

# *Historias rivales*

## *en la cultura de la política india.*

### *Las tradiciones y el futuro de la democracia*

---

Ashis Nandy

Los jóvenes son dados al análisis. Les encanta pasar por el tamiz, con apasionado escepticismo e impaciente competencia, toda cuestión trillada. Los ancianos narran historias y, en los años recientes, afortunadamente para ellos, las historias han llegado a ser respetables en las ciencias sociales, mucho después de que algunos han comenzado a llamarlas ingeniosamente narraciones; sin embargo, escuchar las historias indias puede ser agotador, aun en estos días postmodernistas. A la mayoría de ellas les falta un final adecuado, lo cual ya no es un crimen, me dicen, pero a menudo ya tampoco son nuevas, pecado todavía imperdonable en la cultura global del conocimiento; y, como ocurre con las obras clásicas y la narración ritual de la épica y los mitos sagrados, esas historias crean sus propias sorpresas cuando se las narra nuevamente; por ende, no necesito disculparme si mi historia no les parece nueva y creen que le falta un final apropiado; sólo me disculparé si les parece que no la he contado adecuadamente.

Se trata en realidad de una historia acerca de otras historias. Parte de la conciencia de que, en sociedades antiguas como la china y la india, que tienen tradiciones culturales con capacidad de recuperación, se da cierta ambivalencia hacia la política democrática. Aunque esta última se nutre de las tradiciones, también se espera que las altere y las actualice, pues, para muchos, esos países se han quedado a la zaga en la carrera en la que hoy participan ansiosamente todos para conservar su lugar en la olimpiada mundial de las naciones-estado.

---

Traducción del inglés: Mario A. Zamudio Vega.

---

Se participa en esa carrera no sólo con un estilo político que refleje las tradiciones culturales, sino también con un proceso político que busque llegar a ser una fuerza legítima de cambio cultural y prometa mediar entre la esperanza y la experiencia, entre los temores heredados y las ambiciones adquiridas. Las historias rivales de la política y las tradiciones enmarcan ese proceso; contienen la ambivalencia y las ansiedades asociadas con la democracia de quienes se ven afectados por ambas, y ayudan a construir el pasado de tal manera que haga posible que las decisiones políticas del presente sean significativas.

Esas historias tienen también su periodo de caducidad: nacen y mueren; algunas, después de una vida larga y gloriosa; otras, después de un ejercicio breve y sin gloria. Los especialistas en la cultura política india, por ejemplo, han aventurado que se trata de una cultura estable que hace frente a un orden político ajeno y que, en general, es incapaz de entender gran cosa de él.<sup>1</sup> En la actualidad, su idea de la política india como una simple reflexión de la cultura y la personalidad hindúes parece falta de entusiasmo, no debido al paso del tiempo y a las modas académicas, sino porque un problema político diferente ha captado ahora la imaginación pública: el de una cultura que está siendo literalmente bombardeada por nuevos retos y trata de mantener su identidad frente a ellos. De manera similar, las historias rivales que otros han producido –de las fuerzas culturales y psicológicas como epifenómenos, y de la política india como una secuencia de formas económicas modernas que derrotan a las estructuras de comportamiento y a las ideas tradicionales para establecer la supremacía de un orden históricamente superior– tampoco han sobrevivido bien. El resurgimiento mundial de la religión y de la etnicidad se ha hecho cargo de ellas mejor que sus oponentes académicos.<sup>2</sup> En ambos casos, la verdad o falsedad

---

<sup>1</sup> La obra más famosa a este respecto es la de Weber, Max, *The Religion in India: The Sociology of Hinduism*, Glencoe, Free Press, 1958; sin embargo, las más típicas del humor cambiante de nuestros tiempos son aquellas influidas por los estudios de posguerra sobre la cultura y la personalidad o la literatura sobre el desarrollo económico y el cambio cultural; por ejemplo: Spratt, P. (1996), *Hindu Culture and Personality*, Bombay, Manaktalas; y Kapp, K. W. (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Desai, A. R. (1959), *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Popular; Kosambi, D. D. (1962), *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay, Popular Prakashan; e *Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan, 1975.

de las historias es de importancia secundaria; lo principal es que ninguna sue-  
ne a “verdadera” en el presente contexto mundial.

Para enmarcar la relación entre la política y las tradiciones en la India, habla-  
ré en este artículo de cuatro historias persistentes que parecen haber sobrevi-  
vido mejor a las vicisitudes del tiempo. Son historias paradigmáticas que se  
pueden interpretar no tanto como descripciones realistas de los estilos de res-  
puesta a las cambiantes relaciones entre la sociedad y la política, lo global y lo  
local, lo personal y lo colectivo, sino como intentos por buscar una elaboración  
“adecuada” de la cultura india con propósitos contemporáneos. Dado que esos  
propósitos han cambiado, las historias también lo han hecho, aunque no han  
quedado sin reconocimiento.

## I

En cada una de estas historias el estilo político no sólo tiene una narración, sino  
que es “historia”, pues incluye una elaboración del ser indio como ha emergido  
de sus encuentros con el mundo exterior. La primera, elaborada hacia princi-  
pios del siglo XIX, refleja los primeros efectos del sistema colonial, que comen-  
zó a llevar a la política un orden social organizado más en torno de la religión  
y la cultura que de su sistema de gobierno. No es que la India no conociera  
ninguna política, sino que la política colonial era otro asunto. Negaba la auto-  
nomía cultural y, a pesar de que la ideología oficial consistía en no interferir en  
la sociedad, prescribía un estilo de vida diferente como base de la política.

El atractivo de esta historia, que todavía predomina en la conciencia de los  
sectores más establecidos y duraderos de la clase media urbana occidentaliza-  
da, es una de las fuentes importantes de la autoestima de la India moderna. Se  
inspira ampliamente en la experiencia del primer contacto de la India con el  
Raj,<sup>3</sup> que tuvo varias características notables. En primer lugar, la política eco-  
nómica colonial favoreció a las castas brahmánicas en los nombramientos guber-  
namentales y en el ejercicio de las profesiones modernas que estableció hacia  
mediados del siglo XIX. Las habilidades tradicionales de esas castas las ayuda-

---

<sup>3</sup> Nombre que se daba al gobierno británico en la India. [N. del T.]

ron a reconciliar el trabajo, la visión del mundo y la individualidad mediante la reinterpretación de las tradiciones –lo que era su prerrogativa, así como su especialización– y la atribución de significados aceptables a las formas burocráticas, políticas y judiciales exógenas.

