

DIRECTOR FUNDADOR
Jean Meyer

DIRECTOR
Luis Barrón

JEFE DE REDACCIÓN
David Miklos

CONSEJO EDITORIAL
Adolfo Castañón
Antonio Saborit
Clara García Aylluardo
Luis Medina
Rafael Rojas
Mauricio Tenorio

DISEÑO Y FORMACIÓN
Natalia Rojas Nieto

CORRECCIÓN
Pilar Tapia

CONSEJO HONORARIO
Yuri Afanasiev
*Universidad de Humanidades,
Moscú*

Carlos Altamirano
*Editor de la revista Prisma
(Argentina)*

Pierre Chaunu †
Institut de France

Jorge Domínguez
Universidad de Harvard

Enrique Florescano
Conaculta

Josep Fontana
Universidad de Barcelona

Manuel Moreno
Fraginals †
Universidad de La Habana

Luis González †
El Colegio de Michoacán

Charles Hale †
Universidad de Iowa
Matsuo Kazuyuki
Universidad de Sofía, Tokio

Alan Knight
Universidad de Oxford

Seymour Lipset †
Universidad George Mason

Olivier Mongin
Editor de Esprit, París

Daniel Roche
Collège de France

Stuart Schwartz
Universidad de Yale

Rafael Segovia
El Colegio de México

David Thelen
Universidad de Indiana

John Womack Jr.
Universidad de Harvard

-
- ISTAR es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
 - El objetivo de ISTAR es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
 - Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
 - Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
 - Todos los artículos son dictaminados.
 - Dirija su correspondencia electrónica a: david.miklos@cide.edu
 - Puede consultar ISTAR en internet: www.istor.cide.edu
 - Editor responsable: Jean Meyer.

- Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, México, D.F.
- Certificado de licitud de título: 11541 y contenido: 8104.
- Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102

- ISSN: 1665-1715
- Impresión: IMDI Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F.
- Suscripciones: Tel.: 57 27 98 00 ext. 6091 e-mail suscripciones: publicaciones@cide.edu e-mail redacción: david.miklos@cide.edu

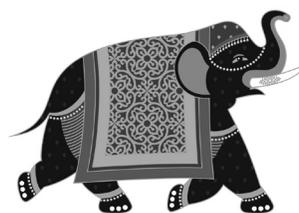


Imagen de portada: *Indian Decorated Elephant Illustration*. Ilustración de Leshabu. Imagen usada bajo licencia de Shutterstock.

ISTOR, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, *istor*, "el que sabe", el experto, el testigo, de donde proviene el verbo *istoreo*, "tratar de saber, informarse", y la palabra *istoria*, búsqueda, averiguación, "historia". Así, nos colocamos bajo la invocación del primer *istor*: Heródoto de Halicarnaso.

- 3 **Saurabh Dube e Ishita Banerjee.** Introducción: Historias del presente
- DOSSIER
- 21 **Ishita Banerjee.** Justicia y jerarquía en la democracia India
- 35 **Mrinalini Sinha.** En términos históricos: Género y ciudadanía en la India colonial
- 49 **Nivedita Menon.** La visión feminista: Casta, comunidad y justicia de género en la India contemporánea
- 63 **Arvind Rajagopal.** La emergencia como prehistoria de la nueva clase media india
- 81 **Faisal Devji.** La nación en contra de sí misma: Minorías musulmanas y judías después del imperio
- COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS
- 99 **Ajay Skaria.** Gandhi y el regalo de la religión
- 107 **Anupama Rao.** Itinerarios globales de la subalternidad dalit
- USOS Y ABUSOS DE LA HISTORIA
- 121 **Saurabh Dube.** Temporalidades en desorden. Prácticas modernistas y corrientes intelectuales en el sur de Asia
- HISTORIA Y LITERATURA
- 135 **Debotri Dhar.** Mujeres, hogares, historias: Principales tendencias en la ficción india moderna
- NOTAS Y DIÁLOGOS
- 155 **Marta Lorente.** *Uti possidetis, ita domini eritis.* Derecho internacional e historiografía sobre el territorio
- VENTANA AL MUNDO
- 195 **Antonio Elorza.** Anatomía de un genocidio: Los jemeres rojos
- 215 **Soledad Loaeza.** Alemania ante la transformación del sistema internacional
- SEMBLANZAS
- 223 **Thomas Calvo.** Jean-Pierre Berthe, un hombre generoso, un gran profesor
- 227 **José Carlos Chiaramonte.** Tulio Halperín, una breve semblanza
- RESEÑAS
- 233 **Jean Meyer.** Raporty pilieckiego
- 235 **Pablo Mijangos y González.** Una serie de admirables acontecimientos, de Erika Pani
- 243 CAJÓN DE SASTRE

Introducción

Historias del presente

Saurabh Dube e Ishita Banerjee

Hay diferentes maneras de presentar este número especial de *Istor* dedicado a India. Podríamos ofrecer un rápido repaso del pasado y el presente del subcontinente en los últimos cien años. O podríamos discutir el perfil social y cultural de la región —desde la innata heterogeneidad de las comunidades religiosas hasta la continua transformación de la naturaleza de la casta y el género— en un diálogo con su diversidad geográfica. O podríamos intentar combinar elementos de uno y otro acercamientos. Al abandonar estas formas, referiremos al lector interesado a importantes discusiones sobre tales temas.¹

En cambio, al trazar un curso distinto, nos preguntamos: ¿qué concepto o metáfora podría, de mejor manera, darle vida a consideraciones acerca de la India dentro de América Latina y el mundo hispanohablante? Para nosotros, la respuesta está en enfocarnos en la modernidad, como imaginario y como práctica. Aquí, la modernidad es entendida como los procesos de significado y dominio, de autoridad y alteridad, que se extienden a lo largo de los últimos siglos, constituida a la vez por sujetos modernos y por sujetos de la modernidad. Todos estos son temas que se han discutido en otro lugar.² Siguiendo con estas reflexiones, esta introducción consta de cuatro pasos: primero, ofrecemos algunas consideraciones acerca de la presencia

¹ Por ejemplo, S.C. Dube, *Indian Society*, Nueva Delhi, National Book Trust, 1990; Ishita Banerjee-Dube, *A History of Modern India*, Nueva Delhi y Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

² Por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004; y S. Dube, *Modernidad e historia: Cuestiones críticas*, México: El Colegio de México, 2011, un libro que discute varios de los temas tratados en esta introducción.

de la modernidad en el subcontinente indio; segundo, en un pequeño interludio, viramos hacia algunas de las sendas principales de la discusión de la modernidad en América Latina; tercero, desarrollamos algunos de los términos más amplios del entendimiento de la modernidad en el subcontinente indio; cuarto y final, a la luz de estos lineamientos, presentamos los principales argumentos de los ensayos de este volumen.

OBERTURA

Las suposiciones de la India como “la tierra de nunca jamás” o de la tradición eterna, que sólo recientemente despierta de su sueño y va en pos de la globalización, para abrazar verdaderamente la modernidad occidental, tienen puntos en común con las imágenes que han retratado al subcontinente indio como una combinación de lo tradicional y lo moderno en los últimos siglos. Estos argumentos descansan en visiones anteriores y en oposiciones jerárquicas de una modernidad esencialmente occidental y una tradición india innata. En vez de eso, sugiero que los procesos de modernidad y sus contenciones en el subcontinente indio en los últimos dos siglos necesitan ser entendidos como modelados por sujetos de la modernidad diversos, así como por distintos sujetos modernos.

Consideremos el caso del nacionalismo político anticolonial en el subcontinente, que tuvo sus comienzos a finales del siglo XIX.³ Por un lado, las ideas subalternas en el terreno más amplio del nacionalismo indio fueron el trabajo no de los sujetos modernos sino de los sujetos de la modernidad. Dichas ideas participaron en los procedimientos de la nación moderna al articular visiones subalternas de libertad de forma específica y sus propias iniciativas de independencia, que accedieron y excedieron las finalidades y estrategias de un liderazgo nacionalista de clase media. Además, el nacionalismo subalterno siguió adelante con la agenda del campesinado insurgente en la India del siglo XIX, un campesinado que no era un sujeto “pre-político”, sino uno enteramente coetáneo, un constituyente contem-

³ Una discusión más amplia del nacionalismo indio, basada en escritos recientes sobre la cuestión, puede encontrarse en Saurabh Dube, “Terms that Bind: Colony, Nation, Modernity”, en S. Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

poráneo de la política bajo el colonialismo moderno y la modernidad colonial.⁴ En cada caso, los subalternos indios se involucraron y expresaron procesos modernos como sujetos de la modernidad.

Por otro lado, el nacionalismo de clase media en la India, el trabajo de sujetos modernos indios que eran diferentes de sus contrapartes occidentales, expresó sus propias distinciones. Al hacer uso de los principios de la Ilustración y de las tradiciones post Ilustración de Occidente, no simplemente replicó, sino reelaboró estos principios de maneras distintas para desarrollar los ideales de la nación soberana y de la ciudadanía libre de Europa, a través del tamiz de la patria subyugada y del sujeto colonizado en India. Tales aspectos nacionalistas sólo recibieron un giro distinto en la política de Mahatma Gandhi, quien empleó varias tendencias del romanticismo moderno y de las filosofías de la India para interpretar su propio “tradicionalismo crítico”. La crítica radical de Gandhi de la política liberal y de la civilización moderna fue de hecho una expresión de la modernidad, particularmente sus encantos y desencantos. Estas instancias demuestran que hay maneras diferentes de ser moderno.

La discusión anterior sugiere que los procesos de modernidad en la India, como en otras partes, se han caracterizado no sólo por la contrariedad y la controversia, sino también por la ambigüedad y la ambivalencia, tanto en el presente como en el pasado. Por lo tanto, ahora planteamos unas cuestiones concernientes a la manera en la cual la modernidad se articula y se debate en los campos intelectuales y políticos en la India de hoy, que busca extraer implicaciones clave para entender sus características y virtudes.

La política actual de la derecha nacionalista hindú, que es perfectamente moderna, encarna, a pesar de todo, una profunda ambivalencia hacia la modernidad. Esto se expresa, por ejemplo, en su articulación con un universalismo hindú alternativo, que no es una mera crítica de Occidente. Como ha argumentado Thomas Hansen, este universalismo alternativo forma “parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto nacional de modernización a través de un nacionalismo corporativista y disciplinado que pueda darle a la India reconocimiento e igualdad (con

⁴ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

Occidente y otras naciones), a través de la aserción de la diferencia”.⁵ La afirmación de la diferencia y la pureza de la civilización hindú, y la notabilidad de una nación moderna poderosa y fuerte van de la mano.

En años recientes, una variedad de perspectivas críticas han servido para ventilar cuestiones de la modernidad en la India y ofrecer lecciones importantes.⁶ Primero, estas discusiones sugieren que para reconocer la producción asidua de tradiciones por sujetos de la modernidad, no hay que proyectar éstos —tradiciones y sujetos— como algo de cierta forma erróneo, defectuoso o insustancial. En lugar de eso, dicha producción sirve para reconocer la enorme carga de tales tradiciones en proyectos dominantes del Estado y la nación, así como la fuerza ética de los reclamos particulares sobre la comunidad y la tradición. Al mismo tiempo, esta admisión conlleva la exploración de cómo los signos del Estado llegan a radicar en el corazón de las tradiciones y comunidades, indicios autoritarios que aún operan sobre las comunidades y los pueblos para engendrar significados distintos de nación y modernidad, lo desconocido y lo familiar. Segundo, se está volviendo claro que registrar la contingencia y la pluralidad de la modernidad a lo largo del mundo no es meramente insistir en “modernidades alternativas”, sino reconsiderar las modalidades del poder, las formaciones de la diferencia y su incansable interacción en el núcleo de los procesos de modernidad. Tercero, esto también significa desenredar con prudencia las imágenes exclusivas de la modernidad occidental como modeladoras de las concatenaciones y contenciones de todas las modernidades, y también es reconocer que tales estipulaciones son operadas de manera diferente por los sujetos sociales para producir resultados esperados y consecuencias inesperadas. La modernidad como historia está estrechamente ligada a las imágenes de la modernidad. Cuarto y último, se nos recuerda que los significados mismos de la modernidad, las delineaciones de la democracia y los propósitos del pluralismo no pueden separarse de formaciones diferentes inherentes a los sujetos sociales en mundos ineludiblemente heterogéneos, modelados por el pasado y emergentes en el presente. Es en las prácticas de estos

⁵ Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 90, 231.

⁶ Estas perspectivas críticas sobre la modernidad en la India se discuten con detalle en S. Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

sujetos donde está la ética inherente y la política para realizar y rechazar las posibilidades de la modernidad, la pluralidad y la democracia.

INTERLUDIO

Los indicios de la modernidad han embrujado a América Latina desde hace mucho tiempo, por lo general al reflejar los fantasmas de una Europa cosificada, pero tangible.⁷ La región misma ha sido imaginada, de maneras un tanto inquietantes pero también fáciles, como parte del mundo occidental, si bien con carencias específicas y dentro de límites particulares. Todo esto dimana de trazados imperantes y de “metageografías” autoritarias,⁸ que han dividido el mundo en Oriente y Occidente, Este y Oeste, apuntalados por los discursos del orientalismo y el occidentalismo,⁹ formidablemente presentes en las expresiones cotidianas y estéticas.¹⁰

Ahora bien, en América Latina, al igual que en la mayor parte del mundo no occidental, los programas dominantes se han apoyado en la estipulación moderna que decreta que la modernidad ya ha sucedido en alguna otra parte.¹¹ Si esto ha producido en los sujetos modernos latinoamericanos la angustia de no ser originales, también los ha conducido a una gran variedad de búsquedas en pos de una categoría inequívocamente nacional de lo moderno, del modernismo y de la modernidad, que se coloque entre el oeste y el resto. (No es de sorprender que los discursos y las representaciones “indigenistas” y “primitivistas” a menudo hayan desempeñado un papel crucial al respecto.) Las discusiones en torno del modernismo —en sus avatares republicanos y autoritarios, políticos y estéticos, y gubernamentales y cotidianos— han proporcionado algunas de las comprensiones más lúcidas de las narrativas de la modernidad en América Latina.¹² Esta ten-

⁷ Para una discusión más amplia de estos temas, véase S. Dube, *Modernidad e historia...*, *op. cit.*

⁸ Martin Lewis y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

⁹ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978; Fernando Coronil, “Beyond Occidentalism: Towards Non-imperial Geographical Categories”, *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 1, 1996, pp. 51-87.

¹⁰ Véase, por ejemplo, Octavio Paz, *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995.

¹¹ Meaghan Morris, “Metamorphoses at Sydney Tower”, *New Formations*, núm. 11, 1990, pp. 5-18.

¹² Angel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984; Doris Sommer, *Foun-*

dencia sigue vigente en la actualidad.¹³ Contra este contexto, necesitamos considerar tres grandes conjuntos de discusiones recientes en América Latina, las cuales han colocado un signo de interrogación a las polarizaciones simplistas entre los modernismos prolíficos y la modernización regional deficiente tal como lo expresan varios autores influyentes.¹⁴

En primer lugar, si se considera la relación entre imperio y modernidad, en Latinoamérica por lo general se ha entendido que las cuestiones del colonialismo ocupan un sitio difuso y lejano en el tiempo. En contra de estas ideas imperantes, existe en la región un importante cuerpo de pensamiento crítico que se concentra en los esquemas subterráneos y las apariciones recargadas de lo moderno y lo colonial.¹⁵ Este corpus reúne otros temas clave.¹⁶ En otras palabras, estos escritos consideran críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales del conocimiento y el poder dentro de las disposiciones modernas del poder-conocimiento. En consecuencia, tales estrategias también han puesto un espejo frente a la modernidad y la han hecho aparecer como un proyecto profundamente ideológico y como un aparato principal de dominación —en el pasado y en

dational Fictions: The National Romances of Latin America, Berkeley, University of California Press, 1991; Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹³ Véanse, por ejemplo, Tracy Hedrick, *Mestizo Modernism: Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003; Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Roberto González Echevarría, *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁴ Octavio Paz, *El ogro filantrópico: Historia y política 1971-1978*, México, J. Mortiz, 1979; José Ignacio Cabrujas, “El Estado del disimulo”, *Heterodoxia y estado: cinco respuestas, Revista de Ideas, Estado y Reformas*, 1987, pp. 7-35.

¹⁵ Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; E. Dussel, “Sistema mundo y ‘transmodernidad’”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*, Mexico, El Colegio de México, 2004, pp. 201-226; Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000; W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; W. Mignolo, *Local Histories-Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

¹⁶ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

el presente, en el aquí y el ahora y en el allá y el futuro— con la promesa mesiánica de la redención como la única posibilidad para la posteridad.

En segundo lugar, en años recientes, la noción de lo mágico y lo moderno ha encontrado articulaciones interesantes, especialmente en la antropología cultural y los estudios culturales, incluyendo estudios sobre América Latina. Las ideas de Marx han representado una influencia importante sobre el fetichismo de las mercancías y el capital y la magia de los mercados y el dinero. Los escritos más recientes dan cuenta del intercambio entre lo mágico y lo moderno como nociones constitutivas de los mundos sociales.¹⁷ De esta manera, los trabajos recientes sobre América Latina y el Caribe ofrecen nuevos significados a las discusiones de lo mágico-enfermo del capitalismo y el colonialismo y del fetiche-cosificación del Estado y la nación.¹⁸ Al respecto, algunos ejercicios relacionados se han dirigido hacia la evocación y la desfiguración del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía moderna, en aras de reencantar la modernidad a través de la representación y la escritura surrealista, del pensamiento y la teoría extática.¹⁹

En tercer y último lugar, una gran variedad de escritos sobre América Latina y el Caribe han explorado de manera imaginativa los temas críticos de la modernidad y sus márgenes. Las cuestiones han hallado múltiples expresiones en el ámbito del trabajo académico sobre la región, desde discusiones sobre arquitectura y formas de construcción, hasta aquellas sobre el campesinado y la política popular, pasando por el espacio y la territorialidad, la cultura y el consumo, la representación y la subalternidad.²⁰

¹⁷ Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Edward LiPuma, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

¹⁸ Michael Taussig, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998.

