

CULTURA Y SOCIEDAD

LAS RELIGIONES INTOCABLES*

SAURABH DUBE

El Colegio de México

En este comienzo del siglo XXI, hay con facilidad más de 160 millones de pueblos intocables en el territorio indio que pertenecen a numerosos *jatis* que están en la base del orden de las castas. Su posición inferior se deriva de la noción de que en ellos se encarna la impureza extrema, pues la práctica de la intocabilidad fue abolida legalmente en el año 1948. En el transcurso del siglo XX, categorías constitucionales tales como “clases deprimidas”, “castas programadas”, y la acuñación *harijan* (“pueblo de Dios”) hecha por el líder nacionalista M. K. Gandhi, generalmente se utilizaron para referirse a las comunidades intocables en un modo no perjudicial. Pero las desventajas y discriminación que enfrentan los intocables como individuos y grupo sólo se han mitigado parcialmente, y al mismo tiempo han adquirido otras formas en la India independiente. La profunda conjunción de la subordinación religiosa y social de los intocables junto con su extendida pobreza y explotación económica son factores que muestran que estos pueblos son sin discusión los más desafortunados del sur de Asia. Además, su humilde posición en relación con el hinduismo se extiende hacia la población de cristianos, musulmanes, budistas y sikhs que pertenecieron a las castas intocables antes de su conversión. Por lo tanto, es sumamente significativo hablar sobre las religiones intocables, especialmente cuando el término intocable está alineado con

* Este breve ensayo se basa en mi contribución al tema de las religiones intocables que aparece en la segunda edición revisada de la *Enciclopedia de las religiones*, publicada por Thomson Gale en 2004. La lista final de referencias está diseñada para dirigir al lector interesado hacia los escritos más importantes sobre esta materia.

dalit (“destrozado” u “oprimido”), utilizado por los intocables para describirse a sí mismos, retar su propia subordinación y revelar las limitaciones de la separación impuesta entre los rituales religiosos y los procesos sociopolíticos en materia de discusión sobre las castas intocables.

Debates

Las discusiones sobre las religiones intocables plantean interrogantes parciales: ¿Acaso la extrema impureza de los intocables los deja fuera del orden de las castas? ¿Tienen ellos sus propias religiones independientes? ¿O es la misma inferioridad ritual de los intocables el factor que los une jerárquicamente y vitalmente con otras castas, a través de una ideología abarcadora y consensual de pureza y contaminación? ¿Es la intocabilidad una forma inferior que se sitúa fundamentalmente por debajo de las castas? El debate reflejado a través de estas preguntas ha sido resumido claramente por Michael Moffatt; sin embargo, las preguntas siguen en pie.

La exposición de especialistas como Louis Dumot y Michael Moffatt sobre los intocables como un grupo que reproduce primariamente el esquema homogéneo de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, es una propuesta que resta importancia a las otras matrices —tales como el ritual de la realeza, el gobierno colonial, las religiones no brahmánicas y el Estado moderno— que moldean a las castas. Al enfocarse específicamente en la ideología de pureza-contaminación como el elemento que cimienta la estructura de las castas, también se revelan los términos de poder inherentes a esta estructura, en especial cuando se hace referencia a los intocables. Sin embargo, tal acento no se ocupa de los nuevos significados ni de las distintivas prácticas emergentes dentro de la intocabilidad. Por otra parte, varias posturas comunes y académicas que insisten en la disyunción radical entre las normas y las prácticas del orden de las castas tienden a pasar por alto dos procesos simultáneos: el modo en que las ideologías y las relaciones de casta excluyen a los pueblos intocables indiscriminadamente, y la manera en que los incluyen jerárquicamente en otras categorías. También es cierto

que hay expresiones de jerarquía y autoridad dentro de las religiones intocables que no se toman en cuenta; por ejemplo, prácticas como la endogamia, el comensalismo y la interacción entre las castas intocables.