Fue también la época en que la burocracia colonial no interfería socialmente y en que las iniciativas de reformas sociales venían principalmente de los indios. Hasta aproximadamente 1830, es decir durante casi setenta y cinco años, el sistema legal colonial se construyó sobre el derecho consuetudinario de las diversas comunidades indias, aunque sus puntos de referencia en cuestiones sociales eran la cultura brahmánica y la de la élite musulmana del norte de la India; el sistema educativo reposaba básicamente en el sánscrito, el persa y las lenguas locales, no en el inglés; y, para tristeza de los misioneros, se desalentó el evangelismo cristiano. Todo ello favoreció a las castas superiores y provocó que se mostraran menos defensivas respecto de la nueva política económica. La occidentalización les pareció una forma de disensión relativamente indolora, y toda resistencia a ella, irracional y obstinada. Aunque el predominio de la casta superior en el trueque y el comercio terminó una vez que los negocios se convirtieron en cuestión de perspicacia empresarial, antes que de estilo o influencia, su dominio sobre la vida pública perduró hasta los años 1930, si bien el de las profesiones y la burocracia aún continúa.<sup>4</sup> Ahora bien, aunque consolidó la antigua jerarquía de las castas, ese prolongado dominio ha producido cambios significativos en la definición que el sector brahmánico hace de sí mismo.<sup>5</sup> Aquellos que pertenecen a él han aprendido a vivir con una disociación

<sup>4</sup> Tal vez el símbolo más adecuado de ese cambio fue la caída del imperio comercial de Dwarkanath Tagore, nieto del famoso poeta Rabindranath Tagore, que fundó su imperio comercial en el yute, el transporte y la banca, y fracasó en los tres ramos. Debió de haber sido una clase muy especial de empresa para fracasar en tres industrias que en muy poco tiempo habrían de llegar a ser la espina dorsal de la economía india moderna. Respecto de la naturaleza cambiante del predominio de las castas tradicionales de la élite, véase Sheth, D. L. (1996), "Castes and Classes in India: Social Reality and Political Representations", Conferencia sobre Política, Cultura y Dinámica Socioeconómica en la India Contemporánea, Turín, del 3 al 5 de febrero de 1996, organizada por la Fondazione Giovanni Agnelli.

<sup>5</sup> Esta se puede considerar como la contrapartida moderna de la tesis de Heesterman, J. C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*; New Delhi, The Oxford University Press. Sobre el agresivo sincretismo de los *babus*, una de las mejores descripciones está escrita en bengalí: Sivanath Shastri (1909), *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj*, Calcuta, New Age, 1957; pero es posible encontrar

entre sus nuevos medios de vida (un sistema de incentivos secular los había forzado a ganarse nuevamente su posición de élite) y las antiguas normas culturales. No consideran que las exigencias de la vida de trabajo nieguen sus valores privados ni esperan que estos últimos interfieran con aquéllas; y ello tampoco es difícil en una cultura que no exagera la demanda de coherencia interior y que alienta la adición de elementos culturales nuevos, antes que la sustitución de los viejos. Ahora, la “ruptura controlada” ha llegado a ser la marca de un estilo característico de adaptación política.

La penetración más profunda de las normas occidentales en la segunda mitad del siglo XIX, junto con el chauvinismo y el compromiso crecientes de los británicos con la misión civilizadora de Europa, dañó aún más la autoestima india. Para hacer frente a las ansiedades de la clase media, el antiguo estilo de adaptación se dividió en dos. Uno vio la salvación en una modernización agresiva; el otro, en una extraña forma de occidentalización reactiva que adoptó la moda del nacionalismo cultural para ayudar a cristalizar la segunda historia de la política y la cultura en la India moderna. El primero sobrevive en la actualidad como la fuente principal del liberalismo indio, lo mismo que del radicalismo; el segundo, como el origen del nacionalismo y del movimiento renovador de la fe hindúes. Si bien uno es orgullosa y agresivamente moderno (y, por lo tanto, desdeñoso respecto de la mayoría de las cosas nativas), el otro es tan orgullosa como agresivamente “hindú” (aunque rechaza a todos los hindúes existentes como una versión degenerada de los hindúes antiguos, que, en retrospectiva, ahora parecen una edición oriental más vil de los imperiosos gobernantes occidentales de la India). Entre los dos, esos estilos de adaptación ofrecen a la pequeña pero creciente clase media dos modelos de cambio social y dos identidades colectivas.

---

buenos análisis en Dalton, Denis (1982), *Indian Idea of Freedom*, Gurgaon, Academic; Kopf, David (1969), *British Orientalism and Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization*, Berkeley, The University of California Press; y Raychaudhuri, Tapan (1988), *Europe Reconsidered*, New Delhi, The Oxford University Press. También hay una encantadora invocación de ese ecumenismo en Nehru, Jawaharlal (1936), *An Auto-biography*, London, Bodley Head. No es accidental el que en ningún momento durante el gobierno colonial el número de blancos en la colonia excediera los 50 000, excepto brevemente durante la segunda guerra mundial, cuando la India fue lugar de tránsito para el escenario del Pacífico durante la guerra por un breve periodo.

---

Con todo, mientras que el primer grupo superó el reformismo de la fase antigua y la época terminaba favoreciendo el nacionalismo reactivo, el segundo siguió siendo más típico del periodo. Dejándose llevar por la participación política creciente y la exposición a las nuevas formas de comunicación, ya desplegadas ambas con efectividad para la reforma social en la generación anterior, los nacionalistas culturales llegaron a ser pronto una presencia significativa en la vida pública india, y fueron los primeros orientalistas que el propio Oriente produjo en defensa de sí mismo. Dependían principalmente del conocimiento que la Europa del siglo XIX había producido acerca de la India y de la nueva revisión que hacían del pasado marcial del país, el cual legitimaron con la ayuda de interpretaciones más mundanas de algunos textos sagrados, sobre todo el *Gita* –que antes se interpretaba usualmente como un texto sobre espiritualismo no dualista–, y reduciendo el énfasis en la más ecuménica base *upanis-hádica* de las reformas sociales –que tan claramente forma parte de la primera historia–. La respuesta fue avalada por el nuevo descubrimiento que hicieron los británicos de los *kshatriyas* como los indios verdaderos y de la sobreviviente clase principesca del país como los líderes naturales de las masas (e, incidentalmente, como un rasgo característico de la nobleza del buen salvaje). La antipatía a la Kipling por los afeminados *babus* ciudadanos anglicanizados ya no era completamente inaceptable para el indio moderno.<sup>6</sup>

La tercera historia cristalizó con el surgimiento de Mohandas Karamchand Gandhi en la política india, aunque probablemente algunos de los cambios asociados a él fueron inevitables y de todos modos se hubiesen producido. A partir del decenio de 1920, aunque las castas superiores todavía podían aferrarse al liderazgo del movimiento por la libertad –gracias a su educación occiden-

---

<sup>6</sup> Algunos ejemplos de la interiorización de la valoración británica de los *babus*, y de la brutal denigración de sí mismos resultante, son Chattopadhyay, Bankimchandra (1873), “Babu”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1954, vol. II, pp. 10-12; Madhusudan Dutt, Michael (1860), “Ekei ki Bole Sabhyata”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1965, pp. 241-254; Nikantha, Ramanbhai M. (1900), *Bhadrambhadra*, Ahmedabad, Suryaprakash, 1932; y Chattopadhyay, Saratchandra (1917), “Srikanta”, en *Sahityasamagra*, Calcuta, Ananda, 1986, vol. I, en particular la Parte I, pp. 268-324. Aunque descritos desde un punto de vista diferente, el surgimiento del nacionalismo religioso y sus vínculos con las tradiciones religiosas existentes fueron captados claramente en la obra de Madan, T. N. (1997), *Modern Myths, Locked Minds Secularism and Fundamentalism in India*, New Delhi, The Oxford University Press.