¹⁹ M. Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

²⁰ Valerie Fraser, *Building the New World: Modern Architecture in Latin America*, Londres, Verso,

Tomadas en conjunto, aquí se encontrarán obras que se enfocan en diferentes articulaciones de la modernidad en tanto determinadas históricamente o expresadas culturalmente, articulaciones que cuestionan *a priori* las proyecciones y el formalismo sociológico que sostiene la categoría-entidad.²¹ Sin duda, en América Latina como en otras partes, las formaciones y las elaboraciones de la modernidad se discuten cada vez más hoy en día y se consideran como procesos contradictorios y contingentes de la cultura y el poder, como historias de significado y dominio accidentadas e impugnadas.

ELABORACIÓN

Claramente, los tropos y los procesos de la modernidad —así como numerosas condiciones concomitantes del progreso y sus discusiones— han estado presentes en India desde hace mucho tiempo. Eso es cierto no sólo en

2001; Jean-François Lejeune, *Cruelty and Utopia: Cities and Landscapes of Latin America*, Princeton, Princeton Architectural Press, 2005; Florencia E. Mallon, *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailío and the Chilean State, 1906-2001*, Durham, Duke University Press, 2005; Steve Stern, *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles In Pinochet's Chile, 1973-1988*, Durham, Duke University Press, 2006; Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University Press, 1997; Ana María Alonso, "Territorializing the Nation and 'Integrating the Indian': 'Mestizaje' in Mexican Official Discourses and Public Culture", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 39- 60; George Yúdice, *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2004; Ileana Rodríguez (ed.), *A Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001; José Rabasa, *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, Duke University Press, 2000; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, 1992; Mark Thurner y Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003; Gareth Williams, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

²¹ Para trabajos en otros contextos, véanse Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Saurabh Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*; Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi y Londres, Routledge, 2009.

cuanto a ideas influyentes y diarias en la región, sino también a configuraciones institucionales y cotidianas de la modernidad en el sur de Asia. Aquí encontramos la presencia de la modernidad en todo, desde los debates históricos en torno del avance social bajo el dominio imperial hasta las formaciones del nacionalismo anticolonial y los procesos de la política poscolonial; desde los enredos sociológicos en la teoría de la modernización hasta las seducciones gubernamentales y las expresiones diarias de la importancia de ser moderno como Estado, nación y pueblo, y desde diversas articulaciones de la estética modernista y de lo indio moderno en las artes, la arquitectura y el cine, hasta las críticas de la modernidad encarnadas en el pensamiento y la vida de, por ejemplo, M.K. Gandhi. Moldeados por diversos sujetos de la modernidad y por diferentes sujetos modernos, en el sur de Asia estos procesos dan cuenta de que se encuentran en juego los procesos caracterizados por la contrariedad y la contención, la contradicción y la contingencia, la ambivalencia y el exceso.

Una vez reconocido todo esto, en esta parte nos gustaría regresar a algunas de las formas en que se han considerado las cuestiones de la modernidad en la labor académica sobre India en los últimos años. En primer lugar, un gran número de estudiosos, aunque de distintos modos, todavía presentan la modernidad en términos más bien idealizados, como una trayectoria iluminada de transformación social.²² Esto no debería sorprendernos. La representación de la modernidad mediante sus atributos ideales —donde lo que es (o fue) el fenómeno se imagina como lo que debe ser (o debió haber sido)— posee una genealogía autorizada y resulta formativa para los discursos de la modernidad, que es uno de sus encantos perdurables.

Lejos de tales proyecciones e interviniendo en las discusiones de las modernidades “tempranas” y “múltiples”, los estudiosos que trabajan en los pasados distantes y próximos del sur de Asia (y más allá) han expresado diferentes propuestas imaginativas. En primer lugar, Sanjay Subrahmanyan argumentó con solidez en favor de comprender la modernidad en términos históricos como “un fenómeno global y conjunto [...] ubicado en

²² Dipankar Gupta, *Mistaken Modernity: India between Worlds*, Nueva Delhi, Harper Collins, 2000; Meera Nanda, *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.

una serie de procesos históricos”. Estos procesos, en sí mismos, eran disparejos y poseían “fuertes colores y raíces locales”.²³

En segundo lugar, Sheldon Pollock ha explorado los procesos de largo plazo de la “vernacularización”, iniciada a comienzos del milenio pasado y que implica lenguas y textos literarios en el sur del subcontinente indio, en Sri Lanka y en Europa. Esto ha suscitado indagaciones intrigantes que incluyen las distintas formas de comprender la modernidad, sobre todo a través de la manera en que Pollock destaca el surgimiento de culturas literarias vernáculas unificadas; su énfasis en la invención, creación y naturalización de comunidades “locales” y formaciones “regionales” en la primera mitad del segundo milenio, y su desafío de aprehender lo no moderno y lo no europeo en la estela de las epistemologías modernas que están implicadas en la explicación del imperio occidental y la nación.²⁴

Por último, Sudipta Kaviraj ha buscado el modo de revisar parcialmente “las influyentes teorías de la modernidad en la teoría social occidental”, en particular la homogeneidad del fenómeno en relación con sus causas y consecuencias, su origen y su trayectoria. Su objetivo es el de inscribir dentro de la categoría de modernidad el lugar y la presencia de las ideas heterogéneas, los procesos plurales y los principios reflexivos. Kaviraj argumenta que dichas percepciones y preceptos siempre han caracterizado el fenómeno de la modernidad dentro y fuera de Occidente, aunque su tentativa aún se basa en comprensiones modulares del concepto-entidad.²⁵

A todas luces, lo que aquí entra en juego son cuestiones críticas de la cultura y el poder, la alteridad y la autoridad, la diferencia y la dominación. Estas cuestiones han sido delineados de manera diferente en otros trabajos sobre el subcontinente; proporciono dos ejemplos. Por un lado, como ya es bien sabido, a lo largo de varios años los escritos de Ashis Nandy han expresado y endosado las sensibilidades antimodernas y contramodernas, las cuales constituyen una parte crítica y formativa de la modernidad desde hace

²³ Sanjay Subrahmanyam, “Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750”, *Daedalus*, vol. 127, núm. 3, 1998, pp. 75-104.

²⁴ Sheldon Pollock, “India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000-1500”, *Daedalus*, vol. 127, núm. 3, 1998, pp. 41-74.

²⁵ Sudipta Kaviraj, “Modernity and Politics in India”, *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 137-162.

mucho tiempo. Su trabajo ha concebido y articulado la modernidad (y sus imaginaciones e instituciones asociadas) como señales de un proyecto presuntuoso, constitutivo de una colonización mental (del colonizado y el colonizador), en contra de los cuales se deben enfrentar los trabajos de la diferencia creativa, la descolonización psíquica y las recuperaciones resueltas de la tradición crítica [...] del pasado y del presente.²⁶ Por otra parte, basado sobre todo en los trabajos analíticos —y sólo parcialmente en la sensibilidad estética— de la obra de Homi Bhabha, Gyan Prakash se ha aproximado a la modernidad como un aparato autorizado que siempre engendra una alteridad crítica. En esta lectura, los términos de la modernidad, tal como se expresan en la ciencia, encuentran forma y adquieren sustancia en la productividad del poder del colonialismo y el nacionalismo. Al mismo tiempo, satisfecho con haber establecido la presencia de la alteridad, Prakash casi no discute dicha diferencia, en especial en el tiempo-espacio poscolonial.²⁷

Ahora bien, incluso esta breve discusión debería sugerir que la heterogeneidad formativa ha caracterizado la comprensión de la modernidad en la labor académica acerca del subcontinente. Así es como debe ser y es importante dar cuenta de ello, pero la evocación de estos argumentos posee un propósito diferente: rastrear el lugar que ocupan las tensiones clave y las contradicciones constitutivas en los escritos sobresalientes en torno de la modernidad en el sur de Asia. Sobre todo, de aquellos trabajos en que las interpretaciones críticas del colonialismo, el nacionalismo y la modernidad surgen estrechamente relacionadas entre sí y tamizadas por filtros históricos y etnográficos y, en ocasiones, por sus conjunciones.²⁸ Es productivo

²⁶ Por ejemplo, las obras de Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983; *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Delhi, Oxford University Press, 1992; *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995; *An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Remains of the Self in the Indian Imagination*, Delhi, Oxford University Press, 2001. Con un espíritu similar, véase Vinay Lal, *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.

²⁷ Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

²⁸ Por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*,

reflexionar sobre estas tensiones y contradicciones; porque así podemos apreciar mejor cómo la crítica académica en torno del sur de Asia ha indagado sobre la naturaleza misma de la producción académica, estrechamente vinculada con representaciones exageradas de un Oeste-Europa cosificado; cómo ha cuestionado los diseños dominantes de una modernidad única mediante insinuaciones contendientes de modernos heterogéneos, y cómo ha discutido los imperativos perdurables de una razón centrada en el sujeto, una racionalidad que legisla el significado y un *telos* del progreso, todos ellos sosteniéndose mutuamente.

FINALE

Cuál es el vínculo de estas consideraciones con un volumen enfocado en las “historias del presente” de la India? Las consideraciones mencionadas arriba impulsan dos grupos de cuestiones críticas. Por un lado, ¿qué está en juego al explorar críticamente los términos de poder y conocimiento dominantes sin convertirlos en un terreno totalizador? ¿Son los intentos por pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad— meros ejercicios en el refinamiento conceptual y empírico de estas categorías? Alternativamente, implican también un “vuelco ontológico”, no sólo al señalar el problema de “qué entidades se presuponen”, sino también por cuestionar cuidadosamente “esas ‘entidades’ presupuestas por nuestras maneras típicas de ver y hacer en el mundo moderno”.²⁹ ¿Cuál es el lugar de lo particular, de los “detalles” para desentrañar las determinaciones del poder y la diferencia?³⁰

Princeton, Princeton University Press, 2001; Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, y T.B. Hansen, *op. cit.* No es necesario decir que estas obras se han elaborado a partir de, y se han desviado de, los modos en que las cuestiones del colonialismo y el nacionalismo han ocupado un lugar crítico en los escritos de la historia, la economía y la sociedad en el sur de Asia desde hace varias décadas.

²⁹ Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4, un trabajo cuya influencia debería ser obvia en estas páginas. Considérese también el movimiento hacia una “práctica estratégica del criticismo” en David Scout, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10, 17-18.

³⁰ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (trad. Steven Rendall), Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

Por el otro lado, ¿qué distinciones de significación y poder se destacan a través de la elaboración de la tradición y la comunidad, lo local y lo subalterno como categorías opuestas? ¿Deben tales categorías contendientes habitar el *locus* de “particulares no recuperados”, como antídotos a priori de la autoridad, en los espejos del entendimiento crítico?³¹ ¿Cómo se supone que articulemos la sensualidad y las confusiones de la vida social, no sólo para poner en duda las categorías estereotipadas y los esquemas modulares de ordenamiento del mundo, sino también para pensar a través de proyecciones axiomáticas de diferencia que abundan en el aquí y el ahora, que caracterizan las aprehensiones académicas y las concepciones banales?³²

Tomando estas preguntas en cuenta, la primera sección del presente número se dedica a cuestiones de derechos, justicia y género que se enfocan en “detalles” que marcan las intersecciones de poder y diferencia. El ensayo de Ishita Banerjee ofrece un sutil análisis de la Constitución india como un documento moral, para así poder subrayar los valores y principios que subyacen en ella, particularmente los modos en que ésta llega a la ciudadanía universal al tratar de asegurar tanto la justicia social como una igualdad sustantiva para sus ciudadanos. Esto se hizo debido al reconocimiento y la afirmación de la diferencia y la heterogeneidad de los ciudadanos y gracias a los intentos por cimentar sobre tal reconocimiento. Los legisladores de la Constitución experimentaron con nociones de democracia liberal basada en derechos y oportunidades iguales de los ciudadanos individuales y con el igualitarismo comunitario que reconocía que las condiciones no eran iguales y otorgaba trato preferencial a ciertos grupos en desventaja por un periodo limitado, para así compensar las injusticias pasadas. Una herencia del poder colonial, la reservación de asientos para dalits (ex intocables) y otras clases atrasadas en las legislaturas, empleos públicos e instituciones educativas fue aprobada para garantizar precisamente oportunidades iguales a grupos atrasados. Trazando el embrollo legal y los problemas ocasionados por la implementación parcial de tal política por el Estado y las apropiaciones particulares de ésta por grupos atrasados, Banerjee apremia a mover el foco central sobre el Estado como el proveedor de

³¹ *Idem.*

³² Se elaboraron los temas que surgen de estos dos conjuntos de cuestiones en Saurabh Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

beneficios y a considerar otras maneras de hacer a la ciudadanía plural y democrática, afirmando al mismo tiempo la riqueza de la experiencia india como importante para pensar acerca del funcionamiento de la democracia.

Siguiendo con los significados e implicaciones de la ciudadanía, Mrinalini Sinha sostiene que las genealogías del concepto de ciudadanía en India no han prestado suficiente atención a su historia tomando en cuenta el género. Se han desatendido en particular las maneras en que la figura de la mujer india —un constructo que atraviesa distintas clases y distintas comunidades— emergió en las décadas de 1920 y 1930 en India como el prototipo del ciudadano individual en una sociedad que todavía era conceptualizada en términos de las identidades de comunidades colectivas. Una exploración de tal trayectoria y una atención especial en la coyuntura de 1920 y 1930 proveen una genealogía alternativa del concepto de ciudadano indio y permiten una poderosa intervención en el proyecto de “provincializar” categorías europeas de análisis. En este sentido, los protocolos de la historia como disciplina —sus énfasis tanto en el acto de historiar como en los detalles empíricos y archivísticos— tienen el potencial de hacer una contribución sustantiva y teórica.

Nivedita Menon cuestiona las nociones de “tradición” y “comunidad” como esenciales e invariables desde la perspectiva de género, examinando las implicaciones del género en su interacción con la religión y la casta. Analiza el pluralismo legal otorgado por la Constitución, en el que ciertas comunidades, delimitadas por la religión, tienen sus leyes personales con respecto al matrimonio, la herencia, la manutención y la tutela de los niños, además del derecho a recurrir al Código Civil Uniforme para todos los ciudadanos, para ver cómo las leyes personales de las comunidades casi siempre van en contra de los derechos de las mujeres de esas comunidades como ciudadanas individuales. Sin embargo, e irónicamente, los debates en torno a los conflictos entre las leyes personales y los códigos uniformes nunca se han manejado como un “asunto feminista” en el discurso público sino como uno de “integridad nacional” contra los “derechos culturales de la comunidad”. La discusión pública gira en torno del argumento de que, para ser verdaderamente secular, India necesita un código civil uniforme. Para Menon, el punto importante no es el secularismo o la integridad nacional, sino la injusticia de género y la desigualdad entre hombres y muje-

res consagrada en la Constitución. Por otro lado, una simple aplicación de la uniformidad jurídica no sirve para resolver el problema. Ni la nación ni las comunidades son entidades homogéneas: prácticas heterogéneas dentro de las comunidades religiosas diversas hacen difícil la imposición de una uniformidad forzada. Movimientos de mujeres a partir de la década de 1990 han rechazado esta uniformidad sencilla y se han enfocado en la creación de leyes con justicia de género.

Del mismo modo, una sencilla aplicación de la reserva de asientos para mujeres en el Parlamento (un asunto que lleva pendiente más de una década), sin tomar en cuenta la diferencia de casta o estatus social entre las mujeres, no va a garantizar justicia de género. El reto del feminismo recae en el reconocimiento de estas diferencias y en motivar a las personas a reivindicarse como feministas en distintos contextos.

Los dos ensayos de la segunda sección tratan cuestiones de poder y alteridad al considerar críticamente el Estado y la nación, y el Estado-nación como conceptos-categorías y analizar cómo se desenvuelven en los mundos de la vida cotidiana. Arvind Rajagopal hace un estudio novedoso de la emergencia nacional de 1975-1977 para argumentar que ésta marcó un parteaguas en la historia después de la Independencia. Al prohibir el desacuerdo y suspender los derechos constitucionales, la emergencia buscó suprimir todos los altercados que amenazaban la gobernanza. Al hacer esto, puso de manifiesto los problemas de la política poscolonial en tres ámbitos: primero, la emergencia demostró que la coerción estaba inextricablemente combinada con el consentimiento en el desarrollo guiado por el Estado; segundo, esto condujo a recurrir a prácticas de comunicación para redefinir la coerción y manipular el consentimiento popular, y tercero, en este proceso los límites de lo político fueron reforzados, enfatizando la diferencia amigo-enemigo, fundamental en la política. En las secuelas de la emergencia, la gobernanza colocó una dependencia manifiesta del consentimiento más que de la coerción. **Categorías de cultura y comunidad, y formas relacionadas de distinción social se asumieron como prioritarias, en lugar de las distinciones desarrollistas que se habían utilizado antes, basadas en una relación autoritaria entre el Estado y las personas. Esto significó una separación del énfasis neruhviano en la economía como el ámbito crucial para construir la nación, que utilizaba el trabajo como la principal modalidad de**

ciudadanía. La prominencia política que adquirieron la cultura y la comunidad en el periodo de liberalización económica, redefinió el ámbito político. Los medios de comunicación jugaron un papel crucial en esta redefinición de lo político, pues se multiplicaron en número y alcance, y adquirieron formas de discurso con una sensibilidad de mercado formuladas con la retórica de la elección individual. A su vez, estos hechos tuvieron una repercusión vital en la formación de la nueva clase media en India. En resumen, Rajagopal cuestiona la conceptualización existente de la emergencia como una desviación que no encarnó ningún cambio fundamental de parte del Estado indio y que el periodo ofrece pocas claves importantes sobre la época posterior a la independencia en conjunto.

