *et al*, *Punjabi- English Dictionary*, Amristar, Singh Brothers, 2006.
- Singh, Gurharpal, "Punjab since 1984: Disorder, Order and Legitimacy", *Asian Survey*, vol. 36, No. 4, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ethnic Conflict in India. A case-Study of Piunjab*, Londres, Macmillan Press LTD, 2000.
- Singh, Gurmit, *History of Sikh Struggles*, Nueva Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 1991.
- Singh, Kahan, *Ham Hindu Nahin (No somos Hindúes)*, Bhai Kahan Singh ji, Nabha, *Sikhs We Are Not Hindis*, Punjab Gazette, Num. 447, 30 junio 1899.
- Singh, Khushwant, "Genesis of the Hindu-Sikh divide", en Kaur, Amarjit, *et al*, *The Punjab Story*, Roli Books, 2005.
- \_\_\_\_\_, *A History of the Sikhs*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, (1977), Vol. 1 y 2.
- Singh, Principal Satbit, *Martyrdom Tradition Illustrated*, Libro ilustrado didáctico, Dharam Parchar Committee (SGPC), Amristar, India, 2008.
- Singh, Sangat, *The Sikhs in History*, Amritsar, Singh Brothers Publishers, 2005.
- Singh, Tavleen, "Terrorists in the Temple", en Kaur, Amarjit *et al*, *The Punjab Story*, Nueva Delhi, Roli Books, 2007 (1984).
- Smith, Marian, "Synthesis and Other Processes in Sikhism", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 50, No. 3, parte 1, Junio-Septiembre 1948.
- Tambiah, Stanley, *Levelling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South India*, Nueva Delhi, Vistaar Publications, 1997.
- Tarlo, Emma, *Unsettling Memories. Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003.
- Tully, Mark y Satish Jacob, *Amritsar. Mrs. Gandhi's Last Battle*, Nueva Delhi, Rupa Co., 2006 (1985), p. 39.
- Upadhyay, Prakash C., "The Politics of Indian Secularism" (Panfleto), Nueva Delhi, Critical Quest, 2007 (1992).