Las preguntas sobre las religiones intocables no admiten soluciones sencillas. Estas religiones, moldeadas a través de jerarquías más amplias y surgidas de las mismas relaciones de casta, muestran marcadas variaciones regionales. Aun dentro de una misma región, en las religiones intocables pueden encontrarse expresiones distintivas entre los locales, las cuales dependen de la distribución de la propiedad privada y de los distintos arreglos de la autoridad entre las castas de cada población. Lo que es más, lejos de ser estáticas y eternas, las religiones intocables han experimentado profundos cambios a través de procesos históricos: la formación del Estado, las alteraciones agrarias y urbanas y las transformaciones políticas. Precisamente, lo más sobresaliente de estas religiones se encuentra en su variedad y sus cambios.

Exclusión e inclusión

La extrema impureza que se les atribuye a los intocables les ha negado el paso a los templos hindúes y al servicio del *purohit* brahamánico, los segrega en colonias al margen de las poblaciones rurales y urbanas, y los priva de varias relaciones de rango, intercambios rituales e interacción entre estas discretas castas que son el centro de la vida cotidiana. Existen prescripciones altamente codificadas que gobiernan la conducta de los intocables para que sea apropiada en los espacios públicos, incluso en lo que concierne a los usos locales del movimiento corporal y los modelos del habla de las castas superiores. Con frecuencia, a los intocables se les prohíbe el uso de marcadores distintivos de honor y estatus: desde el tradicional rango de realeza hasta los medios de transporte como elefantes, caballos y palanquines, y así también accesorios y prendas para la parte superior del cuerpo, turbantes y zapatos. Pero después de todo, la sola impureza de los intocables los incluye en las prácticas y procesos de casta.

Los intocables han llevado a cabo exclusivamente las actividades más profanas que suponen contacto con sustancias altamente tóxicas de los campos de batalla rurales y urbanos, puesto que deben hurgar en los desperdicios además de trabajar y lidiar duramente en los campos de cremación. Se les ocupa para asear los servicios y recoger los restos humanos, criar animales sucios como los puercos, y alzar el excremento del ganado sagrado. Estas labores constituyen la ocupación primaria de las discretas castas intocables, si bien existen otras actividades que emprenden como agricultores, campesinos de bajos recursos y trabajadores manuales. Estas condiciones causan la subordinación de los intocables y al mismo tiempo su posicionamiento en la columna vertebral del sistema de las castas, pues ellos son el grupo que se ocupa de actividades tales como el desecho, las bajas y otras esenciales.

No es sorprendente que la presencia de los intocables en el orden social se reconozca de diferentes maneras: se les da el trato acostumbrado, en especial durante ocasiones rituales y también en cuanto a sus deberes de casta y trabajo agrario sancionados; su participación ha sido crítica en ceremonias que tienen que ver con la unidad del pueblo; y sus deidades —como aquellas de los grupos “tribales” o indígenas que sostienen una relación ambigua con el orden de las castas— han sido temidas y aun veneradas como guardianes de los pueblos. Por lo tanto, de manera inherentemente desigual, los *dalits* han incorporado a las religiones intocables en procesos de exclusión, y también de inclusión en las jerarquías de las castas y procesos rituales.

Jerarquía, poder y distinción

Los intocables no han aceptado ni experimentado estos procesos de manera simple o pasiva. En realidad, precisamente porque juegan una parte en las relaciones jerárquicas, las acciones intocables y su entendimiento provocan que sus religiones y formaciones de casta se organicen con distinciones específicas. Aquí, la asombrosa heterogeneidad de las religiones intocables ha emergido vinculada a la constitución histórica del mismo hinduismo. En cuanto al trabajo, ha existido una interacción

misteriosa de las convenciones brahamánicas históricas que subrayan la pureza-contaminación en la continuidad parcial entre la humanidad y la divinidad, con tradiciones hindúes no brahamánicas que conllevan orientaciones diferentes e incluso competitivas hacia la jerarquía, impureza, divinidad y adoración.