El innovador ensayo de Faisal Devji ofrece nuevas perspectivas acerca de las conceptualizaciones de naciones y nacionalismos. Pakistán, fundado apenas una década después de que fuera propuesto como una idea, tal vez tenga la historia nacional más exitosa de todos los estados del mundo, argumenta Devji. Y sin embargo, es un país donde el nacionalismo nunca ha sido dominante como ideología política. En este sentido, Pakistán como país nunca ha sido un Estado-nación en el sentido convencional y es inútil verlo como un estado fallido y analizar cuándo empezó a desmoronarse. Es mucho más productivo entender la lógica política diferente en la que Pakistán está basado. Esta lógica es crítica del nacionalismo y está orientada hacia una dirección internacional. Al haber emergido después de la Segunda Guerra Mundial, cuya destrucción del orden internacional configurado por la Conferencia de Paz de París puso en entredicho la supervivencia del viejo concepto de Estado-nación, el movimiento pro Pakistán estaba más en armonía con las abstractas e internacionalistas ideologías del fascismo y el comunismo. Además, fundado como la consecuencia de una lucha contra el nacionalismo indio, Pakistán fue concebido como un Estado basado en una idea o ideología más que en un vínculo inmemorial con la tierra.

La sección de debate yuxtapone el pensamiento y las ideas de Gandhi y B.R. Ambedkar, dos poderosos pensadores y líderes de la lucha nacionalista india con respecto a derechos y ciudadanía. En la evaluación de Ajay Skaria, el *dharma* (religión) de Gandhi ofrece una poderosa alternativa a la política liberal y secular que busca apoderamiento al reivindicar derechos y ciudadanía. Para Gandhi, *satyagraha* o resistencia pasiva es la “religión que

está dentro de todas las religiones”. *Satyagraha*, afirma Skaria, supone una autorrendición distintiva —una entrega de la autonomía libremente ofrecida y, más ampliamente, del poder soberano—. En el proceso, *satyagraha* se abre a otra igualdad —una igualdad de y con el más pequeño, o una igualdad que no convierte en mayor al menor—. El ensayo ofrece un recuento incisivo de las tres dimensiones de esta igualdad del menor: la manera peculiar en que los *satyagrahis* deben abandonar el poder soberano, cómo ellos practican un conservadurismo radical y cómo este conservadurismo de manera fascinante implica una política del don puro.

Analizando el pensamiento de B.R. Ambedkar, quien se posicionó en el centro de los debates sobre desigualdad y discriminación en la India desde el periodo colonial tardío, y transformó las nociones de nación, ciudadanía y derechos políticos al trabajar desde *adentro*, en vez de desde afuera, de las instituciones del Estado colonial (y poscolonial), Anupama Rao argumenta que el contexto del periodo de entreguerras posibilitó (globalmente) nuevas asociaciones entre casta, clase y raza. Esto se realizó gracias a los debates sobre el efecto de la modernidad capitalista en el proceso de *abstraer* la casta como una forma de desigualdad encarnada (como la raza), y en hacer de la casta una forma distintiva de la experiencia social. Los esfuerzos de Ambedkar por destacar la violencia de casta histórica, al enfatizar las similitudes entre la casta y otras formas de desposeimiento, como la clase y la raza, servían para retar la conceptualización de la casta como un problema único de la sociedad india, cuya reforma se basó en la intervención de las castas altas. Los esfuerzos de conmensuración para así poder ocuparse, al mismo tiempo, de lo que permitía la comparación y de los aspectos que permanecían intraducibles y, por lo tanto, con necesidad de distintas formas de reparación, culminó en la imaginación de un nuevo sujeto político: el subalterno dalit como un sujeto estigmatizado y como una figura revolucionaria.

La última sección, sobre arte y literatura, se ocupa de asuntos de la modernidad, modernismo y género de maneras imaginativas, para poner de manifiesto la sensualidad densa y las contradicciones agudas de la vida social. Saurabh Dube explora distintas corrientes político-intelectuales, de manera general, que conformaron momentos críticos modernistas, atravesando formas estéticas a través del siglo XX en el subcontinente indio. Aquí,

tales apoyos se seleccionan entre las prácticas modernistas mismas, puesto que muchas influencias fueron tamizadas y reconceptualizadas a través de estéticas autodirigidas. Por un lado, los rompimientos con las tradiciones artísticas existentes dentro del horizonte estético del subcontinente —junto con interacciones con imaginarios modernistas más amplios— han influido en estas tendencias con energías más bien específicas, con giros y texturas. Por otro lado, están en juego reivindicaciones de una superación del pasado que aparece modulado de varias maneras por el imperio y la nación, el comunitarismo y el nacionalismo, la memoria y la historia, lo mítico y lo primitivo, una independencia fracturada y una partición violenta, lo político y lo poscolonial, género y sexualidad, cuerpo y dolor, y lo épico y lo contemporáneo. En conjunto, se ofrece un argumento acerca de la aproximación a prácticas modernistas como atadas a apuntalamientos intelectuales y políticos y a sus articulaciones particulares, poniendo en primer plano temporalidades heterogéneas y, sin embargo, encubiertas, y también las trayectorias de los modernismos en el sur de Asia.

Debotri Dhar, por su parte, usa el hogar como el tropo para mapear las principales tendencias y las historias (con una visión de género) de la ficción literaria india moderna. Empieza con la ficción de los años cuarenta y llega hasta el presente, e incluye la escritura en inglés, las literaturas vernáculas selectas, así como las literaturas de la diáspora. Dhar intenta tejer una historia cultural de la ficción literaria india moderna y, por consiguiente, de India moderna. El ensayo se abre paso a través de las intersecciones de género, raza, nación, casta y clase, y desmonta una serie de binarios improductivos (escritos de hombres contra escritos de mujeres, textos de la patria contra textos de la diáspora, creativo contra mimético, inglés contra vernáculo), para ofrecer un relato con muchas texturas acerca del hogar como metáfora de pertenecer que retrata a la India moderna de distintas maneras y en diversos contextos.

En síntesis, el volumen trata de ofrecer perspectivas de los excitantes y confusos, prometedores y problemáticos mundos de lo social y lo político, lo literario y lo artístico, el Estado y la nación, y los ciudadanos y sujetos, que juntos conforman la India del presente. ❧

Justicia y jerarquía en la democracia India

Ishita Banerjee

Hace muchos siglos, el historiador de la tradición hermenéutica, Heródoto, y Aristóteles, el filósofo, se preguntaron acerca de la naturaleza del mejor gobierno para las personas. Por una parte, Heródoto planteó la importante pregunta de “en cuántas manos recae el poder supremo” y contestó: en una, en pocas o en muchas (lo correspondiente a la monarquía, la oligarquía y la democracia, respectivamente). Aristóteles, por otro lado, desarrolló más esta cuestión para ofrecer una bien definida clasificación de los sistemas políticos. Éstos eran la monarquía, la aristocracia y la política, donde uno, unos pocos o muchos gobernaban en favor de los intereses de todos. Estos sistemas tenían su contraparte desviada o formas degeneradas, las cuales eran la tiranía, la oligarquía y la democracia. Heródoto condenaba la democracia como un régimen de muchos que había causado división y había conducido a Atenas a la derrota a manos de Esparta. Para Aristóteles, por su parte, la democracia como una forma de gobierno degenerada o desviada —que representaba el gobierno de la clase baja en interés de la clase baja, donde los virtuosos seguramente sufrirían— era mucho mejor que la tiranía o la oligarquía, porque en la democracia eran los pobres quienes formaban el gobierno de los muchos. El disfrute de derechos otorgado a los pobres convertía a la democracia en una mejor opción que las otras dos formas de gobierno, en las cuales sólo unos pocos acaudalados disfrutaban de derechos.¹

¹ S.P. Banerjee, “Democracy: Some Reflections”, en I. Banerjee-Dube (ed.), *Tradition and Truth: Writings on Indian and Western Philosophy*, Nueva Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2009, pp. 257-293.

Teniendo en cuenta esta problemática actitud hacia la democracia dentro del “pensamiento occidental clásico”, permítanme dirigirme a su actual despliegue como gobierno representativo en India, que se conoce también como “la democracia funcional más grande del mundo”. Es cierto que a pesar de su difícil pasado y sus procesos contradictorios, la democracia, para finales del siglo XVIII y principios del XIX, significaba el gobierno representativo, un sistema capaz de integrar a toda la comunidad, a tal punto que el liberal James Mill la alabó como un “gran descubrimiento” de los tiempos modernos.² A pesar de la entusiasta aprobación de Mill, la extremadamente influyente teoría de Robert Dahl ha argumentado que en realidad la mayoría de las democracias son en realidad poliarquías (donde el poder reside no en una única persona, el monarca, sino en unos pocos), dado que es casi imposible para los gobiernos democráticos responder de la misma manera a las demandas de todos sus ciudadanos.³ Más importante es el énfasis que pone Dahl en el carácter contingente de la inclusión política en democracias liberales, en las que el derecho a ser incluido está basado en la capacidad de ejercer la “razón”.⁴

En este breve ensayo, me gustaría reconsiderar la idea de representación, su vínculo con los números en la política electoral actual, y explorar cómo los intentos de India por formar un gobierno que sea “verdaderamente” representativo, por la vía de aceptar la diferencia y la heterogeneidad, ha generado nociones conflictivas de afiliación que, a su vez, han embrollado las ideas liberales de igualdad y justicia.

LA GENTE DEL LIBRO

Cuando la nueva Constitución de India se promulgó el 26 de enero de 1950, un gran número de diferentes individuos y grupos “se convirtieron en el pueblo con un solo libro, uno que refleja su compromiso para proteger sus derechos mutuos y que articula una identidad colectiva”.⁵ La Constitu-

² J. Mill, “Essay on Government”, en J. Mill, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 21

³ R.A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.

⁴ R.A. Dahl, *Democracy, Liberty, and Equality*, Dinamarca, Norwegian University Press, 1986.

⁵ R. Bhargava, “Introduction: Outline of a Political Theory of the Indian Constitution”, en R.

ción, un gran tomo de 315 artículos (que se expande constantemente debido a las enmiendas), fue elaborada entre intensos debates en la Asamblea Constituyente que se reunió en 1947 y 1949, para establecer una serie de principios que han regido a la vida política de la India hasta hoy.

El preámbulo a la Constitución declara que la “gente de India” ha decidido solemnemente constituir a India en una “república soberana y democrática”, y ha resuelto asegurar para todos sus ciudadanos “justicia social, económica y política; libertad de pensamiento, expresión, creencia, fe y culto; igualdad de estatus y oportunidad”. El preámbulo subrayaba la idea de democracia de India independiente como un gobierno “de la gente, por la gente y para la gente”, y subrayaba la representatividad como base de la democracia parlamentaria. En armonía con esto, la Constitución reconoció a todos los adultos indios —hombres y mujeres— como ciudadanos con derecho a votar. Esta fue una decisión trascendental, porque cortó los vínculos de India con el pasado colonial cuando las elecciones habían sido exclusivas para las personas con propiedades y con “razón”. Fue trascendental también porque los legisladores estaban conscientes de que no todos estaban igualmente equipados para ejercer el voto de manera responsable. Sin embargo, concordaban en que India, para que pudiera ser democrática en el sentido real de la palabra, tenía que basarse en el principio de inclusión y hacer a toda su población adulta ciudadanos completos. Esto significó que el movimiento de mujeres en India independiente no tuvo que luchar por su derecho al voto.

Aquí seguiremos la pista dada por Rajeev Bhargava y leeremos la Constitución como un documento moral que cristaliza una visión ética.⁶ Esto nos permitirá entender la estructura conceptual de la Constitución con respecto a los derechos, la ciudadanía, minoría y democracia, y los valores que la cimentan. La Constitución, a pesar de “algunos malos usos, ha tenido una influencia importante” en la subsecuente historia de India y representa “un ideal de legalidad y conducta procedimental”.⁷ Es importante que la justicia y, sobre todo la justicia social, haya tenido prioridad sobre la liber-

Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, p. 1 (pp. 1-40).

⁶ R. Bhargava, *op. cit.*, p. 4.

⁷ S. Khilnani, *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1997, p. 35.

tad e igualdad en las promesas que la Constitución hizo a la gente. Y la idea de asegurar justicia para todos hizo a los legisladores de la Constitución reflexionar críticamente sobre nociones de igualdad liberal y libertad.

La contribución original de India a la producción de constituciones, se ha dicho, yace en la inmensa capacidad de “acomodar, la habilidad de reconciliar, armonizar y hacer funcionar conceptos aparentemente incompatibles sin cambiar su contenido”.⁸ Estos conceptos son de “discriminación compensatoria”, que pone las nociones de igualdad liberal bajo una presión severa y el pluralismo legal que da cuenta directamente de los derechos individuales y colectivos.

Lo que me interesa en particular es ver cómo el Estado-nación de la India llega a acomodar el principio de la ciudadanía universal con un reconocimiento de la heterogeneidad y la diferencia de sus miembros, lo cual a su vez gira alrededor de cómo se administra el disenso. De acuerdo con Partha Chatterjee, los Estados-nación ahora constituyen la forma particular y normal del Estado moderno. Esto se debe a que los derechos específicos del ciudadano están resguardados dentro de un Estado constituido por unas personas en particular, es decir, la nación.⁹ El Estado, por lo tanto, es mucho más que un agregado de burocracias públicas o el aparato de Estado: conlleva una serie de relaciones sociales que sostienen cierto orden que es mantenido en su lugar por “una garantía centralizada y coercitiva sobre un cierto territorio”.¹⁰ Esta intrincada relación entre el Estado y la sociedad da forma de manera crucial a las características de cada democracia, haciendo que estas democracias tomen formas particulares en diferentes estados y sociedades.

JUSTICIA, IGUALDAD Y DISCRIMINACIÓN COMPENSATORIA

Un conflicto, observa Partha Chatterjee, yace en el corazón de las políticas modernas imperantes en la mayor parte del mundo. Es el resultado de la

⁸ Granville Austin, *The Indian Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

⁹ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 29.

¹⁰ G. O'Donnell, “On the State, Democratization and Some Conceptual Problems”, Working Paper núm. 192, The Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993.

existencia simultánea de la oposición entre el ideal universal del nacionalismo cívico, la premisa de la libertad individual y la igualdad de derechos sin importar religión, raza, lenguaje o cultura, y las demandas particulares de identidad cultural que requieren un tratamiento especial hacia ciertos grupos en consideración de su vulnerabilidad o su atraso.¹¹ Los legisladores de la Constitución india reconocieron este conflicto e intentaron un balance al buscar un *igualitarismo comunitario*, que vea las diferencias como el resultado de “contextos culturales fundamentalmente diversos” que necesitaban ser reconocidos y afirmados más que ignorados.¹² El igualitarismo comunitario permitió a la India alojar “conceptos aparentemente incompatibles”: formas de individualismo liberal fueron ratificadas y reinventadas gracias al compromiso con las libertades civiles en un contexto “saturado con valores comunitarios”; mientras que un compromiso simultáneo con los derechos individuales y los derechos grupales forjó una relación de *respeto* mutuo entre comunidades.¹³

La Constitución confiere los mismos derechos a todos los ciudadanos, sin importar casta, clase, género, credo, religión. Simultáneamente, reconoce la necesidad de cláusulas especiales de discriminación positiva o compensatoria para los miembros de castas dalit y clases atrasadas. Esta discriminación compensatoria está fundamentada en el estatus de casta como el elemento principal que marca grupos como atrasados en términos de una prolongada discriminación social, ritual, económica y política, y por lo tanto estos grupos tienen necesidad de compensación o trato preferencial. Otorgar privilegios especiales a tales grupos fue una manera de lidiar con la desventaja para poder, eventualmente, disolver tales grupos en individuos.¹⁴ Por lo tanto, no es de sorprender que la reservación o discriminación compensatoria fuera introducida como una medida temporal durante diez años. Antes de entrar a los mecanismos y trascendencia de esta política, permítanme ofrecer alguna idea sobre las orientaciones contradictorias hacia la casta de Nehru, el primero que fue primer ministro y uno de los principales arquitectos de India moderna, y de Ambedkar, un

¹¹ *Ibid.*

¹² R. Bhargava, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹³ *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

formidable líder dalit, el primer ministro de Justicia de India independiente y jefe del comité de redacción de la Constitución india.

Para Nehru, la casta era “el símbolo y la encarnación de la idea de exclusividad entre los hindús”. No tenía ningún lugar en la organización social de hoy. “Si el mérito es el único criterio y la oportunidad está abierta para todos —escribió en *El descubrimiento de India*—, entonces la casta pierde su característica distintiva actual y, de hecho, se acaba”.¹⁵ Nehru estaba convencido de que la casta era una institución arcaica y pueblerina que pertenecía únicamente a la esfera de lo tradicional-cultural. Estaba destinada a morir con la propagación de la educación y el crecimiento de la ciencia y la tecnología —en otras palabras, con el florecimiento de India como una nación moderna.