tal y a su nacionalismo de estilo occidental, así como a su destreza en las comunicaciones modernas y a su no menos importante habilidad para forjar solidaridades sobre la base de su identidad sánscrito-brahmánica-, sus intentos por movilizar un mayor apoyo desencadenaron otras fuerzas sin que ellas se lo propusieran. Ahora era necesario invocar símbolos culturales más accesibles, negociar divisiones sociales muy arraigadas, redescubrir lo autóctono y lo indígena a expensas de lo sánscrito y lo importado, y a su vez era necesario reinterpretar las tradiciones de tal manera que resultaran ser más agradables para los modernistas. Gandhi fue una respuesta a esas demandas. Llevó al límite la primera respuesta, más antigua y culturalmente menos defensiva, como una extraña forma autóctona de liberalismo político, y la segunda respuesta, más defensiva, hacia una forma de nacionalismo militante, autodestructivo, podrían decir algunos, tratando de cambiar el destino del país basado en los medios armados. A los primeros, la política de movilización gandhiana les parecía ideológicamente impura, demagogia egoísta o compromiso mefistofélico con las tradiciones, mientras que, a los segundos, les parecía afeminada, irrealista, desorganizada, antiestatal y, sobre todo, divisiva para los hindúes. A ambos, los nuevos políticos comenzaron a parecerles carentes de ideología, ordinarios, rústicos, dados a la despiadada política del poder.

La política gandhiana provocó otro efecto en el nacionalismo hindú. De la misma manera en que el nacionalismo hindú había dividido el anterior estilo “sincrético” en un enfoque ecuménico creativo de Occidente y en una cultura predominante de colaboración, imitación y odio de sí mismos, la política gandhiana dividió el nacionalismo hindú en un retorno creativo, aunque defensivo, a las tradiciones (como en Bankimchandra Chattopadhyay, Vivekananda y Brahmabandhav Upadhyay) y en una cultura predominante de colaboración, imitación y odio de sí mismos, buscando de inmediato hacer de los hindúes mejores hindúes, de acuerdo con las ideas europeas de nacionalidad y nacionalismo.<sup>7</sup> Sin duda alguna, no fue un accidente el que los tres atentados contra la vida de

---

<sup>7</sup> Por el momento, estoy ignorando el proceso análogo en el islam del sur de Asia. Los lectores interesados encontrarán un ejemplo en Ahmed, Rafiuddin (1981), *Bengal Muslims 1871-1906: Quest for Identity*, New Delhi, The Oxford University Press.

Gandhi en la India, el último de los cuales tuvo éxito, hubiesen sido hechos por los nacionalistas hindúes.

La cuarta historia puede ser interpretada como un obsequio de la propia revolución democrática de la India. Después de la independencia en 1947, hay ya menos necesidad de hacer pasar la política como la pura persecución de una causa. La política ha llegado a ser una vocación y, como otras vocaciones similares, garantiza la movilidad económica y social. La mayoría de edad favorece a grupos previamente periféricos dispuestos a aprovechar su número (para desafiar a las antiguas jerarquías, permitiendo, paradójicamente, la negociación y la competencia con base en las castas); la política de masas ha llegado a ser decisivamente no brahmánica; y los miembros de la clase ilustrada, antaño tan conspicuos en la vida pública, han sido prácticamente desterrados de la política.<sup>8</sup> Naturalmente, la versión hindú de la responsabilidad del hombre blanco, que durante mucho tiempo ha sido un principio dominante en la política india, también ha entrado en decadencia. Antes, el concepto brahmánico del político erudito había proyectado en la política una demanda de *reyes achariyas* platónicos –a menudo fabianos o marxistas–; ahora, ha hecho de los *achariyas* las primeras víctimas de la política de masas y puesto de mayor relieve a los políticos profesionales carentes de ideología. A medida que el poder se le escurece por entre los dedos a la antigua élite, sus miembros se exponen cada vez más a una política de desesperación inestable, casi nihilista; pero ni siquiera eso produce muchos dividendos políticos. También la política extremista ha retrocedido, y aunque ha montado un retorno parcial como la política marginal de la renovación de la fe y del separatismo militante, evidentemente está tratando de ajustarse a las tendencias de largo plazo de la política india (es dudoso que el apoyo que obtienen los partidos nacionalistas hindúes –aproximadamente la quinta parte de los votos emitidos– tenga mucho qué ver con su ideología; y a pesar de la creencia popular, es probable que el separatismo no haya atraído

<sup>8</sup> Sobre la política de este proceso, véanse Shils, Edward “Influence and Withdrawal: The Intellectual in Indian Political Development”, en Marvick, D. (coord., 1961), *Political Decision-Makers*, Glencoe, Free Press, pp. 29-59; y Sheth, D. L. (1995), “The Great Language Debate: Politics of Metropolitan versus Vernacular India”, en Baxi, Upendra y Bhikhu Parekh (coords.), *Crisis and Change in Contemporary India*, Nueva Delhi, pp. 187-215.

a más de veinticinco millones de partidarios en un país de casi mil millones de habitantes).

De manera similar, a pesar del ingreso de ideas neogandhianas en la vida pública a través de un buen número de poderosos movimientos de bases, aun la “piadosa” política de los gandhianos ha sido contenida y sus principales expositores convertidos en mesías solitarios o en pensadores activistas con un limitado atractivo político<sup>9</sup> (lo cual, por supuesto, no es garantía de que algunos de ellos, como el ambientalista Sundarlal Bahuguna, Baba Amte, Anna Hazare o Medha Patkar, no surjan en el futuro como puntos de unión de nuevas y poderosas formaciones políticas). Para quienes narran esta historia o basan su vida en ella, el propio Gandhi es un ideal inalcanzable, si bien él no está sujeto a la hostilidad y el ridículo al que están sometidos los mensajeros de las dos primeras historias.