Hay castas intocables específicas que se han asociado con divinidades particulares, tales como la diosa de los pueblos relacionada con la viruela (llamada Mariamman en el sur y Mata Mai en el centro de la India), y también con figuras temidas y veneradas por otras castas de las tradiciones hindúes que están fuera del brahmanismo. En ellas, la adoración y los festivales de las castas más bajas, en donde se incluye a los intocables, se acentúa con el uso del sacrificio de sangre, el licor, la posesión por espíritus y diferentes grados y formas de castigo corporal y torturas autoimpuestas. A través de toda la India, los intocables han venerado a los dioses hindúes de más importancia como Vishnu, Shiva y la divinidad sin forma, a través de medios que incluyen los cultos místicos estáticos, la adoración esotérica y la piedad ascética, que es el engranaje y un recurso extensivo de las formas de *bhakti* (prácticas devocionales), generalmente preestablecidas por las tradiciones brahamánicas. En todos estos casos, las religiones intocables han desplazado y cuestionado —así como negociado y negado— la ideología de pureza-contaminación y las jerarquías hindúes, a través de la adoración estática, la posesión, la devoción sensual y el peregrinaje. Existen ocasiones en que estas circunstancias suponen inversiones religiosas, sociales y de género, en las que los hombres adquieren los atributos femeninos y a los brahmanes se les ve como impuros.

Por otro lado, los mitos fundacionales de los intocables en toda la India han invertido y rechazado las representaciones castales de su inferioridad ritual. Sin embargo, lo han hecho reteniendo las nociones colectivas de su propia impureza. En el transcurso de los siglos XIX y XX, comunidades intocables como los satnamis de la India central, han elaborado nuevas tradiciones míticas y prácticas de sectas distintivas, centradas en sus propios gurús y divinidades sin forma. También han llevado a cabo la construcción de nuevas representaciones de dei-

dades como Shiva y Draupadi. Estas novedosas formaciones religiosas han cuestionado y puesto a prueba las formas de poder codificado en los esquemas de casta de pureza y contaminación y la autoridad real, y así también los han trabajado de nuevo y reiterado. En consecuencia, algunos grupos intocables han participado en cultos espirituales que procuran a los ancestros y fantasmas, para así articular y reproducir el lazo del trabajo y la jerarquía de casta. La adoración de figuras demoniacas y deidades personales ha negociado y hasta aceptado las desigualdades rituales y de casta. Tal interés ha sido tamizado por los intocables a través de los filtros de su religión, los atributos autoritarios populares de la *puja* hinduista (adoración), el *bali* (sacrificio), y las costumbres de los festivales de los pueblos; y los miembros intocables de algunas castas como la kabirpanta, dadunpanta, ravidiasa y ramnamasa han elaborado prácticas devocionales en los diseños distintivos de casta. Es claro que los patrones dentro de esta diversidad residen en el hecho de que las religiones intocables han expresado ampliamente la relevancia de sus propias acciones y su visión del mundo, a pesar de que la mayoría de las veces lo han hecho en relación con la autoridad ritual codificada en las jerarquías hindúes.

Si tomamos en cuenta lo anterior, las religiones intocables se tratan no tanto de una integración básica o una interdependencia ambigua con las castas superiores e inferiores; en realidad, son expresiones de poder y enunciaciones de lucha. La organización distintiva de su fe ha ido mucho más allá de la preocupación de la jerarquía ritual únicamente. Estos intrincados procesos rodeados de tensiones han definido las identidades, resistencias y solidaridades intocables, y también su sumisión, vulnerabilidad y subordinación.

Ritos y género

Desde el nacimiento hasta la muerte, los ritos de transmisión entre las castas intocables sugieren diferentes grados de preocupación por la pureza ritual. Karin Kapadia discute en *Shiva y sus hermanas* el caso de las castas intocables paraiyas del sur