Para B.R. Ambedkar, por otro lado, la casta pertenecía a la esfera de lo social y lo político, y era la causa principal del retraso socioeconómico de los miembros de las comunidades intocables. El ensayo de Anupama Rao en este volumen discute elegantemente cómo Ambedkar “se posicionó a sí mismo en el centro de los debates acerca de la casta y la discriminación” y transformó nociones de nación, ciudadanía y derechos políticos al trabajar desde *dentro* y no fuera de las instituciones del Estado colonial y poscolonial. Y es ahí donde su posición difiere radicalmente de la de Nehru. Nehru y Ambedkar, cabe mencionar, compartían su visión de democracia liberal sustentada en los derechos individuales y creían que la educación y el empleo eventualmente terminarían con la jerarquía representada por la casta. Ambos creían en la necesidad de un centro fuerte —que iba contra la visión gandhiana de un poder descentralizado que llegaba hasta abajo, al nivel de la aldea— para que hubiera una aplicación uniforme de la Constitución y para que se implementaran medidas de modernización. Sin embargo, ellos no pudieron ponerse de acuerdo respecto de la casta y la discriminación de casta. Mientras que para Nehru (como para Gandhi), casta era un asunto interno al hinduismo y tenía que mantenerse fuera de la arena política, Ambedkar planteó la centralidad de la casta en la esfera de lo social y lo político y argumentó que tenía que ser combatida desde dentro de las instituciones del Estado. Él declaró

¹⁵ Nehru, *El descubrimiento de India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 520.

con vigor, en el transcurso de los debates de la Asamblea Constituyente, que la promulgación de la Constitución servía para hacer entrar a los indios a una “vida de contradicciones”. Mientras que en política habría igualdad representada por un hombre, un voto y un valor, en la vida social y económica habría desigualdad y negación de un hombre, un valor. ¿Por cuánto tiempo —preguntó—, deberán los indios vivir esta vida de contradicciones?¹⁶

La crítica enérgica de Ambedkar hizo que los miembros de la Asamblea Constituyente confrontaran y superaran el miedo que había acechado a los liberales de la Europa del siglo XIX, el miedo de dar poder político a los pobres. De manera similar a Aristóteles, los forjadores de India independiente decidieron incluir al pobre como los muchos en la vida política de India. El asunto de otorgar igualdad económica era mucho más difícil y problemático. Por lo tanto, Ambedkar se concentró en asegurar igualdad política y social para los dalit (reducido o quebrado, un término acuñado por los intocables radicales en la década de 1930 para definir a los intocables, este término era preferible a la categorización colonial de castas registradas y oprimidas y que el término de Gandhi *harijan*, gente de Dios). Él convirtió el legado colonial de la “reservación de asientos para dalits en los distritos electorales en un instrumento para luchar contra la injusticia social y elevar al débil”.¹⁷

La mayoría de los académicos reconocen que una preocupación por la justicia liberal subyacía a la introducción de la discriminación positiva o compensatoria. Para Sunil Khilnani, la “reservación” era un recurso temporal apropiado para una sociedad menos injusta¹⁸. La justicia, sabemos, está estrechamente atada a los otros dos conceptos básicos de la democracia, es decir, la libertad y la igualdad. A lo que se le permite a un hombre, en términos de justicia, se le llama derechos. Y en una sociedad democrática cada individuo tiene cierto número de derechos, y la justicia demanda que

¹⁶ B.R. Ambedkar, “Speech of Bharat Ratna Dr Bhim Rao Ambedkar Detailing the Accomplishments of the Constituent Assembly Of India”, en *Constituent Assembly Debates*, vol. 11, Lok Sabha Secretariat, 1949, p. 979.

¹⁷ S. Bayly, *Caste, Society and Politics in India: From the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 270.

¹⁸ S. Khilnani, *op. cit.*, p. 37.

él o ella esté en una posición en la que pueda ejercer sus derechos. Y los legisladores de la Constitución reconocieron que no todos los indios estaban en posición de ejercer sus derechos equitativamente. En otras palabras, las condiciones no eran iguales.

El artículo 17 de la Constitución abolió la intocabilidad y declaró ilegal la práctica de la misma. A manera de seguimiento, una ley anti-intocabilidad fue formulada en 1955 y nuevamente en 1989. Los legisladores de la Constitución también reconocieron que otorgar derechos políticos formales, el mero derecho a voto, u ofrecer igualdad de oportunidades a grupos en desventaja no era suficiente. Un compromiso efectivo con las desigualdades existentes en la estructura social india requería la introducción de tratamientos preferenciales constitucionalmente protegidos para estos grupos, para poder asegurar la igualdad social y política, gradual pero efectiva. De esta manera, se tomaron algunas medidas constitucionales especiales para proteger y fomentar los intereses de las castas reconocidas y las tribus reconocidas (castas y tribus catalogadas en planes del gobierno colonial en los que se estipulaba que necesitaban protección). Los artículos 334 y 335 de la Constitución estipulan la reservación de asientos en las legislaturas y el empleo público para castas reconocidas y tribus reconocidas.

Esta preocupación por ofrecer igualdad sociopolítica sustancial y justicia social a todos los ciudadanos indios ha formado la base de la muy debatida política de la “reservación” o discriminación compensatoria, y ha encarnado una tensión prolongada en el concepto de ciudadanía. Otorgar derechos universales estuvo compensado desde el principio por el reconocimiento de injusticias históricas que sufrieron algunas comunidades, y por el otorgamiento de privilegios especiales a éstas. Este anclaje de los derechos en las colectividades debilitó la presión por otorgar derechos universales y fortaleció las demandas por “dispensas especiales para grupos selectos”.¹⁹ La idea era que los privilegios especiales durarían un periodo específico y así permitirían a las secciones atrasadas de la sociedad estar a la par con las otras y competir con ellas con una base de igualdad.

¹⁹ S. Khilnani, *op. cit.*, p. 36.

NÚMEROS Y REPRESENTACIÓN

Sin embargo, ha sucedido lo contrario. El estímulo dado por el Estado a las demandas de “dispensas especiales” ha hecho que más y más grupos reivindiquen la reservación para sí, argumentando su retraso, y la provisión de la reservación ha sido extendida continuamente por periodos de diez años. Los privilegios especiales no han conseguido derribar las desventajas efectivamente y tampoco han logrado la disolución de grupos en individuos. En otras palabras, las colectividades se han vuelto más fuertes como categorías políticas; la casta ha adquirido un nuevo vigor como modelo de auto-identificación política, contradiciendo totalmente la esperanza de Nehru de que la casta desaparecería con el avance de la educación y el empleo (y la ciencia, la tecnología y la razón). Si los argumentos de los grupos atrasados han puesto de cabeza las ideas de progreso y modernidad, así como nociones antropológicas de sanscritización, también han reafirmado conceptos de atraso de diversas maneras.

Los argumentos y demandas de tales grupos, particularmente del vasto, vago y amorfo conglomerado de las “otras clases atrasadas” (OBC, por sus siglas en inglés), han invertido la idea de la movilidad social y han manifestado una “inversión en el atraso”.²⁰ Si la esperanza de Nehru acerca de la desaparición de la discriminación social y la casta no se ha logrado, de la misma manera el optimismo de Ambedkar de que el estigma de la intocabilidad desaparecería una vez que los dalit tuvieran acceso a la educación y al poder político tampoco ha llegado a nada. Una combinación de factores ha producido este curioso efecto: dalits y OBC han recurrido y han reforzado su ambigua pero objetiva identidad como atrasados para poder luchar por mayor representación en la política electoral basada en los números. En algunos casos, castas campesinas prósperas han manipulado la ambigüedad en la definición de atraso para apropiarse de la categoría de OBC y así ampliar su acceso a la educación y al empleo, aunque en otros casos ha habido intentos de definir esta categoría de manera que se permi-

²⁰ Upendra Baxi, “Reflections on the Reservations Crisis in Gujarat”, en V. Das (ed.), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1992, p. 236 (pp. 215-239).

ta tener mejores expectativas a grupos menos prósperos.²¹ Los políticos, por su parte, han prometido extender la provisión de “reservación” a nuevos grupos de clases atrasadas y han iniciado un proceso de políticas apoyando a los pobres para ganar elecciones, sin realmente cuidar la implementación de tales políticas. Por lo tanto, las cuotas o reservación no han hecho ningún bien moral ni cultural (un hombre-un valor) que sea la condición definitoria de la justicia.²²

Las estridentes reivindicaciones de dalits y OBC han modulado de manera particular la tensión entre ciudadanía universal, individual y los derechos colectivos de grupo. El reconocimiento de la lógica de casta como el terreno primario (aunque no el único) donde se ubica la discriminación positiva ha hecho que esta particular estipulación modere la cláusula de la libertad e igualdad burguesa asumida por la Constitución.²³ Además, la discordancia entre un orden legal comprometido con la igualdad total que al mismo tiempo admite la existencia de un orden social marcado por la estratificación y hace provisiones para la corrección gradual de la discriminación social, ha producido un embrollo legal.²⁴

A pesar de estos embrollos y tensiones, la cláusula de “reservación”, cabe mencionar, en realidad ha permitido a ciertos sectores de dalits y clases atrasadas presionar y pedir mayores privilegios. En el frente político, la reservación de distritos ha ocasionado una revolución silenciosa al dar mucha mayor representación a los dalits y clases atrasadas en los cuerpos legislativos del país.²⁵ Por otro lado, ha permitido a miembros de las clases y castas altas posicionarse como críticos importantes de la discriminación compensatoria.

Las batallas más feroces se han librado con respecto a la reservación de asientos (cuotas) no para los dalits, sino para las otras clases atrasadas. La

²¹ *Ibid.*, p. 216.

²² Gopal Guru, “Constitutional Justice: Positional and Cultural”, en R. Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, p. 244 (pp. 230-246).

²³ P. Chatterjee, “Caste and Subaltern Consciousness”, en V. Das, *op. cit.*, p. 207.

²⁴ Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1984.

²⁵ Christophe Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Delhi, Permanent Black, 2002.

naturaleza imprecisa de la categoría, combinada con el hecho de que a pesar de que la casta se toma como el principal criterio para el atraso, pero no es el único, ha permitido a miembros de varios rangos de castas bajas movilizarse de manera sin precedentes. El reporte de la Primera Comisión de Clases Atrasadas, enviado al gobierno central en 1955, nunca se puso en acción. Al mismo tiempo, este reporte constituyó un nuevo parteaguas para la lucha de las castas bajas en el norte de la India. El reporte de la Segunda Comisión de Clases Atrasadas —implementado por un gobierno central formado por el Partido Janata Dal con V.P. Singh como primer ministro en 1989-1990—, produjo reacciones severas de parte de las castas y clases medias y altas. La Segunda Comisión de Clases Atrasadas había recomendado la extensión de la “reservación” para las OBC en empleo público e instituciones educativas así como en distritos electorales en los niveles de gobierno estatal y central.

El anuncio de V.P. Singh de que su gobierno tomaría medidas para extender la reservación a las OBC produjo miedo entre los grupos privilegiados, que percibían una amenaza real a los privilegios que habían mantenido durante mucho tiempo y estaban perturbados por el cuestionamiento implícito hacia la naturaleza consensual de la democracia india que hacían las clases y castas bajas, tal cuestionamiento se reflejaba en su demanda de una representación proporcional a la cantidad de la población de castas y clases bajas. Todo esto hizo que la presencia de la casta en la vida política de la nación fuera un asunto muy debatido. Los grupos privilegiados se lamentaron abiertamente del deterioro de los estándares políticos y se transformaron en defensores de la igualdad burguesa al insistir en el mérito y en la igualdad de oportunidades para el correcto funcionamiento de la democracia.²⁶ Ellos culpaban a la fuerza negativa de la discriminación positiva de ser responsable del fortalecimiento de la desigualdad y de la identidad de casta, posición que mantienen a pesar de que la liberalización de la economía y la globalización han acallado de alguna manera la importancia del sector público. Las “reservaciones” en distritos electorales continúan siendo una fuente de fricción constante.

²⁶ I. Banerjee-Dube, “Introduction: Questions of Caste”, en I. Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008, p. XXVIII (pp. XV-LXIV).

Por su parte, los dalits y miembros de las otras clases atrasadas han insistido en que el prejuicio de las clases adelantadas (un término indio interesante que separa a las castas y clases altas de las atrasadas) es un obstáculo para la exitosa implementación de la discriminación positiva. Trazando una sutil distinción entre la intención legal y moral y la inferencia de la Constitución en lo que respecta a la justicia social, Gopal Guru, el intelectual dalit, ha argumentado que la Constitución tiene cláusulas sólo para garantizar el bienestar material y posicional de los dalits y las clases atrasadas, pero que se queda corta en las cláusulas morales que conllevaría una reorganización de la sociedad de acuerdo con líneas igualitarias, un objetivo que estaba implícito en los esfuerzos de Ambedkar.²⁷

La idea es bien recibida. Al mismo tiempo, uno se pregunta si un Estado o una Constitución tienen el poder o la autoridad para asegurar una debida implementación de la cláusula moral que surgiría de una casta alta en conformidad con la justicia cultural.²⁸ ¿Pueden los grupos privilegiados ser coaccionados a abandonar o compartir sus privilegios si ellos no están comprometidos con la justicia social? La respuesta está en el hecho de que a pesar de que las cláusulas constitucionales han permitido a ciertos sectores de los no privilegiados tener acceso a educación y empleo, también los ha hecho vulnerables al insulto de las castas adelantadas, que los utilizan como candidatos de cuota.

En otras palabras, la reivindicación de las castas bajas y la creciente adopción de una identidad politizada por parte de los dalits han ido a la par con el reforzamiento de los prejuicios de las clases y castas altas; una repercusión de esto ha sido el resurgimiento de la derecha hindú. La lucha entre brahmanes y no brahmanes, o tocables e intocables se ha configurado como una pelea entre las castas adelantadas y atrasadas, así como entre clases atrasadas y los dalits. A lo largo de este proceso, la casta ha cambiado de faceta en concordancia con las constantes negociaciones políticas y redefiniciones, pero se ha mantenido en el centro de la agenda política de India republicana. Está muy lejos de desaparecer.

²⁷ G. Guru, *op. cit.*, pp. 240, 244.

²⁸ *Ibid.*, p. 237.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para finalizar, voy a regresar al asunto de los muchos y los pobres como los muchos en el gobierno representativo. La Constitución de India, parece, toma el asunto de incluir a los pobres como los muchos que forman el gobierno, siguiendo seriamente su idea de asegurar justicia social para grupos en desventaja. Y al hacer esto, ha experimentado con nociones de individualismo liberal y comunitarismo no liberal, lo cual apunta a un esfuerzo por hacer el concepto de ciudadanía tan inclusivo y democrático como sea posible. Esto conlleva no solamente recurrir a principios con miras al atraso para justificar la compensación, sino también a principios liberales con miras al desarrollo que apuntan a una futura igualdad de oportunidades.²⁹ Sin embargo, la experiencia democrática de India no ha sido un gran éxito; la pobreza no ha sido superada y los prejuicios sociales y culturales no han desaparecido (de hecho, se han agudizado algunas veces) debido a que se ha otorgado tratamiento especial a los atrasados y débiles. Sin duda alguna, el funcionamiento de la democracia india ofrece importantes elementos para observar los problemas y posibilidades, las disputas y contradicciones inherentes a la promesa de justicia e igualdad por la que abogan las democracias.

Tal vez es tiempo de entender por qué una Constitución basada en ideales elevados no ha podido cumplir con lo que se propuso hacer, esto es, lograr la igualdad de condiciones para toda la gente, para que puedan ejercer sus derechos con propiedad. ¿Es suficiente con culpar a la implementación torcida de los principios de la Constitución o su atención al bienestar material y posicional, como la muy considerada crítica de Gopal Guru lo hace? ¿Puede una Constitución asegurar la desaparición del prejuicio y el privilegio? Si bien es cierto que las políticas pro pobres del Estado no fueron diseñadas para crear “algún cambio inmediato en las condiciones materiales de los empobrecidos”, haciendo que este ejercicio retórico genere una “deslegitimación potencial para todos”,³⁰ también es cierto que las reivindicaciones y demandas de ciertas secciones de los grupos marcados por

²⁹ R. Bhargava, *op. cit.*, p. 23.

³⁰ Baxi, “Reflections of the Reservations crisis”, p. 218.

el trato preferencial han hecho que el asunto de la justicia social (y el bienestar moral) se basen completamente en políticas del Estado. Esto ha significado que los privilegiados y los marginales peleen por los beneficios que los escasos recursos del Estado pueden ofrecer. Esto ha hecho también que el Estado centralizado (inicialmente un estado de bienestar) sea increíblemente importante, lo cual refuerza la noción del bienestar material y posicional, y omite el problema del bienestar moral. Más que buscar una solución a un problema difícil que es casi imposible de resolver, ¿podemos aprender de los problemas ocasionados por la práctica de la discriminación positiva y buscar maneras alternativas de asegurar la justicia social y cultural, no concentrándonos únicamente en el Estado sino abriendo el diálogo a diferentes sectores de la sociedad, particularmente a los marginados, para así poder cumplir las condiciones que ratificarían el igual valor de todos los ciudadanos?³¹ ¿Acaso una promesa de la Constitución se ha diferido eternamente?.

³¹ U. Baxi, "Outline of a 'Theory of Practice of the Indian Constitution'", en R. Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, p. 109 (pp. 92-118).

En términos históricos

Género y ciudadanía en la India colonial*

Mrinalini Sinha

¿Qué puede ofrecer, en términos de género, el pasado indio? ¿O acaso el género como objeto de estudio o herramienta de análisis en la India despliega simplemente una historia europea ya conocida, aunque con un toque de sabor local? Este es el tipo de provocaciones que propone el proyecto historiográfico de “provincializar Europa” frente a las historias del Tercer Mundo: es decir, situar a Europa en su parroquialismo, en vez de dejarla falsamente pasar como universal. Sin embargo, frente a la historia del imperialismo europeo, buscar alternativas no europeas “puras” o “autónomas” sería, a todas luces, cuando menos inverosímil. Las categorías del pensamiento político europeo, como nos recuerda Dipesh Chakrabarty, son tan indispensables como inadecuadas para escribir las historias del Tercer Mundo.¹ ¿Cómo es, entonces, que el género—un concepto que surge de un contexto europeo particular—puede contribuir al proyecto de reestructuración de la historiografía eurocéntrica? Y, al mismo tiempo, ¿en qué puede contribuir un estudio del pasado indio a la “utilidad” del género como una categoría de análisis?²

*Está es una versión corta del capítulo publicado originalmente en Judith Butler y Elizabeth Weed (eds.), *The Question of Gender: Joan Scott's Critical Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 80-101. La autora agradece a Indiana University Press por la autorización para publicar esta versión abreviada. Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

² Véase Joan Wallach Scott, “Gender: A Useful Category of Analysis,” *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1053-1075.

En este artículo trataré de responder a estas preguntas al reubicar la genealogía del concepto del ciudadano sujeto en India —y, de hecho, del lenguaje de los derechos individuales— en el universalismo agonístico y liberal del feminismo indio temprano.³ Mi argumento recae sobre el potencial de la disciplina histórica para contribuir tanto teórica como sustancialmente al proyecto de comprender a cabalidad la provincialidad de Europa. Mi argumento también depende de analizar, y sobrepasar, el supuesto erróneo de que la historia de Europa es excepcional —y de que es excepcional, sobre todo, en su supuesta universalidad.