De las cuatro historias, la primera está completa y se puede considerar la única con ambiciones “globales”: no solamente domina las percepciones indias de la política india sino también las no indias; no es sólo la historia bien escrita sino que ha penetrado en los grados más altos de la educación y la con-

---

<sup>9</sup> El estilo de adopción de decisiones por consenso de muchas comunidades vernáculas, dependiente de un sistema muy específico de asignación de derechos, deberes y responsabilidades –y lo que muchos consideran como la tendencia india generalizada a preferir la armonía sobre la justicia abstracta– sobrevive en muchos llamamientos neogandhianos por un sistema de gobierno no competitivo y sin partidos, y en ciertas formas de voluntarismo. Roy, M. N. (1960), *Power, Parties and Politics*, Calcuta, Renaissance; y Narayan, J. P. (1963), “Organic Democracy”, en Ayar, S. P. y R. Srinivas (coords.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 325-344. Narayan fue el último gandhiano en dirigir un movimiento panindio exitoso en el seno de la política dominante conforme a las líneas gandhianas. Con todo, dentro del “sistema de predominio de un solo partido” que controló el sistema de gobierno indio durante casi treinta años, la adopción de decisiones dependía no tanto del consenso sobre un programa, ideología o ganancia mutua, sino de una sutil dinámica que surgía de los modos de expresión de la demanda, de las expectativas sobre el comportamiento interpersonal deseable, de los estilos de resolución de los conflictos y de las imágenes del líder “verdadero” como constructor de consensos para la administración de las facciones. Kothari, Rajni (1970), *Politics in India*, Little Brown, Boston. El cambio de la primera y la segunda historias a la tercera y la cuarta es más interesante desde el punto de vista político y, por lo tanto, generó algunos de los primeros estudios de la cultura política en la India; por ejemplo: Morris-Jones, W. H. (1963), “Behaviour and Idea in Political India”, en Spann, R. N. (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 74-91; y Weiner, Mirón (1965), “India: Two Political Cultures”, en Pye, L. W. y S. Verba (coords.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, The Princeton University Press, pp. 199-244; y Kothari, Rajni (1982), *Politics in India*, Nueva Delhi, Orient Longman, cap. 9.

ciencia histórica “oficial” modernos de la India. La segunda domina la conciencia de los urbanizados y modernizados recientemente, y de ellos, en particular, a los que pertenecen a la élite tradicional que enfrenta la pérdida del poder; ya ha penetrado en algunos sectores de la élite del poder de la India y constituye un sustrato psicológico en algunas áreas de la cultura popular. La tercera y la cuarta historias siguen estando a medio expresar y apenas ahora están siendo escritas;<sup>10</sup> sin embargo, como el folklore y la épica en las culturas orales, nutren de información crucial la conciencia pública de un sector considerable de ciudadanos de la India, probablemente una mayoría, lo cual ocurre a pesar de que el sistema educativo y el discurso público modernos oscilan entre las dos primeras historias y de que los indios modernos viven su vida completamente convencidos de que pueden llegar a dominar las complejidades de la cultura india dentro del formato de las primeras dos historias.

## II

Las cuatro historias –y los estilos políticos correspondientes– nos ofrecen algunas pistas sobre la manera como la clase ilustrada india –quizá incluso los políticos en funciones de la India– han interpretado en épocas diferentes los diversos temas culturales de la política india, sus orígenes y usos, pues las historias son también cuatro modos de adaptación y comunicación políticas. Se puede ingresar en la vida pública dejándose llevar por cualquiera de ellas, aunque el éxito dependerá de la corriente que domine la política en el momento. Permítaseme ahora ofrecer dos ejemplos de temas culturales con una gran capacidad de recuperación y adaptación, y aparentemente inmutables, para mostrar la ma-

---

<sup>10</sup> Esta propuesta puede parecer extraña debido a que una de las historias se asocia con Gandhi, pero, en realidad, la mayoría de las historias sobre Gandhi en la India han sido escritas como parte de la primera historia y unas cuantas como parte de la segunda. Un intento reciente parcialmente exitoso por romper la *camisa de fuerza* es el de Parekh, Bhikhu (1989), *Colonialism, Traditions and Reform: Analysis of Gandhi's Political Philosophy*, Nueva Delhi, Sage; y *Gandhi's Political Philosophy*, Londres, Macmillan, 1989; sin embargo, una de las obras recientes más apasionantes que vuelve a situar a Gandhi en la cultura política india es la de Nagaraj, D. R. (1992), *The Faming Fee: A Study of the Dalit Movement in India*, Bangalore, South Forum and ICRA. Para un punto de vista muy breve y sinóptico, véase Nandy, Ashis (1996), “Gandhi after Gandhi”, *The Times of India*, 30 de enero de 1996.

nera como su significado y uso político corren a través de las cuatro historias. Escogeré ejemplos que no sólo nutren los estereotipos populares sino que también son el centro implícito de los debates académicos sobre el desempeño de la cultura india en los tiempos modernos.

Muchos afirman que el núcleo de la cultura de la política india es la tendencia dominante a ignorar la historia y los procesos lineales del tiempo (Samartha, 1959). Los indios parecen vivir con un concepto de tiempo “cíclico” en el que el presente, el pasado y el futuro se mezclan en un absoluto estático “intemporal”, y en el que el progreso y el bienestar material no guardan ninguna relación directa con la evolución en el tiempo. El resultado es la sumisión, la pasividad y –si hemos de confiar en las reflexiones literarias– un fatalismo desenfrenado.<sup>11</sup> Para muchos, este aspecto de la cosmología india es el menos tolerable; parece estar asociado con un dominio inadecuado sobre los asuntos humanos y la naturaleza, y tener un tufo a cosificación de la realidad, una “pasión [global] y acuciante por la metafísica y la meditación” y una “abstracción del tiempo, la historia y la persona”.<sup>12</sup>

Este tema es particularmente fascinante debido a la incomodidad que causa a muchos indios, aunque la incomodidad varía con las cuatro historias. Las dos primeras historias consideran el concepto indio tradicional del tiempo como una responsabilidad metafísica que se debe exorcizar de la vida india para que el país emerja como una sociedad históricamente consciente de sí misma, capaz de extraer sus valores cívicos de la historia, antes que de los textos sagrados o de la épica. Para la segunda historia en particular, aunque la intemporalidad puede o no haber sido un aspecto de la cosmología india, sin duda alguna

<sup>11</sup> Algunos ejemplos son: Carstairs, G. M. (1957), *The Twice-Born*, Indiana, Bloomington, en particular las pp. 137-169; Narayan, Dharendra, “Indian National Character in the Twentieth Century”, en *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, marzo de 1967 (370), pp. 124-132, en particular la p. 130; y Chaudhuri, N. C. (1951), *Autobiography of an Unknown Indian*, London, Macmillan. A menudo también han moldeado la imaginación popular sobre la India en el extranjero; por ejemplo: Maugham, W. S. (1943), *The Summing Up*, New York, Double Day; Eliot, T. S. (1964), “Burnt Norton”, en *Four Quartets*, London, Faber and Faber, 1959, p. 13; y Priestly, J. B., *Man and Time*, London, Aldus, pp. 171-173.

<sup>12</sup> Zimmer, H. (1951), *Philosophies of India*, London, Pantheon; Schweitzer, Albert (1959), *Indian Thought and Its Development*, New York, Beacon; Dandekar, R. N., “Brahmanism”, en De Bary, W. T., *et al.* (coord. 1958), *Sources of Indian Tradition*, New York, The Columbia University Press, pp. 1-36; y Hume, R. E. (1958), *The Thirteen Principal Upanishads*, London, Oxford, pp. 32-42 y 52-57.

ha sido una responsabilidad para los hindúes contemporáneos. Su ahistoricidad los ha inducido a ignorar los males históricos que les han hecho los “extranjeros” y que no les han permitido desarrollar un sentido adecuado de dignidad u orgullo nacional; también los ha desalentado a organizarse o militarizarse.