de India. Entre estas castas se practican los rituales de la pubertad que acompañan la primera menstruación de una joven; sin embargo, se llevan a cabo con marcadas diferencias relacionadas con el punto de vista brahmánico acerca de la contaminación-purificación de la menstruación. En tales ritos, los intocables hacen esencialmente intentos no brahmánicos para salvaguardar “la preciosa y distintiva habilidad femenina de crear niños (p. 93)”, y también construir simbólicamente la fertilidad como un poder sagrado femenino. Esto implica que los motivos contaminantes son de menor importancia para los intocables. En contraste, otro recuento precisamente de una mujer paraiyar (Viranna, Racine, y Racine), revela orientaciones más ambivalentes hacia la pureza-contaminación y la sexualidad femenina. No se trata únicamente de que las elaboraciones intocables de impureza-pureza y de auspicioso-no auspicioso conllevan las variadas negociaciones de los inestables acuerdos de casta y poder, sino también que aun cuando ciertos grupos intocables siguen muy de cerca las reglas que gobiernan la pureza-contaminación —por ejemplo, durante los ritos que se practican al momento del nacimiento y de la muerte— lo hacen conjugando ciertas prácticas religiosas con símbolos distintivos y prácticas propias.

Así como otras prácticas comunes en las castas medias y bajas, el matrimonio y el género son considerados prácticas secundarias; por ejemplo, el matrimonio de una viuda, el pago a cambio de una prometida (en lugar de la dote) y el verse libres físicamente del aislamiento. De hecho, algunos acuerdos han sido absorbidos por modelos más amplios del parentesco de línea paterna y sus manifestaciones regionales. Todo esto ha dado como resultado consecuencias contradictorias. Las mujeres intocables frecuentemente poseen cierto grado de autonomía para negociar sus relaciones jerárquicas de parentesco, matrimonios y maternidad, y su trabajo físico es visto positivamente, real y simbólicamente. Mas, por otra parte, las mujeres intocables no se escapan de las asimetrías de género y casta y de las desigualdades rituales y de clase. Esta situación proviene de las representaciones ampliamente difundidas de las mujeres como seres que generan y a la vez subvierten el orden religioso y social, a través de su sexualidad desviada, y a partir de la explota-

ción sexual y económica de las mujeres intocables por hombres de castas más altas, que intentan controlar sus cuerpos y su trabajo dentro de la comunidad a la que pertenecen. En estos movimientos sobrepuestos y obligatorios, las aprehensiones y las acciones, así como los deseos e insubordinaciones de las mujeres intocables han provocado su propio cambio, no sólo en relación con las religiones intocables y en el ciclo de vida de los rituales, sino también en acuerdos más amplios de género y de jerarquía de las castas.

Más allá del hinduismo

Los modelos mencionados, que a través de las distinciones de género suponen variantes regionales, se mantienen también en otras formas de fe intocable. En teoría, el cristianismo, el islamismo y el sikhismo no tienen lugar en el orden de las castas; sin embargo, en la práctica las divisiones de las castas en el sur de Asia han encontrado configuraciones particulares dentro de estas religiones. El islamismo indio, si bien hace referencia a las distinciones de *varna* de las castas hinduistas relacionadas con los elementos constitutivos de pureza y contaminación, hace más énfasis en la separación social entre las categorías musulmanas del *ashraf* (nacido de noble familia) y el *ajlaf* (de nacimiento inferior). Los musulmanes tanto de clase alta como baja rinden culto en la mezquita; sin embargo, en las prácticas del matrimonio, comensalismo y ocupación permanecen separados. Además, los musulmanes convertidos que provienen de un nacimiento sin nobleza y de alguna casta intocable o inferior, interpretan y practican el islam de modo distintivo, especialmente a través de una participación vigorosa en las tradiciones rituales populares, tales como el culto a los santos, cuya veneración es única en todas estas religiones. Los intocables que se convierten al sikhismo han creado formas de fe específicas, que combinan su entendimiento de las doctrinas oficiales y las formas de pureza del sikhismo con las prácticas populares del hinduismo y el islam.