El concepto del ciudadano-sujeto liberal como lo conocemos —con su indiscutible procedencia europea y su constitución normativa como implícitamente masculina— podría parecer un candidato poco probable para ser el sujeto de un proyecto feminista de la provincialización de Europa. A estas alturas, varias generaciones, tanto de críticas feministas como poscoloniales, han demostrado ampliamente los límites de la supuesta universalidad del lenguaje liberal de los derechos individuales y la ciudadanía. Si bien las académicas feministas han subrayado desde hace tiempo las construcciones de género implícitas sobre las que un supuesto sujeto universal con derechos políticos se ha erigido en las democracias liberales, los críticos poscoloniales han mostrado cómo ese sujeto político universal del pensamiento liberal está marcado por atributos culturales específicos que formularon sus propias “estrategias liberales de exclusión”. Con esta lógica, entonces, la retención de derechos políticos bajo el colonialismo, más que un caso excepcional, parece ser intrínseco a las doctrinas liberales universalistas.

La historia particular de la concepción liberal de los derechos civiles en Europa, cuyos orígenes se han asociado generalmente con los desafíos al poder arbitrario de un Estado absolutista, ha sentado la base para las críticas feministas a la ciudadanía individual universal. El concepto del individuo “cívico” en los nuevos regímenes europeos, como lo han argumentado varios estudiosos, suscribió tanto una tradición cívico-republicana anterior del hombre ciudadano virtuoso, como una política fraternal más reciente

³ Para este artículo utilizo el material de mi libro *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006.

basada en la diferencia sexual. Respecto de las implicaciones de este nuevo ideal cívico para la constitución de una división de lo “público” y lo “privado” basada en el género, el argumento ha proporcionado el material para la crítica feminista de su intrínseca —y no simplemente accidental— exclusión de las mujeres. La crítica feminista a la supuesta neutralidad de género del concepto liberal de ciudadanía ha sido enormemente productiva más allá de Europa.

Varios estudiosos del sudeste asiático han extendido las críticas feministas del concepto liberal de ciudadanía al contexto indio para ilustrar cómo el ciudadano indio genérico estaba, de hecho, implícitamente constituido no sólo como hombre, sino también como hindú, como perteneciente a las castas altas y como miembro de la élite. Sin embargo, no había nada necesario ni inevitable en esta lógica, nada “inherente” a la gestación del Estado indio: asumir lo contrario significaría ignorar las historias particulares del género y la ciudadanía en el subcontinente. No se trata, después de todo, simplemente de una cuestión de variaciones sobre un tema europeo: los detalles locales que, al final, confirman la centralidad de la narrativa europea refractada en una serie de colores locales.

Existen, de hecho, implicaciones importantes al tomar en serio las contribuciones intelectuales feministas que argumentan que las categorías de “hombre” y “mujer”, así como “masculinidad” y “feminidad”, son relacionales; esto quiere decir que se construyen histórica y discursivamente no sólo una en relación con la otra, sino también en relación con una gama más amplia de categorías que incluyen las formulaciones dominantes de los ámbitos político y social, y que a su vez están en constante cambio.⁴ ¿Cómo es que las historias y los significados particulares del género y la ciudadanía en la India colonial revelan la contingencia del significado actual de la “ciudadanía india”? En otras palabras, las especificidades del pasado indio muestran una historia alternativa al surgimiento del ciudadano-sujeto en la India. Y eso, a su vez, ofrece un nuevo recurso para las críticas feministas actuales al discurso liberal de ciudadanía.

⁴ Denise Riley, *“Am I That Name?” Feminism and the Category of ‘Women’ in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

El concepto de una sociedad civil burguesa como una asociación de sujetos individuales soberanos basada en leyes y contratos, tuvo, en el mejor de los casos, una existencia precaria en la India colonial. En su lugar, surgió un marco conceptual alternativo para la constitución de la sociedad. Más que el sujeto individual soberano de la sociedad civil, su piedra angular fueron las “comunidades”, formadas por castas, tribus, razas y grupos religiosos. Éstas se definieron por “nociones de interés y afiliación colectivas”, e invocaron “vínculos y derechos colectivos basados en lazos imaginados de parentesco, religión, cultura, sentimientos e historia”.⁵ Estas comunidades de adscripción supuestamente primordial, a pesar de estar basadas en un pasado precolonial, eran sobre todo concepciones modernas recientemente homogeneizadas. De hecho, como varios estudiosos han mostrado, estas formaciones comunitarias fueron producto de la compleja negociación entre procesos indígenas de formación de clase y las categorizaciones burocráticas del Estado colonial, que en conjunto gestaron una política basada en demandas comunitarias. Varias comunidades religiosas y de casta, por ejemplo, se formaron y reformaron conforme las categorizaciones administrativas coloniales se volvieron los caminos principales de movilidad social y de retención de estatus y poder de clase. Más aún, esta visión de la India colonial como una sociedad constituida por comunidades supuestamente atemporales y particularistas, se alimentó de las exigencias de una política nacionalista cultural. A su vez, estas comunidades, en teoría orgánicas y ancestrales, sentaron la base para las demandas de autonomía cultural y autogobierno de los primeros nacionalistas.

Esta formación particular de las relaciones entre el Estado y la sociedad en la India produjo su propia lógica de género. Si bien hubo muchos tipos distintos de comunidades, y caminos para la formación de las identidades colectivas en la India, al nivel de la “alta política” y el debate público tanto las iniciativas coloniales como las preocupaciones nacionalistas se unieron alrededor de ciertas formas dominantes en la constitución de identidades comunitarias. La comunidad, según la significativa formulación de Partha Chatterjee, generalmente se formó por medio de la identificación simbólica

⁵ Gyan Prakash, “The Colonial Genealogy of Society: Community and Political Modernity in India”, en Patrick Joyce (ed.), *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, Nueva York, Routledge, 2002, pp. 81-96.

de las mujeres como la esencia “interna” de la misma.⁶ En otras palabras, las comunidades construyeron identidades públicas y colectivas, aparentemente sin género, por medio de la afirmación de su derecho a definir a “sus” propias mujeres. Así, este proceso predeterminó implícitamente la identidad comunitaria como masculina. Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los nacionalistas culturales indios rechazaron la intervención estatal en asuntos que se construyeron como “internos” a la comunidad; idealmente, la comunidad misma autorregularía dichos asuntos. La medida en la que el Estado colonial, en nombre de su propio beneficio político, estuvo dispuesto a dejar los asuntos “internos” a la autorregulación comunitaria, confirmó el apoyo a un poderoso consenso nacional y colonial sobre la relación entre el Estado, las comunidades y las mujeres de dichas comunidades. Fue esto, más que un antagonismo directo entre el Estado y la sociedad, lo que sentó las bases contra las que el discurso liberal de los derechos individuales fue ganando legitimidad pública hacia fines del periodo colonial. En este contexto, la ontología liberal buscó erosionar, o al menos atajar, a las comunidades sectarias formadas durante la época colonial, y cuya existencia impedía la integración política en el espacio “nacional”.

Valga enfatizar lo específicamente *histórico* del asunto: tanto la *coyuntura* que permitió a la política del feminismo indio temprano interrumpir, si bien brevemente, la formación colonial de la sociedad, como la *contingencia* de este proceso, abren de este modo la posibilidad de una genealogía alternativa del sujeto-ciudadano en la India. El origen europeo del sujeto-ciudadano sólo es una parte de la historia del concepto en la India. La otra parte de esta historia es su genealogía alternativa de movilización de “la mujer” como una identidad política colectiva en la coyuntura histórica del periodo entreguerras en la India. Las condiciones de esta posibilidad recaen en la historia de la traducción particular del lenguaje liberal de derechos en la India colonial. Lo que parece un “liberalismo de letra muerta” en los ámbitos público y político de la India colonial, tiene historias y posibilidades escondidas en las vidas de las mujeres provenientes de la clase

⁶ Partha Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, en K. Sangari and S. Vaid (ed.), *Recasting Women: Essays in Colonial Indian History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1990, pp. 231-253.

media.⁷ En este contexto las demandas liberales de protección y derechos surgieron no en contra del poder arbitrario del Estado, sino precisamente como un desafío al poder arbitrario de ciertas comunidades que buscaban alzar la bandera de su femineidad cosificada como la esencia íntima de su identidad cultural y, por lo tanto, someter a las mujeres reales a la autorregulación interna de la comunidad.

El lenguaje de la reforma social en la India hacia mediados del siglo XIX, a pesar de sus muchas limitantes, ofreció los medios para mitigar el dominio arbitrario que reclamaban los hombres —a quienes se les habían negado derechos en la esfera política— sobre sus mujeres en la esfera doméstica. Este fue el contexto en el que nuevos valores políticos —una “noción primeriza de algo similar a los derechos”— surgió en las vidas privadas de las mujeres bastante antes de que se pudieran articular en las esferas política y pública. Esta historia oculta del liberalismo en la India ingresó a la arena pública de forma dramática e inesperada durante la década de 1920, y ofreció la condición constitutiva de la concepción nacionalista del sujeto-ciudadano individual.

La coyuntura histórica del periodo entre guerras —creada tanto por los acontecimientos mundiales como por cambios específicos en la situación política india— fue un momento crítico para el surgimiento de nuevas formas de comunidad política y subjetividad política en la India colonial. El principal movimiento nacionalista, bajo el liderazgo de M.K. Gandhi, sufrió cambios importantes a medida que lo que hasta entonces había sido un movimiento principalmente de clase media empezó a atraer a dos nuevos grupos políticos: los capitalistas y las masas. Este proyecto nacionalista renovado comenzó a tomarse en serio la búsqueda de un nacionalismo político “puro”; es decir, “un nacionalismo que se posicionara por *encima* (o simplemente *fuera*) de las distintas comunidades religiosas, y que tomara como su propia unidad al ciudadano indio individual; un nacionalismo ‘puro’ e inmaculado, en teoría, de las fuerzas centrífugas de la casta, la comunidad religiosa, etcétera”.⁸

⁷ Aquí hago uso de la historia oculta del liberalismo en la India de Tanika Sarkar en “Enfranchised Selves: Women, Culture and Rights in Nineteenth Century Bengal”. *Gender and History*, 13 (2001), pp. 546-565.

⁸ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

El resultado fue un replanteamiento gradual de la categoría colonial primordial de la comunidad subnacional como la unidad fundamental de la sociedad, así como de una nueva entidad nacional.

La política de asociaciones de las mujeres en la India, articulada como un liberalismo agonístico que se desarrolló al mismo tiempo con y en contra del liberalismo europeo, realizó un trabajo ideológico crucial; ofreció una nueva subjetividad política en la identidad colectiva de las “mujeres”, quienes potencialmente podían tender puentes entre las identidades colectivas de distintas comunidades, como un modelo de la incipiente noción del ciudadano individual en un sistema de gobierno nacional recién formulado. Si hasta entonces la noción dominante de la sociedad se había basado en la construcción de las mujeres como el símbolo de la identidad esencial de una comunidad, no debe sorprendernos que la redefinición de la sociedad también haya estado mediada por una construcción opuesta de las “mujeres” como sujetos del Estado. Esta nueva identidad política de las “mujeres” sentó las bases para una noción incipiente del sujeto-ciudadano individual, en lugar de la identidad colectiva de la comunidad, en un momento de transición de suma importancia hacia finales del periodo colonial. Este momento de transición —antes de que los lineamientos actualizados de un nuevo arreglo político se hubieran establecido— creó posibilidades retóricas para un nuevo vocabulario político: el universalismo agonista liberal de la mujer en tanto la mujer como el ciudadano indio paradigmático.

Este proceso culminó con la Ley Sarda de octubre de 1929, que establecía la edad mínima de matrimonio a los 18 años para las mujeres y a los 21 para los hombres. La ley significó un desafío, por breve que haya sido, a la autonomía de las distintas comunidades religiosas, la forma dominante de identidad comunitaria en la India. Las normas de género que suscribían la construcción de identidades comunitarias en la India se institucionalizaron de manera particular en el caso de la comunidad religiosa. Ésta había adquirido su forma institucional por medio de un sistema legal dual durante la época colonial que consistía, por un lado, en un código civil y penal uniforme y, por el otro, en leyes personales de acuerdo con la religión (hindú, musulmana, cristiana, etcétera) que regía asuntos como el matrimonio, la herencia, la casta y las instituciones religiosas. Estas últimas, a pesar de ser en sí mismas el resultado de los intentos del Estado colonial por codificar y homoge-

neizar las leyes religiosas y las prácticas consuetudinarias, se delegaron como el espacio de autonomía de las distintas comunidades religiosas. Como tales, estaban sujetas a la autorregulación de la propia comunidad —el resultado del consenso nacional colonial en el que las comunidades religiosas afirmaban su identidad colectiva por medio del derecho a definir a “sus” mujeres.

La Ley Sarda interfirió con este consenso al volverse la primera —y desde entonces la única— ley en regular el matrimonio en la India con jurisdicción universal sobre las distintas comunidades religiosas, donde cada una tiene sus propias leyes personales. La ley, concebida como una medida penal, tenía la capacidad de sobrepasar las distintas leyes personales religiosas que hasta entonces habían gobernado las prácticas maritales en la India para volverse así universal, independiente de la comunidad. Al excluir a las mujeres, por lo menos en este caso, de la autorregulación de las comunidades, la ley se volvió un momento significativo en la ruptura del entonces dominante consenso nacional-colonial respecto a la relación entre las mujeres, la comunidad y el Estado durante el periodo colonial tardío. Ciertamente, esto significó un reto importante para la concepción colonial de las comunidades, porque creó la posibilidad del reconocimiento de las mujeres como individuos en la arena pública y política, más allá de la identidad colectiva de sus comunidades. De ahí su importancia en sentar las bases para la revisión del proyecto político nacionalista, que colocaba en su seno la noción del sujeto-ciudadano individual.

Como varios estudiosos han señalado, la Ley Sarda no cumplió su objetivo de evitar la práctica del matrimonio infantil en la India. Sin embargo, el énfasis en la eficacia legislativa de la ley deja de lado su más significativa trascendencia política como una ruptura en la unidad comunitaria como base de la sociedad india, que tuvo implicaciones importantes para un sistema de gobierno nacional radicalmente diferente. Por ello, no debe sorprendernos que tanto nacionalistas como feministas, a pesar de que estas últimas no tenían ninguna esperanza en la efectividad práctica de la medida, celebraran la Ley Sarda como el paso más significativo en el intento de la India de ocupar un lugar entre los Estados-nación modernos del mundo.

No es quizá una coincidencia que en diciembre de 1929, poco después de que se aprobó dicha ley, el Congreso Nacional Indio haya anunciado un cambio importante en sus demandas oficiales: del estatus de dominio

británico pasó a exigir la independencia política absoluta. De manera similar, en la sesión anual de 1931 en Karachi, el Congreso aprobó el Programa Económico y de Derechos Fundamentales: el primer pronunciamiento oficial de demandas para una visión política de una India independiente basada en los derechos universales individuales. La contribución de la Ley Sarda a esta nueva configuración política provenía precisamente del surgimiento de una colectividad política nueva, la “mujer”, en el dominio de la política pública india.

La Ley Sarda se reconoció ampliamente como el “triumfo particular” de un incipiente movimiento para todas las mujeres indias. En la campaña, las organizaciones de mujeres formaron una identidad de género para mujeres en tanto mujeres como una base política legítima en la India. Esta fue, de hecho, la primera campaña nacional en la que las mujeres se constituyeron como sujetos y objetos de la reforma, sustituyendo así a la “mujer” por la comunidad como la base política para la reforma social en la India. Las implicaciones de este acontecimiento novedoso se volvieron patentes en el surgimiento de una nueva retórica para justificar la ley; una justificación que se basaba no sólo en las escrituras o en una supuesta “época dorada” ya pasada, sino en los derechos actuales e inalienables de las mujeres como individuos.

El invento retórico de la mujer como una identidad colectiva durante la campaña de la Ley Sarda no podía hacer uso únicamente de los recursos disponibles en la esfera de lo “social”. Más bien, fue precisamente en la esfera de la alta política —por medio de la legitimación de la intervención estatal en los asuntos internos de la comunidad— donde surgió un lenguaje universalista de los derechos individuales, que constituía a las propias mujeres en sujetos con derechos, *independientemente* de la mediación de la comunidad. Desde luego, este proceso fue adquiriendo una dimensión específicamente nacionalista conforme las mujeres activistas invocaban los ejemplos de Turquía, Japón y otros principados “progresistas” de la India contra un Estado colonial que había concedido el bienestar de las mujeres a la autorregulación interna de distintas comunidades religiosas. Aun así, había mucho más en juego, incluso en esta retórica abiertamente nacionalista, que la simple consolidación de una concepción de la comunidad renovada o modernizada. Algo nuevo había surgido en la campaña del

movimiento de mujeres en favor de la Ley Sarda: un lenguaje de los derechos individuales junto a lo que hasta entonces había sido el lenguaje familiar de los derechos colectivos de la comunidad o, mejor dicho, los derechos de las comunidades en plural, puesto que estas comunidades con frecuencia tenían relaciones de rivalidad y competencia entre sí. Así, no debe sorprendernos que los argumentos propuestos a favor de las mujeres durante la campaña se enmarcaran cada vez más en este nuevo lenguaje político de derechos individuales. La autoconciencia de esta retórica fue, de hecho, la que dejó en claro que había surgido un nuevo espacio de agencia pública para las mujeres.

La batalla por establecer a las mujeres como una identidad transcomunitaria contra la identificación de las mujeres como las portadoras de una identidad comunitaria distinta, sin embargo, fue un logro *político* difícil para el movimiento de mujeres. Como tal, el logro fue necesariamente pasajero, e incluso se podría decir efímero. La categoría de “mujeres”, desde luego, estuvo siempre potencialmente abierta a una variedad de combinaciones alternativas alrededor de distintos ejes de identificación política. A pesar de ello, este logro tuvo implicaciones importantes. El solo acto de imaginar una identidad colectiva para las mujeres basada en una agenda política común, que tendía un puente entre diferencias comunitarias y —aunque quizá con menos éxito— de clase, fue un logro notable en la esfera pública durante el periodo colonial tardío. Esta identidad colectiva de las mujeres se comenzó a movilizar de forma consciente durante la campaña de la Ley Sarda como, al mismo tiempo, superior y distinta de las lealtades a otras identidades colectivas.