De acuerdo con la primera historia, en los primeros tiempos del periodo colonial las actitudes de los indios hacia el tiempo y la historia ayudaron a consolidar el estereotipo de la India como una sociedad radicalmente diferente de las sociedades colonizadoras. Es probable que el estereotipo haya hecho algo más: al atribuir cierto grado de inexorabilidad al gobierno británico y al dominio global del Occidente moderno, alentar la creencia en que el gobierno extranjero finalmente tendría que ceder el paso debido a la lógica inexorable del destino y permitir la aceptación pasiva de la historia en una época en que la intervención activa parecía imposible, evitó a los nuevos participantes en el sector moderno una ansiedad que los inhibiera o incapacitara.<sup>13</sup> Así, sigue la historia, por omisión, en Occidente la teoría india del tiempo ayudó a legitimar un nuevo modo de vida emergente y un estilo de conocimiento del que ni la India ni Occidente se han liberado todavía. Estudiosos posteriores afirmaron que esa corriente cultural ayudó a integrar las diferentes religiones y castas, primero en el seno de un solo movimiento nacional y después en el seno de una nación-estado (Smith: 40). Al menos un estudioso ha sostenido que el concepto indio del tiempo es responsable del desinterés por el sufrimiento mundano en el país, así como de la habilidad para posponer las explosivas demandas de consumo, de la clase que facilita el desarrollo planificado mediante la contención del consumo (Kapp, 1963).

Las dos primeras historias también reconocen que, aun en una sociedad ahistórica sumida en la ignorancia como la India, la movilización política y la política competitiva han erosionado el estoicismo y la paciencia de los desfavorecidos. Ahora existe una conciencia histórica creciente y un rechazo a aceptar lo disponible como predestinado. Aparentemente, la resignación y la apatía de

---

<sup>13</sup> Este tema, por ejemplo, recorre lo que es supuestamente la novela política más importante jamás escrita en la India: Chattopadhyay, Bankimchandra, “Anandamath” (1876-1878), en *Rachanabali*, vol. I; también Vivekananda, Swami (1913), *Modern India*, Almora, Advaita Ashram.

muchos están entrando en conflicto con la esperanza y la confianza en sí mismos, y al menos algunos de los que antes carecían de poder están tratando activamente de cambiar lo “predestinado” a través de papeles creados por ellos mismos.<sup>14</sup> Incluso la corriente gandhiana ha transformado la idea de la renuncia, con la que supuestamente cargan los indios, y ha hecho del estilo “piadoso” un principio de carisma en la política de masas e introducido las ideas del pacifismo activo y del ascetismo dirigido (Dutta: 569-593).

No estoy tratando de demostrar que se puede interpretar los textos sagrados de varias maneras ni que se puede romper los estereotipos tradicionales. Estoy proponiendo que, antes que el tema en sí, lo que define la política es el debate y el uso del tema, y que, más aún que los debates sobre la verdad o la falsedad de tales temas, lo que da forma a la cultura política de la India es la reinterpretación sistemática de los temas desde los puntos de vista de las historias rivales.

Mi otro ejemplo es la idea de jerarquía que –lo saben los estudiantes de Louis Dumont–, está codificada en el concepto de los *dharmas*, los códigos de conducta o deber.<sup>15</sup> El *dharma*, que a menudo hace las veces de fuente última del poder temporal en la India, ha influido en la organización y legitimidad del poder político, de la autoridad que adopta las decisiones y de la ley. Un sentido del deber impersonal y allende lo moral parece reemplazar la moral personal y equipara la indiferencia interior con la libertad del sentido del bien al igual que el del mal. La socialización tradicional, el clan familiar, la casta y los vínculos pueblerinos lo validan.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> La obra paradigmática sobre la naturaleza de ese cambio es la de Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia. Probablemente fue escrita como parte de la primera historia, pero se las arregló para cruzar fronteras y entrar en la tercera y cuarta historias.

<sup>15</sup> Dumont, Louis (1988), *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, New Delhi, The Oxford University Press; sin embargo, tal vez sea más directamente pertinente a la cultura política la breve descripción comparativa de la jerarquía que ofrece Roland, Alan (1988), *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton, The Princeton University Press.

<sup>16</sup> El término *dharma* es casi imposible de traducir; sin embargo, existe un buen análisis de él en Kane, P. V. (1946), *History of the Dharmashastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 3, pp. 241 y 825-829. También se informa sobre diversos análisis sociológicos en Karve, Irawati (1961), *Hindu Society: An Interpretation*, Poona, Deccan College; y en Prabhu, P. H. (1954), *Hindu Social Organization*, Bombay, Popular, pp. 215-298.

En la primera historia, el *dharma* fortalece las lealtades familiares y de casta, y por ende, limita la autonomía, la iniciativa y la responsabilidad pública individuales. Reduce el poder, la posición y los recursos sin propósito específico y restringe las decisiones políticas, sociales y de ocupación. La creencia en una senda muy individualizada a la salvación hace responsable a cada persona por su propia posición mundana y le da el poder para adquirir una nueva posición en otra vida. Algunos estudiosos han llegado a establecer el *dharma*, no el monismo, como *la* fuente última del narcisismo patológico del indio y de la tendencia india a percibir la política como una búsqueda amoral, fría e implacable.<sup>17</sup>

La segunda historia se muestra cautelosa respecto de la idea del *dharma*. Los que basan su vida en esa historia saben muy bien que tiene dos filos. Puede ser un símbolo poderoso, pero también un estorbo práctico, para la unificación de los hindúes y para su conversión en una nacionalidad o agrupamiento étnico claramente definido y predecible. De hecho, la tensión entre las dos caras del *dharma* ha sido un tema continuo en los textos nacionalistas hindúes. En la cuarta historia, también, el *dharma* sanciona la diversidad y el desacuerdo sociales, asume que la rectitud y la bondad varían con la casta, la ocupación, la edad y el sexo, y otorga una legitimidad intrínseca a las metas y los principios alternos que propugnan las personas o las comunidades. En esta historia, el *dharma* neutraliza la disensión y las innovaciones radicales, adaptándolas a un sistema de consenso más amplio.

En la tercera historia el principio de la jerarquía tiene una función diferente. Para lograr un amplio apoyo, el movimiento por la libertad tuvo que luchar en contra de todas las formas de sectarismo.<sup>18</sup> No sólo desafió el concepto específico de las castas del *dharma* sino que reconsideró muchas profesiones de las castas previamente consideradas sucias o contaminantes. Ambos atributos tienen asociaciones incómodas en la política india contemporánea, en una época en que la élite tradicional, perjudicada por una democracia participativa, ha comenzado a considerar toda la política como sucia, corruptora y mal informa-

<sup>17</sup> Por ejemplo, Dutta: 571-573.