En cuanto al caso del cristianismo indio, la iglesia católica romana, que cuenta con una extensa membresía en el sur de

India, ha aceptado la división de las castas, e incluso las prácticas de la endogamia y el comensalismo, sobre la base de que éstas no son instituciones religiosas sino sociales. No es sorprendente que la Iglesia haya mantenido separados o espacialmente segregados los servicios religiosos para los practicantes de baja casta. A pesar de que las iglesias protestantes en todo el sur de India se oponen a las castas, el concepto de impureza y su consecuente discriminación siguen vigentes porque están arraigados entre los intocables. Los cristianos intocables han recurrido a su membresía a las diferentes iglesias para retener sus prácticas pasadas, así como a algunos principios más amplios de casta y adoración ritual y de parentesco, y así han creado distintas formas de identidades: intocable e indígena. El cristianismo y sus nuevas representaciones y veneraciones de las deidades hindúes y divinidades cristianas, si bien puede hacer que estos elementos se complementen, también que se opongan el uno al otro.

Historia y política

Las transformaciones políticas que acontecieron durante los periodos colonial y poscolonial han influido profundamente en la formación de las religiones intocables. La unión de los modelos británicos de administración y la autoridad indígena imperante desde finales del siglo XVIII en adelante, junto con el surgimiento de un orden agrario claramente caracterizado por las discretas castas agricultoras de mediados del siglo XIX, son los factores que sirvieron para delinear distintivamente las agrupaciones intocables. Esto también ha desembocado tanto en la creación de nuevas religiones como en la conversión de los practicantes a ellas. En el periodo que va de 1860 a 1940, estos procesos se evidenciaron debido a la insistencia en las categorías de casta y por las comunidades religiosas que el Estado propició con un censo enumerativo de política representativa; a través también de la influencia de diversos movimientos indígenas no brahmanicos en el oeste y sur de India; y finalmente, debido al incremento de la actividad misionaria cristiana que retó a la autoridad de las castas superiores. En este contexto más am-

plio los intocables iniciaron sus asociaciones con las castas y se unieron a sus movimientos. Con ello asumieron una reforma social interna que reclamaba un estatus ritual más alto y rechazaba su baja posición, y ejercía presión sobre el Estado para obtener concesiones en las escuelas de educación superior, trabajos en el gobierno y en los puestos políticos. Los intocables también se han convertido al cristianismo, han creado formas distintivas de adoración devocional, han participado en el nacionalismo anticolonial y han iniciado y apoyado movimientos que les permitan entrar a los templos hinduistas. Tanto el cuestionamiento intocable de la dominación de las castas superiores como la aguda acentuación de sus identidades, se han expresado como parte de las jerarquías de casta, religión y política; todas ellas inestables y no por eso menos sobresalientes.

Desde 1920, los procesos políticos relacionados con la participación intocable han influido crucialmente a estas religiones y las prácticas de casta. Evidentemente, la política heredada por el doctor B. R. Ambedkar jugó un papel clave. Ambedkar, que perteneció a una casta mahar preme en el oeste y sur de la India, recibió el grado académico de doctorado (Ph. D.) por la Universidad de Columbia; ingresó al Colegio de abogados Grey's Inn y ejerció como presidente del comité para el proyecto de la constitución de la India en la década de los años cuarenta. Trazadas con base en las tradiciones devocionales y no devocionales brahmánicas tempranas de disensión religiosa, las formulaciones sobre el sistema de castas de Ambedkar, el hinduismo y la acción intocable estaban en oposición directa con la política nacionalista religiosa de Gandhi que condenaba la intocabilidad, pero no rechazaba el concepto *varna* de las castas. Los partidos políticos fundados por Ambedkar fueron sólo parcialmente exitosos y sus demandas específicas para crear electorados distintos para los intocables originaron la crítica que finalmente dividió a los hindúes y a la nación. En realidad, la verdadera influencia de la política de Ambedkar proviene de su postura ideológica, que proclamaba que la discriminación en contra de los intocables era la base fundamental del sistema de castas; que finalmente lo llevó a rechazar los reclamos hechos hacia el hinduismo en 1935. Cuando Ambedkar se convirtió al budismo en 1956, una sección significativa de su propia cas-