Este aspecto concedió a la Ley Sarda una doble significación política. Primero, ofreció la precaria construcción de la universalidad de la mujer erigida alrededor de una agenda política como la base para una reimaginación crítica de la nación entera. Segundo —y este punto ha sido ampliamente ignorado— su alineación de lo “social” con lo “político”, valorando a las mujeres más allá del abrigo de sus comunidades, introdujo un lenguaje nacional de derechos para los individuos que trascendía los derechos colectivos de las comunidades. De esta manera, el momento de la Ley Sarda —brevemente, aunque no por ello de forma menos importante— sentó las bases para una genealogía alternativa del ciudadano-sujeto moderno en la India.

Aún así, al final la Ley Sarda fue una victoria pírrica para el movimiento de mujeres en la India. Las posibilidades que habían surgido en esta coyuntura específica no tardarían en cerrarse. El Estado colonial, en parte en reconocimiento del experimento de construcción de una base que hizo el movimiento de mujeres durante la campaña de la Ley Sarda, concedió por primera vez que las mujeres representaban una base propia digna de reconocerse como tal en cualquier nuevo marco constitucional en la India colonial. Irónicamente, esta afirmación de las mujeres como una base propia alteró las condiciones del logro político del movimiento de mujeres. El recién fundado reconocimiento político de las mujeres —que llevó a la propuesta de reforma colonial constitucional de la Ley del Gobierno de India de 1935— provocó una crisis agonizante para un feminismo indio, articulado en el lenguaje de un universalismo liberal agónico, que habría tenido consecuencias negativas para la ciudadanía de las mujeres y las minorías.

La redacción de la Constitución de 1935 reveló la existencia de un conflicto sin resolver alrededor de la representación política de las minorías en la India, que tenía implicaciones importantes para los términos en los que el movimiento de mujeres articuló sus propias demandas de representación política. En el preámbulo a la Ley de Reforma de 1935, las mujeres activistas evitaron que la representación de las mujeres en la Constitución se estancara alrededor de los términos de la representación de las minorías indias. La postura oficial común de las organizaciones dominantes de mujeres en 1931 estaba a favor del sufragio universal y en contra de reservas o privilegios especiales para las mujeres, incluso a costa de una mayor representación política para las mujeres. Esto creó un desequilibrio en el que la doble carga de las demandas del voto para las mujeres —la de las mujeres como modelo del ciudadano indio universal frente al de las mujeres como agentes de reformas sociales para mujeres— empezaba a tirar en direcciones opuestas. La necesidad especial de reformas sociales para mujeres ahora entraba en tensión con la construcción de la universalidad de las mujeres como ciudadanas. Así, se desarmó la alineación entre lo “social” y lo “político” que caracterizó la campaña de la Ley Sarda. Este nuevo marco contradictorio de la demanda del voto de las mujeres indias fue un punto de inflexión crucial para la política del universalismo liberal agonístico.

La posición dominante del movimiento de mujeres en la cuestión constitucional marcó un cambio sutil en la articulación de una política colectiva de mujeres; es decir, de un individualismo *político* que reconocía las múltiples demandas en la identificación de las mujeres, y que siempre habían estado involucradas en una red de relaciones sociales, a un individualismo nuevo y *abstracto* comprometido con una visión rígida de la mujer como naturalmente “separada” y “libre” de las relaciones sociales como el prototipo del ciudadano indio genérico. El sistema de gobierno unitario y nacionalista en consolidación cooptó la identidad colectiva de las “mujeres”, y la reconstituyó conceptualmente como un hombre hindú proveniente de las castas altas. Las opciones agonizantes de la escritura de la nueva Constitución colonial ante el movimiento de mujeres permitieron el uso de las mujeres como las ciudadanas indias paradigmáticas para una agenda contraria: para volver tan invisibles como normativas las incipientes afiliaciones de este nuevo ciudadano-sujeto como hindú, de casta alta y de género masculino. Este resultado lúgubre de la agencia colectiva de las mujeres no era inevitable; fue la consecuencia *contingente* de una serie de condiciones históricas específicas que habían sentado las bases para la oportunidad, y la desviación, de una agencia política colectiva de las mujeres en tanto mujeres.

La nueva consolidación política que surgió en vísperas de la Segunda Guerra Mundial en la India cortó de raíz el potencial de un movimiento en el que la movilización colectiva de las mujeres había tenido el éxito de constituir a las mujeres como individuos con sus propios derechos. Las identidades colectivas comunales regresaron, aunque renovadas, y las mujeres fueron acogidas una vez más como la esencia de identidades de grupo que eran supuestamente neutras ante el género, incluyendo la entidad política nacional unitaria. Los vaivenes políticos del surgimiento de las mujeres como las ciudadanas indias ejemplares durante el periodo de entreguerras destacan un punto crucial: la paradoja del feminismo indio *no* consistió en la contradicción entre la negación y la afirmación de las diferencias sexuales de las mujeres frente a los hombres.⁹ Consistió, más bien, en otra serie de supuestos contradictorios creados por la estructura particular de la

⁹ Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

sociedad india colonial; el rechazo y constitución simultáneos de las comunidades en las demandas hechas por y para las mujeres.

Esta historia alternativa del ciudadano-sujeto en la India colonial, a pesar de sus discontinuidades, desafía la inevitabilidad de su concepción actual como una victoria más del nacionalismo patriarcal. El reconocimiento de la contingencia de este resultado deja abierta la posibilidad de reclamar aquello que se cortó de raíz pero que, de hecho, pudo haber tenido una trayectoria bien diferente. El lenguaje liberal de derechos se abre para una política progresiva de mujeres, lo cual es de especial relevancia frente al actual resurgimiento de los debates alrededor de las implicaciones para las mujeres de las leyes personales religiosas en India, así como de los términos de la representación política de las mujeres para reevaluar la interlocución feminista con el Estado.

Las implicaciones de esta historia también sugieren que el lenguaje de los derechos individuales, tanto aquel basado en la idea de ciudadanía en la Europa moderna, como el de su desarrollo particular en la India, estuvo marcado en todo momento por el contexto histórico. Así, este lenguaje es igualmente parcial y parroquial en ambos lugares. Del mismo modo, estas historias que, aunque relacionadas, se desarrollaron de forma distinta en ambos lugares, también muestran la universalidad potencial de la idea de los derechos individuales. Este es el doble desplazamiento que permite una intervención adecuada tanto en la historicidad del género como en la de la ciudadanía en la India colonial: demostrar que los conceptos genéricos europeos son parciales o parroquiales, al mismo tiempo que se reconstruyen como potencialmente universales. *¶*

La visión feminista

Casta, comunidad y justicia de género en la India contemporánea*

Nivedita Menon

Una perspectiva feminista nos obliga a reconocer que la categoría de “mujer” no es homogénea ni estable, y que el “género” está ligado a otras identidades. El feminismo, estamos conscientes, no es sobre “mujeres”, sino sobre el reconocimiento de cómo discursos modernos de género producen sujetos que son exclusivamente “hombres” o “mujeres”. Más aún, el feminismo no se trata sólo de género, sino de entender cómo la categoría del género se complica con la de clase (como en el caso de los trabajadores domésticos), con la de casta y con la de la política *queer* (como en el caso de hombres homosexuales, *hijras*, transexuales e identidades intersexuales). En esta breve intervención, exploraré las implicaciones del género en dos contextos distintos: en su interacción con la religión y la casta.

INDIA: DE “UNIFORME” A UN CÓDIGO CIVIL JUSTO EN MATERIA DE GÉNERO

A partir de 1985 en la India, Shah Bano se convirtió en un símbolo invocado hasta el cansancio por organizaciones de la derecha hindú (particularmente por el Partido Bharatiya Janata Partido del Pueblo Bharat, India en adelante PBJ), por medio del cual la derecha establecía credenciales “auténticamente” seculares y su compromiso con los derechos de las mujeres, en oposición a los llamados “seudosecularistas”. Shah Bano fue una mujer musulmana

*Este artículo es una versión abreviada del capítulo “Feminists and ‘Women’”, del libro *Seeing Like a Feminist* de la autora. Se reproduce aquí con la autorización de la autora y la casa editora. Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

que demandó a su ex marido por pago de manutención ante la Suprema Corte, bajo la Sección 125 del Código de Procedimiento Penal, válido para todos los ciudadanos indios. Su ex marido argumentaba que bajo la *sharia*, o la ley personal musulmana, el esposo no estaba obligado a pagar una pensión después de tres meses de ocurrido el divorcio. El juzgado sostuvo que no había inconsistencia alguna entre la *sharia* y la Sección 125, otorgando la pensión a Shah Bano y provocando una ola de protestas por parte de algunos líderes de la comunidad musulmana, para quienes la decisión del juzgado contravenía la ley personal musulmana. También se escucharon, sin embargo, enérgicas voces de apoyo a la sentencia por parte de secciones importantes de la comunidad musulmana, incluyendo manifestaciones de apoyo masivas de mujeres musulmanas. Ignorando estas últimas voces, el gobierno de Rajiv Gandhi pasó una ordenanza para denegar el juicio, más tarde promulgada como la Ley de (Protección de los Derechos de Divorcio de las) Mujeres Musulmanas de 1986, que eliminaba a las mujeres musulmanas del derecho a la pensión bajo la Sección 125.

Cabe recordar que, desde principios de la década de los ochenta, el Partido del Congreso había comenzado a mostrar una tendencia a movilizar los sentimientos comunales para obtener ganancias políticas. Así, hacia finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, observamos una serie de capitulaciones por parte del gobierno a favor del interés sectario de una comunidad tras otra; la Ley de Mujeres Musulmanas de 1986 es un ejemplo entre muchos otros. El escándalo de Shah Bano permitió al PBJ llevar más lejos su argumento general del “apaciguamiento de las minorías”, así como reanudar su demanda por un código civil uniforme. Pero también es necesario entender cómo el juicio de Shah Bano provocó tal protesta de sectores musulmanes cuando, en dos juicios anteriores (1979 y 1980), la Suprema Corte había mantenido el derecho de las mujeres musulmanas a la pensión bajo la Sección 125 sin provocar ninguna controversia.

El debate alrededor del código civil uniforme surgió de una tensión en la Constitución que enfrenta el derecho de las mujeres como ciudadanas individuales contra el derecho de las comunidades, que tienen el derecho a ser regidas por sus leyes personales. Debido a que dichas leyes cubren asuntos relacionados con el matrimonio, herencias y tutela de menores, y como todas las leyes personales discriminan en contra de las mujeres, el

movimiento de mujeres había demandado un código civil uniforme desde 1937, incluso antes de la independencia. Sin embargo, solamente en raras ocasiones dicho código ha surgido como un asunto feminista en el discurso público. Invariablemente, el asunto se ha manejado como uno de “integridad nacional” contra uno de los “derechos culturales de la comunidad”. Por lo general, el argumento a favor del código civil único se hace en nombre de la protección de la integridad nacional, que se percibe como amenazada por una pluralidad de sistemas legales, así como por la misma existencia de diferencias entre la norma india e hindú. Al mismo tiempo, la resistencia frente al código civil uniforme generalmente se plantea como un asunto de los derechos culturales de las comunidades.

De esta manera, parece siempre circular en la discusión pública alguna versión del argumento de que, para ser verdaderamente secular, la India necesita un código civil uniforme. Pero la pregunta que debemos hacernos es: ¿hasta qué punto el asunto del código civil uniforme es una cuestión de secularismo? ¿Es una cuestión sobre la relación entre las comunidades religiosas y el Estado? ¿O no es más bien un asunto sobre la injusticia de género, es decir, sobre la desigualdad entre hombres y mujeres consagrada en la Constitución?

Las mujeres cristianas en Kerala, por ejemplo, estaban gobernadas por las provisiones de la Ley de Sucesión Cristiana Travancore-Cochin de 1916, bajo la cual las mujeres podían heredar sólo una cuarta parte de lo que heredaban los hijos varones de la propiedad de su padre. No fue sino hasta 1986, en una batalla legal emblemática, cuando Mary Roy, una mujer siria cristiana, obtuvo un fallo de la Suprema Corte en el que otorgaba el derecho a las mujeres cristianas de su comunidad a una porción igualitaria de las propiedades paternas. Sin embargo, para poder hacer valer este derecho, las mujeres deben estar dispuestas a pelear batallas legales contra sus hermanos, y la mayoría deciden no hacerlo.

La realidad es que todas las leyes personales sobre matrimonio, herencias y tutela de menores discriminan en contra de las mujeres de un modo u otro. Esto, sin duda, nos obliga a interpretar el asunto del código civil uniforme desde una óptica distinta. ¿No sería mejor argumentar que la India no puede tener verdadera justicia de género mientras las leyes personales discriminatorias sigan existiendo? Sin embargo, sólo las feministas

plantean la cuestión de esta manera. Por ello, el partido que apoya abiertamente la creación de un código civil uniforme es el partido de derecha, el PBJ, pues al argumento de la integridad nacional subyace el supuesto de que mientras que los hindúes han aceptado la reforma de buena voluntad, las “otras” comunidades siguen aferrándose a leyes distintas y retrógradas, negándose a integrarse a la mayoría nacional. Este es uno de los más grandes mitos de la India moderna, ya que el Código Hindú no “reformó”, sino más bien codificó prácticas heterogéneas, en detrimento de la mayoría de las mujeres clasificadas como “hindúes”. Sin embargo, este mito no solamente es una parte fundamental de los argumentos de la derecha hindú, sino que también forma parte del sentido común judicial en términos más generales.

El juicio de Shah Bano, por ejemplo, después de haber fallado que la *sharia* y la Sección 125 eran *mutuamente consistentes* y que no existía entre ellas disparidad alguna, prosiguió por exigir —contradiciéndose a sí mismo— una reforma al código civil con el argumento de que “ayudaría a la causa de la integración nacional al *eliminar lealtades dispares* a las leyes que tienen ideologías en conflicto”.¹ Algunos pronunciamientos judiciales posteriores sobre la Ley Personal Musulmana, como un juicio de la Alta Corte de Allahabad sobre la triple *talaq* y un juicio de la Suprema Corte sobre el caso de Sarla Mudgal en 1995, también presentaron explícitamente un argumento de esta naturaleza. El caso de 1995, por ejemplo, declaraba: “En la república india debe haber solamente una nación —la nación india— y ninguna comunidad puede declararse como una entidad aparte con base en la religión”.²

Hacia mediados de la década de los ochenta, la presencia política de grupos Hindutva³ organizados fue adquiriendo mayor importancia, y su legitimidad pública se volvió palpable. Igualmente, los medios de comunicación celebraron el juicio de Shah Bano como una victoria nacional sobre el oscurantismo islámico. En parte, esto explica la reacción impulsiva del liderazgo de la comunidad musulmana ante el juicio. La misma Shah Bano

¹ Radha Kumar, *The History of Doing*, Delhi, Kali for Women, 1993, p. 163; las cursivas son mías.

² Flavia Agnes, “Women’s Movement within a secular Framework: Redeining the Agenda,” *Economic and Political Weekly*, vol. 29, núm. 19, 1994, p. 2.

³ N. del T. Hindutva es una ideología de la derecha hindú y de nacionalistas culturales que proclaman que las raíces de India son esencialmente hindúes, y piensan en los musulmanes como invasores y extranjeros. [N. del T.]

estuvo sometida a tal presión de su comunidad, que pidió a la Suprema Corte que registrara que ella misma se manifestaba en contra de su petición de pago de manutención y que, por lo tanto, renunciaba a la pensión que la corte había aprobado.

La trayectoria de Shah Bano, el juicio de la Suprema Corte y la legislación subsecuente que anuló el juicio marcan el momento en el que los movimientos de mujeres empezaron a replantear la idea del código civil uniforme, que entonces mostraba su faceta implícita en contra de los derechos de las minorías y su legitimización del argumento de integridad nacional. Cada vez se volvía más claro para el movimiento de mujeres que “integridad nacional” significaba la marginalización de todos los intereses e identidades no dominantes.

El rechazo de la uniformidad jurídica por parte de los movimientos de mujeres en la década de los noventa es significativo, porque marca el reconocimiento de la necesidad de cuestionar la idea de la nación y las comunidades religiosas como entidades homogéneas. Cada comunidad religiosa es en sí misma una comunidad heterogénea, y las prácticas “hindúes”, “musulmanas” y “cristianas” varían de manera importante de región en región dentro de la propia India, así como de secta en secta. Algunas de estas prácticas son mejores que otras para las mujeres, y uniformarlas no es una solución para las injusticias de género. No se puede decir que sea siquiera una opción viable. ¿Cuál sería el parámetro único a adoptar? El intento de establecer uniformidad nunca ha funcionado para las mujeres. El seguimiento de prácticas heterogéneas no necesariamente implica un abandono del igualitarismo, así como la imposición de una ley uniforme tampoco implica lo contrario.

Así, los movimientos de mujeres ahora están enfocados en la creación de leyes con justicia de género. Desde entonces, el movimiento ha adoptado dos estrategias: la primera se aboca a crear legislación en materias no previstas por las leyes personales, como la Ley de Violencia Intrafamiliar (2005) que protege los derechos de las mujeres en el hogar, o ciertas enmiendas a la Ley de Justicia Juvenil en 2006, que ahora permite adoptar como hijos a miembros de cualquier comunidad; la segunda se encarga de apoyar iniciativas *dentro* de las comunidades que puedan provocar ciertas reformas. Cuando las reformas se inician desde dentro del Estado, en una atmósfera de política antiminoritaria como la que se vive en la India hoy,

las comunidades minoritarias temen que las reformas a las leyes personales sean sólo un pretexto para erosionar su identidad. En cambio, las reformas que surgen desde dentro de las comunidades tienen más oportunidades de éxito. No resulta paradójico que algunos estados islámicos (como Bangladesh) hayan logrado reformar las leyes islámicas para poder beneficiar a las mujeres. Cuando una comunidad minoritaria está amenazada con la aniquilación por parte de la política mayoritaria, la respuesta obvia es cerrar flancos —y con ello cualquier disposición a negociar—. Sólo una comunidad segura de sí misma puede darse el lujo de ejercer un poco de autocrítica. De esta manera, la minoría hindú en Bangladesh se encuentra en una posición similar a la minoría musulmana en la India, a pesar del secularismo proclamado por India. Cuando los partidarios más enérgicos de un código civil uniforme son personajes como Narendra Modi, quien presidió personalmente la masacre de musulmanes en Gujarat, no se requiere mucha perspicacia política para darse cuenta de que los derechos de las mujeres no son, en efecto, la prioridad en la agenda.