<sup>18</sup> Sobre la segmentación, véase Morris-Jones : 82-83. Respecto de la segmentación como refuerzo de la distinción entre las funciones de las autoridades políticas y religiosas y fortalecimiento del secularismo, véase Smith : 153-246.

da (con la posible excepción de algunas formas de política autoritaria o etno-chauvinista), mientras que para muchas comunidades numerosas con una posición tradicionalmente inferior, la política ha llegado a ser *el* medio de ascender por la jerarquía social. La política india todavía está batallando con esa asimetría: en primer lugar, aunque las cambiantes relaciones jerárquicas y la búsqueda de posición ofrecen una parte de la base ideológica de la política competitiva, ello no se puede reconocer y tiene que ocultarse mediante términos ideológicos convencionales. En ocasiones se trata a los líderes de las castas como reaccionarios, en otras como ideólogos, aunque todos parecen saber que son ambas cosas al mismo tiempo. Por otra parte, en la nueva cultura de la política se justifica la creciente autoestima de las castas que avanzan hacia arriba y su estilo autóctono, no brahmánico, como una ideología más “realista” y “práctica”.

En segundo lugar, a medida que algunas de las antiguas habilidades de las castas “inferiores” han llegado a ser funcionales, estas últimas han adquirido más influencia política y consolidado su recién encontrada posición mediante una segunda reinterpretación de los textos sagrados, pasados recordados y *puranas* de las castas. Simultáneamente, a medida que las habilidades tradicionales de algunas otras castas se han vuelto disfuncionales u obsoletas en el sector moderno, esas castas han perdido su posición y, en algunos casos, han sido llevadas a la indigencia o a la extinción. En resumen, aunque los cambios políticos han validado la identificación con las castas, ampliado las bases de los vínculos de casta y politizado las asociaciones con las castas, por ese mismo medio han cambiado la naturaleza de las castas y debilitado muchos de sus supuestos normativos.<sup>19</sup> Así, las castas compiten, cooperan o se deshacen de tal manera que se invalida explícitamente la antigua jerarquía.<sup>20</sup> Como resultado, las castas *shudra*, que antes carecían de privilegios, ocupan ahora un sector significativo de la clase media en expansión de la India (Sheth, 1996).

<sup>19</sup> Srinivas, en particular el cap. 1; véase también Rudolph, Lloyd y Susanne (1967), *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, The University of Chicago Press, parte 1.

<sup>20</sup> El lector observará que el vínculo entre *dharma* y *ahimsa* (no violencia), tan conspicuo en la cultura épica de la India, en particular en el *Mahabharata*, no ha desempeñado una función igual de conspicua en esta historia. Se respeta a Gandhi y se venera su memoria, pero también se le archiva a menudo como símbolo de alturas inalcanzables de moralidad y propiedad políticas.

De todos los llamados “inmutables” culturales de la política india, dice la primera historia, la idea de la jerarquía según se encuentra consagrada en el concepto del *dharma* ha mostrado la mayor capacidad de recuperación y adaptación. Aun la tan cacareada tolerancia india está enmarcada en la jerarquía; el estilo inevitable de manejar la heterodoxia ha consistido en llevarla al seno del orden jerárquico y, así, neutralizarla (*ibid.*: 87-97 y 112-119). En la India, la autoridad puede haber estado tradicionalmente expuesta a cierto grado de competencia, presiones y temor al desplazamiento, pero también tiene sus “bases naturales, fundamentalmente hereditarias” y no se puede subvertir sin modificar toda la estructura en cuyo seno opera (Morris-Jones, 1957). Sin duda alguna, las nuevas oportunidades de ocupación y de relaciones de trabajo han permitido que las jerarquías tradicionales, emergentes y funcionales operen con propósitos en pugna, pero no han debilitado el principio de la jerarquía. Consecuentemente, si bien es cierto que la educación occidental alienta la movilidad individual, también lo es que crea nuevas relaciones de posición. Y no sólo ha llegado a ser aplastantemente jerárquica ella misma, sino que ahora confiere incluso una posición de casta superior.

Con todo, la antigua tradición de heterodoxia de la India sí otorga una base cultural única a la democracia. Las pautas son la legitimidad y el papel desproporcionadamente importante atribuido a los líderes de la oposición hasta 1967 (cuando los resultados de las elecciones les dieron al menos una base formal), así como la habilidad para llegar a acuerdos de compromisos políticos en gran escala (lo que contribuye a la imagen de los moralistas, aunque comprobables, líderes indios) y la catolicidad ideológica de lo que durante mucho tiempo fue el partido del consenso, el Congreso Nacional Indio, y ahora de los principales partidos nacionales que cada vez se acercan más al poder.

### III

Los dos ejemplos que he ofrecido demuestran que, aunque muchos elementos de la cultura política india tienen sus antecedentes clásicos y no canónicos, han estado desarrollando nuevos referentes. Ahora, los valores políticos indios tienen continuidades significativas principalmente simbólicas, antes que psi-

cológicas y sociales; pero el flujo no es infinito, las cuatro historias establecen un límite a sus variantes.

También es evidente que, aunque las normas brahmánicas aparentemente canónicas –en sus formas puras y diluidas– siguen teniendo una presencia formidable en la cultura de la política india, también han comenzado a desempeñar una función más modesta, aunque ambivalente. En una época, la sanscritización y la identidad sánscrita respaldaron todo el paquete moderno, incluida la democracia liberal; ahora, a medida que la democracia ha adquirido un significado cultural más amplio, respaldan cierto escepticismo respecto del proceso democrático y de aquellos que han llegado a dominarlo (a pesar de que, en años recientes, la política está siendo dominada cada vez más por las elecciones y los partidos se están convirtiendo esencialmente en máquinas electorales: una y otros han permitido que la clase media panindia y los medios de comunicación modernos lleven a cabo un retorno espectacular, dando un nuevo aliento a la herencia brahmánica y a su antiguo vínculo con la modernidad).<sup>21</sup> En conjunto, no obstante, los valores democráticos han comenzado a extraer fuerza de las culturas no canónicas, más pragmáticas, y de la vida cotidiana de los indios comunes y corrientes.

A este respecto, la falta de un acuerdo perfecto entre las normas culturales, el egoísmo individual y los procesos políticos ha sido una fuente de tensión creativa en la sociedad india; ha dado una clase diferente de base psicológica a la pluralidad tradicional de la India y una nueva vida a la cultura en cuanto realidad política. En lugar de ser una carga en los tiempos contemporáneos, la cultura ha llegado a ser un medio para supervisar la política.

He narrado cuatro historias que corren en la India moderna sobre la relación entre la política y la cultura. No es así como los indios modernos, y de ninguna manera los modernistas duros, narran las historias; ellos prefieren narrar una historia con exclusión de las otras; para ellos, las historias rivales son sólo formas de falsa conciencia y elaboraciones distorsionadas o conspiradoras de la

---

<sup>21</sup> Esto es parte de un síndrome más amplio que incluye el redescubrimiento de la cultura como un bien comercializable globalmente. Véanse, por ejemplo, los artículos en Breckenridge, Carol A. (1995), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

historia, que podría ser mejor explicada con la ayuda de categorías derivadas de la teoría política o psiquiátrica preferida de uno.