ta mahar lo siguió y también algunos miembros de la casta jattav del norte de India, lo que resultó en un budismo *dalit*, que si bien retoma ciertas prácticas de las castas, lo hace con el énfasis igualitario de esta nueva fe. Las crecientes afirmaciones de los *dalits* en contra de la autoridad de la casta superior también están en proceso en el sur de la India y han sido apoyadas por iniciativas no brahmánicas regionales desde el comienzo del siglo XX. El desarrollo político que ha insistido en el papel de las castas inferiores a partir de los últimos años de la década de los setenta ha extendido tales procesos hacia el norte de la India. Los *dalits* de las zonas urbanas y rurales han aprovechado estos avances no sólo para participar en las políticas electorales, sino también para expresar sus identidades y articular sus relaciones de poder en los campos de batalla locales y nacionales. Esto define y cambia los contornos de las religiones intocables y las prácticas de casta en la India contemporánea. Al mismo tiempo, precisamente las expresiones *dalit* que han llevado repetidamente a reprimendas violentas de las castas superiores, invitan a las políticas que buscan confrontar la afirmación intocable mediante el concepto de una nación homogénea hindú. El surgimiento gradual de una clase media *dalit* en la India independiente, a través de las políticas afirmativas de acción en la educación pública, el empleo gubernamental y los puestos políticos, va de la mano con una vigorosa conciencia *dalit* y creatividad en la literatura y las artes plásticas que representan las experiencias de las limitaciones religiosas y su extendida discriminación. Al comienzo de siglo XXI, tales manifestaciones se encuentran por ejemplo en los reclamos de las mujeres *dalit*, en los términos de la teología cristiana *dalit* y en las campañas de movilización en favor de los derechos humanos de los *dalits*, lo cual aduce las injusticias de casta y las heridas de raza, no sólo en el sur de la India sino en la diáspora *dalit* y ante el público global. Las articulaciones que confrontan a las religiones intocables con la autoridad ritual, la jerarquía de casta y el poder político son atributos del presente y del pasado. ❖

Traducción del inglés:
PERLA ALICIA MARTIN LAGUERENNE

Bibliografía

- BANDYOPADHYAY, Sekhar (1997), *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres.
- CLARKE, Sathianathan (1998), *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Dalit Theology*, Nueva Delhi.
- DANGLE, Arjun (ed.) (1992), *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*, Bombay.
- DELIEGE, Robert (1997), *The World of the "Untouchables": Paraiyars of Tamil Nadu*, Delhi.
- DUBE, Saurabh (1998), *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, N. Y.
- DUBE, Saurabh (2004), *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham.
- DUMONT, Louis (1970), *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Londres.
- FREEMAN, James M. (1979), *Untouchable: An India Life History*, Stanford.
- ILAIHAH, Kancha (1996), *Why I am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta.
- JAFFRELOT, Christophe (2002), *India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North Indian Politics*, Nueva York.
- JUERGENSMEYER, Mark (1982), *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab*, Berkeley.
- KAPADIA, Karin (1998), *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South Asia*, Boulder.
- KHARE, R. S. (1984), *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Nueva York.
- LAMB, Ramdas (2002), *Rapt in the Name: The Ramnamis, Ramnam, and Untouchable Religion in Central India*, Albany, N. Y.
- LYNCH, Owen M. (1969), *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India*, Nueva York.
- LORENZEN, David (ed.) (1995), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, N. Y.
- MENDELSON, Oliver y Marika VICZIANY (1998), *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge.
- MOFFATT, Michael (1979), *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton.
- MOON, Vasant (2001), *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography*, traducido por Gail Omvedt, introducción de Eleanor Zelliot, Lanham, MD.
- OMVEDT, Gail (1994), *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, Nueva Delhi.

- PRASHAD, Vijay (2000), *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi.
- RAM, Kalpana (1991), *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*, Sydney.
- VALMIKI, Omprakash (2003), *Joothan: A Dalit's Life*, traducido por Arun Prabha Mukherjee, Nueva York.
- VIRAMMA, Josine Racine y Jean-Luc RACINE (1997), *Viramma: Life of a Dalit*, traducido por Will Hobson, Londres.
- www.ambedkar.org
- ZELLIOT, Eleanor (1970), "Learning the Use of Political Means: The Mahars of Maharashtra," en *Caste in Indian Politics*, editado por Rajni Kothari, pp. 29-69, Nueva Delhi.