El debate alrededor del código civil único resulta ejemplar para entender la manera en la que la “uniformidad” puede funcionar en un sistema de gobierno democrático como el de la India. Al enfatizar un tratamiento “igual” o “similar” a todas las comunidades, el PBJ es capaz de usar algunos aspectos del pensamiento liberal-democrático para sugerir que cualquier reconocimiento de la diferencia es necesariamente contrario a los principios del secularismo. Y como “hindú” se ha equiparado a “indio”, por definición las prácticas hindúes no pueden ser simplemente una más de las tantas distintas prácticas en la India. Así, todas las “diferencias” a eliminar son, necesariamente, las que pertenecen al “otro”, no las del hinduismo.

Las feministas han argumentado que la idea de un código civil uniforme se ha vuelto, en la discusión pública, un sinónimo de reformas a lo que se consideran costumbres islámicas bárbaras. El poder judicial ha pedido de manera consistente un código civil uniforme únicamente en el contexto de los casos relacionados con la ley personal musulmana, y nunca en aquellos relacionados con casos de discriminación de género en la ley hindú. Por ejemplo, si una mujer hindú desposeída demanda en la corte la exigua pensión permitida bajo la Sección 125 del Código de Procedimiento Criminal, es común que el esposo niegue la validez del matrimonio declarando

que tiene un matrimonio anterior y que, por lo tanto, al no ser su esposa legal la mujer no tiene derecho a la pensión. Este argumento es más fácil de hacer desde que la Ley de Matrimonio Hindú, como ya hemos visto, volvió legal sólo un tipo particular de ceremonia nupcial. Así, una mujer puede vivir bajo la impresión de que está legalmente casada con un hombre bígamo, pero si éste no ha seguido la *saptapadi* (tomar siete pasos con la esposa alrededor de una fogata), puede declarar ante la corte que no están realmente casados; a pesar de que el hombre ha desobedecido la ley de la monogamia como estipula la Ley de Matrimonio Hindú, la mujer termina por ver negado su derecho básico y crucial a una pensión.

Existen algunos juicios pasados que han logrado evitar esta situación; en 1976, por ejemplo, el juez Kania de la Alta Corte de Bombay (y quien después se volvería presidente de la Suprema Corte de la India) había mantenido el derecho a la pensión de una mujer involucrada en un matrimonio bígamo. Sin embargo, un fallo reciente de la Suprema Corte parece haber retrocedido en cuanto a las consecuencias positivas del primer fallo. En el caso de D. Velusamy contra D. Patchiammal en 2010, se negó la pensión a mujeres casadas con hombres que ya estaban casados anteriormente. El juez Markandeya Katju denominó a dichas mujeres como “amantes” que no merecían ninguna pensión, sin emitir una sola palabra de reprimenda hacia los hombres que, involucrados en situaciones de esta naturaleza, han engañado tanto a la esposa como a la segunda mujer. No obstante, un juicio posterior de la Suprema Corte (con los jueces H.S. Bedi y Gyan Sudha Mishra en el estrado), declaró en agosto de 2011 que una segunda esposa abandonada merece la pensión de su esposo, sin importar la validez legal del matrimonio. No sería descabellado pensar que las varias campañas feministas que precedieron al juicio hayan afectado el fallo, y de hecho es deseable que la opinión legal sea influida por los cambios en las actitudes sociales promovidos por movimientos progresistas. La discusión alrededor de la transformación del código civil único dentro del movimiento de mujeres demuestra el reconocimiento feminista de que las “mujeres” no existen como una categoría única y homogénea. ¿Shah Bano era una “mujer” o una “musulmana”? Así, para entenderlos a cabalidad, debemos situar en un contexto más amplio incluso aquellos asuntos que en apariencia resultan obviamente feministas, como las leyes personales que discriminan a las mujeres.

CASTA Y MUJERES

La creciente visibilidad y militancia que la política de castas adquirió durante la década de los noventa ha obligado a muchos a reconocer que la “mujer” no es simplemente un sujeto ya existente que los movimientos de mujeres pueden movilizar con fines políticos. Esto quedó claro sobre todo durante el debate que surgió a fines de la década de los noventa respecto a las cuotas de género en el Parlamento. El proyecto de ley sobre la reserva para mujeres, que propone destinar 33 por ciento de los asientos parlamentarios para mujeres, lleva pendiente más de una década, y se asume que parte de lo que lo detiene es la oposición de fuerzas patriarcales.

Pero si bien los defensores de esta ley argumentan que es una medida en favor de la justicia de género, la oposición a la misma no se puede categorizar simplemente como patriarcal, pues viene de una posición de casta que incluye a mujeres, y que expresa la preocupación legítima de que dicha medida simplemente reemplace a hombres de castas bajas por mujeres de castas altas. El vuelco democrático de la década de los ochenta transformó la composición del Parlamento: de estar básicamente compuesto por parlamentarios educados en Inglaterra, provenientes de las clases y las castas más altas, pasó a ser un cuerpo que se asemeja más a la masa de la población de la India, en términos de clase, educación y casta. Actualmente, al garantizar 33 por ciento de los asientos parlamentarios a mujeres, se beneficiará ampliamente a aquellas que tienen el capital cultural y político para contender en elecciones y, en una sociedad tan desigual como la india, dichas mujeres necesariamente serán las que ya pertenecen a la élite.

Así, los opositores al proyecto de ley argumentan que reservar asientos para mujeres debe tomar en consideración otras identidades atrasadas además de la de género: es decir, presentan una posición de “cuotas dentro de la cuota”, que favorece una cláusula que reserve escaños a otras clases atrasadas, conocidas como OBC por sus siglas en inglés (Other Backward Classes) y a mujeres musulmanas (la reserva de 22.7 por ciento, mujeres a castas y tribus registradas —Scheduled Castes and Tribes— es un requisito constitucional que entraría en vigor automáticamente). En otras palabras, la aguda crítica al proyecto de ley no puede reducirse a una oposición anti mujeres. Tomemos, por ejemplo, la famosa declaración de Sharad Yadav,

líder del Partido Janata Dal, asegurando que el Parlamento sería tomado por “mujeres de pelo corto” (*par-kati mahilaen*). No fueron pocos los que atacaron el comentario como misógino. Sin embargo, es necesario entenderlo como la expresión de un miedo legítimo a que la composición del Parlamento se altere de manera radical de la noche a la mañana en favor de las castas y las clases más favorecidas. La imagen de la mujer que lleva el pelo corto y a la moda moviliza un estereotipo famoso de las mujeres occidentalizadas de la élite, pero no podemos pasar por alto que también refleja una realidad social. Tampoco tenemos la impresión de que todo el apoyo en favor de las cuotas de mujeres venga de grupos profundamente anti patriarcales. Éste viene de los mismos partidos que consistentemente se niegan a postular candidatas mujeres, y que básicamente no tienen a mujeres en posiciones de toma de decisiones a menos que pertenezcan al linaje familiar correcto. Es precisamente la forma de operación patriarcal de estos partidos durante 65 años —desde el marxista Communist Party of India (Partido Comunista de la India) hasta el PBJ (y todos los que están en medio)— que, para empezar, hace que las cuotas de género sean necesarias.

Así que queda preguntar: ¿está justificado el miedo a que esta ley sea una maniobra de las castas altas para desplazar del Parlamento a los hombres pertenecientes a las castas bajas? Para responder, examinemos la experiencia de las cuotas para mujeres a nivel local, en las instituciones del *Panchayati Raj*, existentes desde 1992. Estudios en varios estados (por ejemplo, Gujarat, Karnataka y Bengal Occidental) han confirmado que si bien existe un efecto positivo en la vida de las mujeres elegidas, las cuotas para mujeres han beneficiado sin lugar a dudas el poder establecido de los grupos de castas dominantes en la región. Es decir, mujeres de clases dominantes han desplazado a hombres de castas menos dominantes.⁴ No resulta sorprendente que las cuotas para mujeres traigan al poder a mujeres de las clases y castas dominantes en la sociedad. Disponer de manera inmediata de 33 por ciento de los curules en nombre de una categoría homogénea de “mujer”, sin duda cambiaría la distribución de castas dentro del Parlamento, por lo menos en el corto plazo, a una que resulta más cómoda

⁴ Nivedita Menon, *Recovering Subversion: Feminist Politics Beyond the Law*, Dehli, Permanent Black, 2004.

para muchos. ¿De qué otra manera podría uno interpretar la determinada oposición del PBJ a las cuotas de la Comisión Mandal para el grupo de castas atrasadas (OBC), al mismo tiempo que su ferviente apoyo a las cuotas para mujeres? Contraponer mujeres (de castas altas) a hombres (de castas incluidas en el grupo OBC) parecería ser la fórmula ganadora.

Lo que no logro entender es por qué la postura de “cuotas dentro de cuotas” resulta inaceptable para aquellos que defienden la iniciativa de cuotas para mujeres. Después de todo, ¿acaso la idea de cuotas para mujeres en el Parlamento está basada en la idea de que la categoría biológica que llamamos mujer necesita ser representada? Si argumentamos que la experiencia social de la posición femenina dentro de la organización económica, política y cultural actual es desventajosa para las mujeres frente a los hombres, y que ésta necesita quedar representada en el Parlamento, entonces necesitamos aceptar que esta experiencia se vive de manera distinta en función de la pertenencia a la casta y a la comunidad; es decir que la experiencia social de ser una mujer de casta alta, urbana e hindú, aunque definitivamente está marcada por algún tipo de patriarcado, es indudablemente distinta de aquella de una mujer musulmana perteneciente a alguna OBC. ¿Por qué entonces estas últimas no deberían tener una representación parlamentaria? Así, la oposición a la iniciativa de “cuotas dentro de la cuota” —una aceptación que, por cierto, podría significar el fin del *impasse* que ha durado más de una década— por aquellos que aspiran a que la legislación pase, sólo puede interpretarse como una incomodidad precisamente con la entrada al Parlamento de los grupos pertenecientes a estas castas.

Cabe recalcar que la oposición a la legislación en la India no es que la categoría de ciudadano sea universal y deba mantenerse “limpia” de cualquier otra identidad; es decir, que el universalismo no debe ser fracturado incorporando identidades de género. Más bien, la oposición es precisamente a que más identidades y diferencias (de casta y comunidad) se inserten a la de género: a la posición de “cuotas dentro de la cuota”. En este sentido, la comparación con una propuesta similar en Francia puede resultar ilustrativa.

El movimiento por la paridad de género en Francia, que surgió en la década de los noventa, fue una demanda por igualdad completa; es decir, igualdad numérica de representación para mujeres y hombres en instituciones de toma de decisiones, especialmente en las asambleas electas. Sin

embargo, los debates en torno al tema se desarrollaron de una manera muy diferente en Francia que en la India. En Francia, el reconocimiento de la identidad de género en la ciudadanía se entendió como antitética a la democracia; en la ciudadanía universal no había ninguna diferencia. Por el otro lado, aquellos que defendían la paridad también argumentaban que la ciudadanía sólo sería verdaderamente universal una vez que se reconociera la identidad de género. De esta manera, todos los argumentos en el debate alrededor de la paridad —tanto las feministas a favor y en contra de las posturas de paridad como las denuncias antifeministas contra la paridad— se expresaron, de distinto modo, en términos de reafirmar la universalidad.

Queda claro que las distintas trayectorias históricas de ambos países han creado una serie de preocupaciones distintas alrededor de la ciudadanía y la representación. Francia pasó por una revolución democrática y burguesa “clásica” durante el siglo XVIII, mientras que la India se volvió una democracia poscolonial 200 años después, donde el ideal del ciudadano abstracto e individual como la base de la democracia nunca estuvo tan claramente consagrado como en el contexto europeo. Así, la política feminista debe ser sensible a la importancia de diferentes posiciones, tanto en términos de temporalidad como de ubicación geográfica.⁵

Los retos a la política feminista desde la política de castas también surge en un contexto de feministas provenientes de castas altas que tocan el tema del patriarcado con comunidades dalit (grupos subyugados pertenecientes a los ex intocables). S. Anandhi, por ejemplo, sugirió en un estudio sobre un pueblo tamil, que los despliegues rivales de masculinidad por parte de hombres dalit y de castas altas en un contexto de rápida transformación socioeconómica ponen una importante carga sobre las mujeres, tanto dalit como no dalit. El empoderamiento de jóvenes varones dalit —en virtud de la apertura de oportunidades de trabajo fuera del campo— está marcada, según se argumenta, por una híper masculinidad que, por lo general, se manifiesta frente a las mujeres, tanto las “suyas” como las del “otro”. En una respuesta crítica, C. Lakshmanan argumentó que dicho estudio, y el mismo uso de la categoría “importada” de masculinidad, “reforzaba los estereotipos hegemónicos del hombre macho, heterosexual y

⁵ N. Menon, *op. cit.*

recientemente empoderado”, que sólo puede ser un “violador de la subjetividad femenina”, posicionado así a los hombres y mujeres como grupos en conflicto permanente. Su crítica sugiere que los hombres y mujeres dalit tienen intereses compartidos en oposición a mujeres y hombres no dalit. Lakshmanan caracterizó dicho estudio como una manifestación de malestar frente a una afirmación dalit cada vez más importante por parte de feministas brahmanes y no brahmanes/dravídicas.⁶

Otro momento de tensión que resulta revelador se manifestó en la séptima Conferencia Nacional de Movimientos de Mujeres Autónomas en Calcuta (2006), entre las bailarinas de cabaret de Mumbai recientemente politizadas (sobre quienes hablaremos más adelante) y los grupos feministas dalit, para quienes resultaba imposible apoyar este tipo de baile como profesión. Las feministas dalit argumentaban que esta forma de “entretenimiento” no sólo era patriarcal, sino también “castista”, ya que muchas mujeres dalit provienen de castas que han sido tradicionalmente forzadas a trabajar en estas profesiones. Así, la incomodidad de las feministas dalit con el trabajo y las profesiones sexuales (como bailar para un público masculino en un bar), que se asocian generalmente con la prostitución, no se pueden entender en términos de una convención moral. Hay posturas políticas e igualmente feministas de igual agudeza en ambos lados, y la oposición entre ellas no es fácil de tratar como la división de élite-subalterno, ya que ambas identidades (como en este caso: una bailarina de cabaret dalit) son con frecuencia igualmente subalternas.

Entre las mujeres dalit, existe una suspicacia generalizada hacia la corriente principal del feminismo indio. La perciben como dominada por feministas urbanas, provenientes de las clases y castas privilegiadas y enfocadas en sus problemas. La intelectual dalit Cynthia Stephen acuñó el término de “dalit womanism” (mujerismo dalit) para describir una política diferente. La inspiración vino de mujeres afroamericanas en Estados Unidos que inventaron el término “womanism” para describir su perspectiva, desde la cual percibían a los hombres afroamericanos menos como patriar-

⁶ S. Anandhi, J. Jeyaranjan y Rajan Krishnan, “Work, Caste and Competing Masculinities: Notes from a Tamil Village”, *Economic and Political Weekly*, 26 de octubre de 2002. C. Lakshmanan, “Dalit Masculinities in Social Science Research: Re-visiting a Tamil Village”, *Economic and Political Weekly*, 6 de marzo de 2004.

cas opresores y más como compañeros en su lucha contra el racismo, del cual las mujeres blancas resultaban tan cómplices como los hombres blancos. Stephen escribe:

Y con un rechazo visceral al oxímoron de feminismo dalit siento que la mejor forma de llamar a nuestra lucha es “dalit womanism”, y reconocer que el lenguaje que el feminismo habla es, en nuestra experiencia, también uno de dominación contra el que hemos estado luchando. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que la corriente principal de la política y producción académica feminista de hoy en día lucha con su propia herencia de exclusión de casta, y existen discusiones explosivas entre feministas “dalit” y “savarna”, las que, según mi perspectiva optimista, pueden ser productivas para ambas.⁷

De esta manera, la categoría de “mujer” no es una identidad evidente, ni el sujeto obvio de la política feminista. El sujeto de la política feminista se debe crear por medio de la práctica política. En otras palabras, no hay “mujeres” predeterminadas que pueden ser hindúes o musulmanas, pertenecientes a las castas altas o dalit, blancas o negras. Más bien hay “personas” que pueden responder a distintos retos políticos como “dalit”, como “musulmanas” o como “mujeres”. El éxito del feminismo recae precisamente en su capacidad para motivar las personas para que se reivindicquen como feministas en distintos contextos. Pero de manera igualmente importante, a veces una feminista tendrá que reconocer que en determinados contextos el factor definitivo puede ser la raza o la casta y no el género; de la misma forma, un activista dalit o un marxista tendrá que reconocer que el rasgo definitorio en ciertas situaciones es el género, y no la casta o la clase. Por ende, todos los activistas y teóricos radicales también deben ser, necesariamente, feministas. ❧

⁷ Cynthia Stephen, “Feminism or womanism? A personal herstory”, en *Insight Young Voices Blog*, 2009, URL: <http://blog.insightyv.com/?p=837>.