Terminaré ahora con una reflexión sobre la manera como esa narrativa –que narra simultáneamente las cuatro historias– nos ayuda a comprender la política india. Lo haré con unas cuantas propuestas amplias acerca de los tres legados principales de la función de doble filo de la modernidad en la política india. Después de todo, las primeras dos historias tratan sobre la modernización de la India (aun cuando en la segunda se dé primacía a la formación de la nacionalidad y el nacionalismo); y esas dos historias también nos dicen de qué manera, como un medio para sobrellevar al enfrentamiento entre dos culturas complejas, la modernidad india ha determinado no sólo los elementos exógenos que se podrían integrar culturalmente sino también la selección, redefinición y rechazo de las tradiciones, de tal manera que podría crearse un espacio para una nación-estado moderna en una sociedad antigua.<sup>22</sup>

En primer lugar, durante todo el siglo XIX, la modernidad consideraba a la autoridad política como un instrumento liberal de estabilización que se podía utilizar para la reforma social. En el último siglo, los sentimientos pro británicos de la élite india no se debían tanto a las migajas que estaba recogiendo de la mesa de la explotación colonial, aunque así es como lo explican algunas narraciones de la nación-estado india. Esos sentimientos también fueron resultado del traslape o vínculo entre el sentido utilitario de misión de los gobernantes británicos decimonónicos de la India y el sentimiento brahmánico de misión de muchos indios. Ciertamente, esos dos sentidos de una “causa” que se reforzaban uno al otro fueron destruidos gradualmente por la arrogancia desdeñosa de los británicos, lo cual tenía su origen en el ritmo acelerado de los cambios industriales y científicos en Occidente, por el ingreso gradual en las estructuras gobernantes de la India de elementos de la clase media británica (un grupo que también buscaba la autoestima que su sociedad industrializada le negaba y trataba de encontrarla en la carga del hombre blanco) y por los consecuentes sentimientos de inferioridad entre los indios; sin embargo, persiste la vieja ex-

---

<sup>22</sup> Nandy, Ashis, Shikha Trivedi, Achyut Yagnik y Shail Mayaram (1995), *Creating a Nationality: The Ramjan - mabhumi Movement and Fear of the Self*, New Delhi, The Oxford University Press.

pectativa de que el Estado debería ser el principal agente del cambio social. Una gran parte del radicalismo indio, encabezado por los ideólogos de las clases media y alta occidentalizadas, puede considerarse como un producto secundario de la visión de trabajar con el Estado colonial, y a través de él, por una sociedad más humana. Ese radicalismo no ha traicionado las esperanzas de los reformadores liberales indios del siglo XIX, cuyo apoyo al Estado y cuyas expectativas en él fueron a menudo totales.

Por lo demás, asimismo, la política india ha neutralizado parcialmente el énfasis gandhiano en la política reformista, no gubernamental y voluntarista, a través de las aventuras intermitentes con los modelos socialistas centralizados de planificación social y mediante la atracción de fuentes de autoridad carismáticas dentro del gobierno, a través de personas como Jawaharlal Nehru y Vallabhai Patel. La disminución del voluntarismo se ha visto acelerada por un modelo electoral de participación democrática en el que se cede el poder a “reyes electos”, y por el surgimiento gradual de la política profesional dominada por grupos sociales antes marginados. El voluntarismo de Gandhi, por otra parte, ha encontrado una poderosa afirmación de sí mismo fuera de la política partidista en los últimos decenios.

Se puede decir que toda la empresa de constituir una autoridad política central aceptable en la India se relaciona con las cuatro corrientes de la cultura política –las cuatro narraciones de la política cultural– que parecen estar arraigadas en cuatro estratos de la personalidad india.

La primera narración invoca un periodo en el que se desarrolló una conciencia creciente de la nación-estado india en cuanto campo de una economía en expansión y de oportunidades de ocupación para la élite tradicional. Los profundos conceptos del individuo sobre la autoridad, la jerarquía y el poder persistieron, pero se combinaron con el gusto adquirido por la magia del hombre blanco, incluidos los tótems de una nación-estado, una tecnología moderna, una cultura nacional homogeneizada y una ciencia y tecnología modernas propias.

La segunda narración restringe el sentimiento de inferioridad personal o colectivo mediante la proyección del yo inaceptable hacia el exterior: hacia las minorías culturales y religiosas, pero, lo que es aún más importante, hacia los ciudadanos ordinarios vistos como indignos de la gran civilización que hereda-

ron por error. Para recurrir al lenguaje del psicoanálisis, un elemento importante del estilo es la imagen de una madre tierra con cuya fuerza y poder se identifica uno y, de esa manera, restablece su sentido de omnipotencia infantil. Dado que extrae fuerza de algunos de los mitos culturales que se centran en torno a la madre, las diosas madre, y el principio femenino del cosmos, esta narración sirve como defensa en contra de la ambivalencia hacia la primera y única autoridad femenina, íntima y poderosa, a la que el indio tradicional tiene que hacer frente en una familia india tradicional. Sospechamos que esta narración está condenada al milenarismo chauvinista siempre que el sistema del yo del individuo se encuentre bajo presión.

La tercera narración es profundamente gandhiana, aunque su mejor ejemplo no es Gandhi, sino dos grupos de sus seguidores. Un grupo trata de abordar los problemas políticos como problemas morales, mostrando en ocasiones una torpe conformidad doctrinaria con el pacifismo y el dominio de los impulsos, o busca la fuerza política a través de la renuncia. Cuanto más sean los sentimientos personales de vergüenza por la “indulgencia con los impulsos” que provoca la participación en el sector moderno, tanto mayor es el intento por definir la participación política como una búsqueda de metas morales. El estilo es movilizante, con un énfasis en la conquista y comprensión del yo, y en última instancia, en la movilización del yo ideal (en la actualidad, el etno-nacionalismo está tratando de apropiarse también una parte de esta narración, aunque sin ningún éxito visible, debido en parte a la presencia de fuertes elementos andróginos en ella). El otro conjunto de seguidores se basa en Gandhi, pero no está entorpecido en demasía por su presencia histórica. Por lo general, ese grupo trabaja dentro de un marco gandhiano, pero los aspectos específicos de la ideología y las estrategias de intervención que ha forjado son únicamente contemporáneos.<sup>23</sup>

La cuarta narración está estrechamente vinculada con las habilidades para la organización, la política profesional y la política de masas competitiva. Exige cierta competencia interpersonal y apela a las necesidades de logro, competitividad y poder de la persona. Aprovecha un estrato de la personalidad india aún

---

<sup>23</sup> Nandy, 1996.

no completamente aceptable ni para la élite tradicional ni para la moderna, pues rechaza tanto el purismo ideológico como la inflexibilidad social y se niega a convertir la política en una obra de moralidad. En realidad, en ocasiones parece que esta narración quisiera deshacerse de todas las cuatro narraciones para desembarazar a los indios de todos los recuerdos compartidos que agobian la política “pura”. En esa tradición, los pasados recordados son pertinentes únicamente en la medida en que contribuyan a la pragmática de la vida contemporánea; sin embargo, lo que puede parecer una amoralidad cultivada o una “astucia campesina” es a menudo un intento desesperado por adquirir el poder político y aferrarse a él, pues el individuo lo considera como el único medio de mejorar sus oportunidades en la vida o de aferrarse a su posición de clase media o superior.

Ninguna historia sobre la India puede terminar sin ambigüedades, ni siquiera esta. A muchos les gustaría interpretar la cultura de la política india como un despliegue de las fuerzas de la modernización y el progreso, como la consolidación de los procesos constitucionales y la ciudadanía. Creo que mi narración ha dejado en claro que la misma cultura se puede interpretar de otra manera: como un registro de actualización continua de las tradiciones indias y de su reaparición en el centro de la política india como un símbolo de los derechos políticos de una mayoría olvidada. Esta interpretación lleva consigo la conciencia de que existe una relación incómoda, si no inversa, entre la democracia y la modernización en esta parte del mundo. Ello se debe a la manera en que la modernidad ha entrado en el sur de Asia: montada a costas de una sociedad colonial opresiva para establecer lazos duraderos con las jerarquías de castas tradicionales de dicha sociedad. Pero, por esa misma razón, la política democrática se ha liberado en la región de sus vínculos europeos con la modernidad, el capitalismo y aun la Ilustración, para convertirse en la corte de apelaciones suprema en contra de las formas de injusticia e indignidad que en nuestros tiempos vienen en paquete tanto como valores culturales añejos cuanto como nuevas teorías seculares de emancipación. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Rafiuddin (1981), *Bengal Muslims 1871-1906: Quest for Identity*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Schweitzer, Albert (1959), *Indian Thought and Its Development*, New York, Beacon.
- Breckenridge, Carol A. (1995), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Carstairs, G. M. (1957), *The Twice-Born*, Indiana, Bloomington.
- Chattopadhyay, Bankimchandra (1873), "Babu", en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1954, vol. II, pp. 10-12.
- , "Anandamath" (1876-1878), en *Rachanabali*, vol. I.
- Chattopadhyay, Saratchandra (1917), "Srikanta", en *Sahityasamagra*, Calcuta, Ananda, 1986, vol. I, pp. 268-324.
- Chaudhuri, N. C. (1951), *Autobiography of an Unknown Indian*, London, Macmillan.
- Dalton, Denis (1982), *Indian Idea of Freedom*, Gurgaon, Academic.
- Dandekar, R. N., "Brahmanism", en De Bary, W. T., et al. (coord. 1958), *Sources of Indian Tradition*, New York, The Columbia University Press, pp. 1-36.
- Desai, A. R. (1959), *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Popular.
- Dumont, Louis (1988), *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Dutta, D. M., "Political Legal and Economic Thought in Indian Perspective", en Moore, C. A. (coord.), *Philosophy and Culture, East and West*, Honolulu, The University of Hawaii Press, pp. 569-593.
- Eliot, T. S. (1959), "Burnt Norton", en *Four Quartets*, London, Faber and Faber.
- Heesterman, J. C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Hume, R. E. (1958), *The Thirteen Principal Upanishads*, London, Oxford, pp. 32-42 y 52-57.
- Kane, P. V. (1946), *History of the Dharmashastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 3, pp. 241 y 825-829.
- Kapp, K. W. (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.
- (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.

- Karve, Irawati (1961), *Hindu Society: An Interpretation*, Poona, Deccan College.
- Kopf, David (1969), *British Orientalism and Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization*, Berkeley, The University of California Press.
- Kosambi, D. D. (1962), *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay, Popular Prakashan.
- (1975), *Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan.
- Kothari, Rajni (1970), *Politics in India*, Little Brown, Boston.
- Madan, T. N. (1997), *Modern Myths, Locked Minds Secularism and Fundamentalism in India*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Madhusudan Dutt, Michael (1860), “Ekei ki Bole Sabhyata”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1965, pp. 241-254.
- Maugham, W. S. (1943), *The Summing Up*, New York, Double Day.
- Morris-Jones, W. H. (1963), “Behaviour and Idea in Political India”, en Spann, R. N. (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 74-91.
- Morris-Jones, W. H. (1957), *Parlament in India*, London, Longmans.
- Nagaraj, D. R. (1992), *The Faming Fee: A Study of the Dalit Movement in India*, Bangalore, South Forum and ICRA.
- Nandy, Ashis, “Gandhi after Gandhi”, *The Times of India*, 30 de enero de 1996.
- (1995), Shikha Trivedi, Achyut Yagnik y Shail Mayaram, *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Narayan, Dharendra, “Indian National Character in the Twentieth Century”, en *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, marzo de 1967 (370), pp. 124-132.
- Narayan, J. P. (1963), “Organic Democracy”, en Ayar, S. P. y R. Srinivas (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 325-344.
- Nehru, Jawaharlal (1936), *An Autobiography*, London, Bodley Head.
- Nikantha, Ramanbhai M. (1900), *Bhadrambhadrha*, Ahmedabad, Suryaprakash, 1932.
- Parekh, Bhikhu (1989), *Colonialism, Traditions and Reform: Analysis of Gandhi's Political Philosophy*, Nueva Delhi, Sage.
- (1989), *Gandhi's Political Philosophy*, London, Macmillan.
- Prabhu, P. H. (1954), *Hindu Social Organization*, Bombay, Popular, pp. 215-298.
- Priestly, J. B. (1964), *Man and Time*, London, Aldus, pp. 171-173.
- Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered*, New Delhi, The Oxford University Press.

- Roland, Alan (1988), *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton, The Princeton University Press.
- Roy, M. N. (1960), *Power, Parties and Politics*, Calcuta, Renaissance.
- Rudolph, Lloyd y Susanne (1967), *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, The University of Chicago Press, parte I.
- Samartha, S. J. (1959), *The Hindu View of History: Classical and Modern*, Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore.
- Sheth, D. L., "Castes and Classes in India: Social Reality and Political Representations", Conferencia sobre Política, Cultura y Dinámica Socioeconómica en la India Contemporánea, Turín, del 3 al 5 de febrero de 1996, organizada por la Fondazione Giovanni Agnelli.
- (1995), "The Great Language Debate: Politics of Metropolitan *versus* Vernacular India", en Baxi, Upendra y Bhikhu Parekh (coords.), *Crisis and Change in Contemporary India*, Nueva Delhi, pp. 187-215.
- Shils, Edward (1961), "Influence and Withdrawal: The Intellectual in Indian Political Development", en Marvick, D. (coord.), *Political Decision-Makers*, Glencoe, Free Press, pp. 29-59.
- Sivanath Shastri (1909), *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj*, Calcuta, New Age, 1957.
- Smith, D. E. (1963), *India as a Secular State*, Princeton, The Princeton University Press.
- Spratt, P. (1996), *Hindu Culture and Personality*, Bombay, Manaktalas.
- Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia.
- Vivekananda, Swami (1913), *Modern India*, Almora, Advaita Ashram.
- Weber, Max, *The Religion in India: The Sociology of Hinduism*, Glencoe, Free Press, 1958.
- Weiner, Myron (1965), "India: Two Political Cultures", en Pye, L. W. y S. Verba (coords.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, The Princeton University Press, pp. 199-244.
- Zimmer, H. (1951), *Philosophies of India*, London, Pantheon.