La emergencia como prehistoria de la nueva clase media india*

Arvind Rajagopal

La era nehruviana del desarrollo fue idealista en su esfuerzo por trascender el antagonismo de las políticas anticoloniales así como el conflicto de clase interno. Este idealismo se llevaba bien con el régimen de partido único y con la necesidad del Estado de tener el control del desarrollo planificado. Sin embargo, una consecuencia fue que, cuando el régimen enfrentaba un disenso importante o retos serios a su legitimidad política, no existían los mecanismos para asegurar el control político ni para representar de manera confiable el consenso popular. El estado de emergencia nacional de 1975-1977 fue uno de estos momentos. Aunque la emergencia se justificó como una respuesta a la amenaza contra la seguridad nacional a causa de disturbios internos, ésta puso en primer plano un tema que ya era familiar durante el periodo posterior a la independencia. El desarrollo económico se debía tratar como una situación de emergencia, ya que el resto del mundo progresaba rápidamente mientras la India se quedaba rezagada. De esta manera, la premura era imprescindible y el proceso político, una extravagancia.

La suspensión de las libertades civiles y la prohibición del disenso durante la emergencia estuvieron acompañadas de acciones enérgicas por parte del Estado. Una serie de actos fueron definidos como nocivos para la nación, desde crímenes económicos como la corrupción, la acumulación, la evasión fiscal y el contrabando, hasta actividades que hasta entonces no habían estado sujetas al castigo del Estado, como la ineficiencia, la propa-

*Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

gación de rumores, la falta de productividad en el trabajo y la sobreproducción con respecto a la procreación. La clausura de instituciones de la sociedad civil que podrían haber canalizado y difundido el manejo del consenso político representó una carga excesiva para el Estado que, eventualmente, no tendría capacidad para manejarlo.

Estudios recientes sobre la emergencia concuerdan en que las desviaciones que este periodo representó, aunque genuinas, no significaron un cambio fundamental por parte del Estado indio ni ofrecieron un entendimiento distinto del periodo que siguió a la independencia en su conjunto. En contraste, este artículo argumenta que la emergencia fue un parteaguas en la historia de la India independiente. Por medio de la prohibición del disenso y la suspensión de los derechos constitucionales, la emergencia buscó suprimir todos los disturbios políticos para la gobernanza. Al hacerlo, colocó en primer plano los problemas de una política poscolonial de por lo menos tres maneras distintas.

Primero, la emergencia demostró que la coerción estaba inextricablemente asociada al consenso en el proyecto de desarrollo dirigido por el Estado. Segundo, esto llevó a una fuerte dependencia de prácticas de comunicación que redefinieran la coerción y simularan el consenso popular. Tercero, en este proceso, los límites de lo político se reforzaron, enfatizando la distinción, tan fundamental para la política, entre amigo y enemigo.¹ Como secuela de la emergencia ocurrió una profunda reorientación política del modelo existente de gobernanza desarrollista. De un modo que resulta significativo, la gobernanza durante la etapa posterior a la emergencia otorgó una confianza manifiesta en el consenso sobre la coerción. Las categorías de cultura y comunidad, y otras formas relacionadas de diferencia social, se volvieron más importantes que las distinciones desarrollistas anteriores basadas en una relación autoritaria entre el Estado y la sociedad. Este cambio representó un distanciamiento del enfoque de Nehru sobre la economía como el área crucial para la construcción nacional, en la que el trabajo era la modalidad clave de ciudadanía. En cambio, durante el periodo de liberalización económica la cultura y la comunidad se volvieron categorías que adquirieron relevancia política.

¹ Véase Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Durante este proceso ocurrió una redistribución de los espacios en los que se desenvolvía el conflicto político más allá de las campañas electorales. En el periodo previo a la emergencia, el conflicto industrial fue quizá el principal foro regulado por el Estado en el que los ciudadanos podían expresar disenso y organizarse colectivamente en aras de mejorar su condición, más allá del voto. Las huelgas y otras formas de interrupción del trabajo podían ser violentas, pero cabían en una noción establecida de ciudadano cuya forma de pertenencia a la nación se percibía en términos económicos, como productivo para el desarrollo nacional. Como tal, el trabajo del gobierno era mediar en conflictos entre los trabajadores y la gerencia con el objetivo de mejorar el disenso, no impedirlo. Cada uno de los principales partidos políticos operaba un sindicato, y el conflicto partidario se traslapaba con los conflictos sindicales. Después de la emergencia, los conflictos políticamente importantes que ocurrían alrededor de los sindicatos disminuyeron drásticamente y, a partir de entonces, surgieron nuevos canales para su expresión.

Después del regreso del Partido del Congreso al poder en 1980, con la excepción de la breve huelga textil de 1982, los sindicatos dejaron de tener el mismo margen para usar el conflicto industrial con objeto de alterar el equilibrio de poder. Las interrupciones laborales se volvieron cada vez más eventos simbólicos, por ejemplo, por medio de la participación en acciones como la *bandh*. Sin embargo, en un cambio que marcó un desplazamiento tanto del lugar como de la naturaleza del conflicto político, la violencia “comunal” —es decir la violencia entre comunidades religiosas— aumentó de manera significativa, en términos del número de incidentes reportados anualmente y de la cantidad de muertos y heridos registrados.

El contraste entre estos dos tipos de conflicto es relevante para entender la transición del periodo nehruviano al de liberalización del mercado. Las huelgas se regían por regulaciones religiosas y usaban agencias estatales como intermediarios oficiales. Así, fueron perdiendo formas legítimas de negociación e incluso cuando llegaban al conflicto abierto, expresaban identidades seculares para cuya adjudicación existían mecanismos institucionales específicos reconocidos por el Estado. En otras palabras, este tipo de conflicto se centraba en la sociedad civil; en contraste, las luchas entre las comunidades religiosas no tuvieron ningún papel en la agenda desarro-

lista del Estado, excepto como acontecimientos que había que suprimir. Las entidades que se enfrentaban en dichas pugnas eran invariablemente privadas y no tenían ningún estatus oficial. A diferencia del conflicto industrial, donde la negociación era la norma y la violencia la excepción, ocurría lo contrario en el caso de la violencia comunal; los conflictos comunales llegaban a las noticias sobre todo en reportajes de violencia y disrupción del orden público. Las pandillas, los agitadores y los criminales tendían a aparecer como los principales combatientes en este tipo de enfrentamientos, involucrándose en varias actividades no oficiales en las que ninguna agencia gubernamental podía intervenir, más que la policía y el ejército. En otras palabras, este era un tipo de conflicto centrado en lo que Partha Chatterjee ha llamado la sociedad política, un ámbito de negociación informal entre el Estado y la mayoría de sus ciudadanos, para quienes el Estado carece de recursos para tratar en términos igualitarios a los miembros de la sociedad civil.² Sin embargo, el ascenso de esta forma de conflicto ocurrió como parte del proceso político de gobierno, por medio de lo que Paul Brass ha llamado “un sistema de disturbios institucionalizado”, cuestionando así la distinción de Chatterjee y planteando la necesidad de repensar la formación de la política en este contexto.³

La década de 1980 es ampliamente reconocida como un periodo de creciente comunalización de la política india. Entre las causas que se atribuyen a este proceso está la decisión del Partido del Congreso de cultivar el voto hindú después de su derrota en las elecciones nacionales de 1977, para fortalecer una base electoral que se había mostrado inestable. Pero esta decisión trascendía el liderazgo político. Aunado a la retirada gradual del Estado de la dirección de la economía con la liberalización del mercado, las formas en las que la política se expresaba y percibía cambiaron. El propio Estado participó en la transferencia de legitimidad del Estado hacia el mercado, y en la promoción de la iniciativa de fuerzas privadas en el crecimiento económico y la construcción nacional. Los medios de comunicación fueron fundamentales en la redefinición de lo político: multiplicaron su magnitud y alcance, y fabricaron discursos sensibles al mercado que cabían

² Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.

³ Paul R. Brass, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Seattle, University of Washington Press, 2003.

en la retórica de la decisión individual. Estos acontecimientos son fundamentales para entender la formación de una nueva clase media india, como una categoría que caía cada vez más en la órbita del capital corporativo, al expresarse por medio de formas de identidad culturales y de consumo e identificarse cada vez menos con el Estado.⁴ Este artículo examina el contexto y los casos de publicidad durante la emergencia para mostrar cómo los imperativos del Estado que estaban dirigidos al ciudadano cambiaron gradualmente hacia la representación de elecciones que se suponía que los consumidores debían adoptar, lo que apunta hacia transformaciones importantes en la forma en que la autoridad política se concebía y establecía.

UNA NUEVA CLASE MEDIA

He notado que las personas con ahorros no tienen las opciones adecuadas para la inversión. Esto es particularmente cierto para los miembros de la clase media asalariada. Tienen que invertir en depósitos o unidades bancarias, que no tienen muy buenos rendimientos. Así es que mis acciones atraen a cada vez más personas de la clase media [...] La clase media está uniendo esfuerzos para construir algo grande. En el proceso, el país se beneficia [...] En 1980 el total de recursos en el mercado de capital era de Rs cien crores. El año pasado fue de Rs 2 500 crores. Esto demuestra que tuvimos el agua pero no la estación de bombeo. Ahora todos están instalando estaciones de bombeo. Sólo vean el número de personas que han emitido bonos. Para nuestro Séptimo Plan no tenemos dinero para financiar proyectos, edificios, vías de tren. No hay dinero en el gobierno, eso es cierto, pero hay dinero en el público. Podemos bombear ese dinero a cien dependencias y construir una nación fuerte.⁵

Este comentario del difunto Dhirubhai Ambani, cuya compañía se volvió la más grande de la India, expresa una profunda contradicción en la formación del Estado poscolonial. El argumento del Estado desarrollista indio

⁴ Véase Partha Chatterjee, "Democracy and Economic Transformation", *Economic and Political Weekly*, 19 de abril de 2008, pp. 53-62. Véase también Arvind Rajagopal, *Politics After Television: Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁵ Dhirubhai Ambani, presidente de Reliance Group of Industries, entrevistado en *India Today*, 30 de junio de 1985, pp. 88-89.

siempre había sido que el Estado era la agencia más apropiada para generar recursos capaces de construir y administrar la economía nacional. Sin embargo, una porción significativa de los ingresos públicos se asignaron a instituciones administradas por el Estado que empleaban escasamente a un décimo de la población económicamente activa.⁶

Al adoptar un marco operativo mixto, el Estado y el sector privado competían por recursos, lo que resultó en una escasez de capital.⁷ Si el Estado tomó una postura pedagógica hacia sus ciudadanos, el reporte de Ambani revirtió cuidadosamente la retórica al eclipsar al Estado, aunque en un gesto de crítica aceptada. Su comentario sugiere que los ciudadanos privados estaban acumulando capital para el cual no existían oportunidades de inversión adecuadas. Si los empresarios individuales eran capaces de movilizar este capital, argumentando que en el proceso contribuían a la construcción nacional, el monopolio estatal sobre el excedente económico nacional tendría que terminar.

Después de la independencia, el Estado retuvo facultades importantes para regular la economía y la habilidad para pedir dinero prestado a tasas de interés más bajas que los empresarios individuales. Si los ahorros públicos de la nueva clase media se convertían en una fuente de inversión más confiable, lo sería por lo menos por dos razones: la nacionalización de la banca (1969 y 1980) impuso restricciones de préstamo a las instituciones financieras estatales y el gobierno hizo posible que los emprendedores echaran mano de los ahorros públicos. Existe acuerdo general de que Ambani fue una pieza importante para abrir un mercado masivo para inversión en capital que antes había estado restringido a corredores de bolsa y corredores privados con un alto poder de inversión, liberando su negocio y el de otros de la dependencia de los bancos nacionales. En una época en la que la autoridad regulatoria del capital básicamente fijaba los precios de las acciones, Ambani aplicó una lógica que aprendió de las marcas de artículos de consumo a lo largo de los mercados inversores primarios y secundarios: liberar

⁶ Véase Lloyd I. Rudolph y Susanne H. Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 21; P.N. Dhar, *Indira Gandhi, the "Emergency" and Indian Democracy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 382.

⁷ Michal Kalecki, *Essays on Developing Economies*, Hassocks, Harvester Press; Atlantic Highlands, Humanities Press, 1976.

múltiples bonos y ofertas de acciones. Esto permitió a su “marca madre”, Reliance, estimular nuevas ofertas, con marcas satélite capaces de generar, aprovisionar y liberar capital según lo requería. De algún modo, Ambani fue el precursor de cierto tipo de emprendedor que aprendió a pensar más allá de los límites establecidos en una economía controlada y mostró su disposición a volverse global, incluso cuando maduraba en términos nacionales.⁸

Entre 1977 y 1991, el Estado indio incrementó notablemente las formas de autoridad delegadas en el desarrollo económico, en vez de insistir en la superioridad de su razonamiento y de su poder de implementación, como había hecho desde la independencia. Para la década de 1980, como muestran las observaciones de Ambani, a pesar de ser un artefacto de las políticas del Estado, una recién formada clase media dispuesta a invertir comenzaba a adquirir vida propia. El consumo privado de este segmento de la sociedad asumiría cada vez más el papel productivo de la inversión estatal, hasta llegar a reemplazarla parcialmente.

La nueva retórica del Estado respecto al desarrollo económico y la liberalización del mercado, y la abierta transferencia de funciones de fuerzas estatales a particulares se ha descrito constantemente en términos pragmáticos, por ejemplo, como la única manera posible de responder a los cuellos de botella impuestos por una burocracia corrupta e ineficiente.⁹ Han dominado los argumentos económicos, que comparan las tasas de crecimiento entre los sectores público y privado en los periodos previo y posterior a las reformas, y que profundizan en la manera en la que el carácter impagable y rentista de los esfuerzos regulatorios del Estado obstaculizaban el crecimiento. Sin embargo, los defensores de la liberalización tienden a tratar de manera superficial la dimensión política de estos argumentos económicos. Aquellos que son críticos de la liberalización, por un lado, han argumentado que los posibles insumos políticos sesgaban los resultados y que el Estado desarrollista nehruviano, con su misión incluyente, abandonó su curso. En estas explicaciones, las reformas de mercado fueron una forma de que

⁸ Pronto, Reliance podría afirmar ser la primera marca india verdaderamente global, aunque mucho menos vieja que sus competidores nacionales. Véase Hamish McDonald, *The Polyester Prince: The Rise of Dhirubhai Ambani*, Sydney, Macmillan, 1999.

⁹ Véase a este respecto V.N. Balasubramanyam, *Conversations With Indian Economists*, Nueva Delhi, Macmillan, 2001, p. 165.

el Estado se deshiciera de la responsabilidad hacia los pobres y de afirmar desde ese momento una postura elitista.¹⁰

Las razones públicas de la liberalización se centraron sobre todo en el criterio económico de la eficiencia. Sin embargo, yo sugiero que el proceso también implicó una modificación significativa del régimen político. La concepción de la clase media como la heroína modesta del desarrollo nacional, competente pero sin privilegios y por lo tanto meritoria de asistencia, era algo nuevo. Según esta concepción, la clase media podía perturbar el *statu quo* sólo para mejorarlo. Parecía formular una estrategia para el desarrollo económico nacional, es decir, formular desde la sociedad civil algo que era la tarea del Estado. En esta instancia “clase media” era sólo parcialmente un término descriptivo; era también un *proxy* para la estrategia estatal y una heurística para indicar la relación cambiante con la sociedad civil, que estaba siendo cada vez más mediada por el capital corporativo y escenificada por tecnologías de comunicación masiva.

Una investigación histórica relevante sobre la clase media india refleja una serie de preocupaciones respecto a la transición económica y a la posibilidad de establecer la autonomía nacional por medio del proceso de industrialización.¹¹ En otras palabras, el propio Estado crea las condiciones para la formación de una nueva clase media que, a su vez, se distancia del Estado o, al menos, de lo que éste representa. Estas investigaciones examinan las consecuencias contradictorias de un proyecto colonial de formación del Estado, en el que los británicos, más que la aristocracia local, engendraron una clase media para emularse a sí mismos. A pesar de que la clase media debía tener por objetivo funcionar como un intermediario del gobernante frente a la mayoría, con el paso del tiempo se volvió nacionalista.¹² Respecto a la formación de clase, podemos distinguir en estos trabajos los

¹⁰ Véase, entre otros, Jayati Ghosh, “Liberalization Debate”, en Terence J. Byers (ed.), *The Indian Economy: Major Debates Since Independence*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 295-334, 329-331.

¹¹ M. Kalecki, *op. cit.*; K.N. Raj, “The Politics and Economics of Intermediate Regimes”, *Economic and Political Weekly*, 7 de julio de 1973, pp. 1189-1198; Burton Stein, “Towards an Indian Petty Bourgeoisie: Outline of an Approach”, *Economic and Political Weekly*, vol. 26, núm. 4, 1991, pp. PE9-PE20.

¹² Véase Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Londres, Cambridge University Press, 1971.

que la entienden como un proceso continuo con algunos cambios superficiales en la alineación cultural y política, y los que la consideran una “modernidad fracturada”, que implica una línea divisoria estructural que se tenía que negociar entre el mundo colonial y el nativo.¹³

Existe, además, un interés creciente en la clase media como un propulsor clave de ciertas tendencias sociales y políticas, y como posibilidad de volverse una ventana a un contexto nacional específico, especialmente como un concepto de análisis comparativo con otros países en desarrollo.¹⁴ Este artículo busca contribuir a estos esfuerzos al apuntar hacia el interludio histórico de la emergencia, que divide en dos fases distintas la clase media india: la primera bajo la hegemonía del Estado y la segunda cada vez más asertiva, pero desencantada de las formas antiguas de hacer política, que se define a sí misma por medio de formas de identidad culturales y de consumo. Durante la emergencia aumentaron a un nivel sin precedente las afirmaciones del Estado de dirigir a la nación hacia el progreso y el desarrollo. Bajo la mirada de Indira Gandhi, entre los derechos del Estado existía un grado de coerción en aras del interés nacional; aunque los intelectuales claramente lo objetarían, Gandhi desdeñaba su capacidad para afectar su relación con las masas.

Después de que se instituyó la emergencia, la sensación de caos que los periódicos habían estado transmitiendo se apaciguó abruptamente. El gobierno había censurado a la prensa e Indira Gandhi confirmó su concepción de que la protesta estaba ceñida a ésta y que no reflejaba la situación real. No se tomaba en serio su papel porque lo percibía, razonablemente, como representante de una pequeña fracción de la sociedad. En 1971, por ejemplo, la circulación total de periódicos se calculó en nueve millones para una población de 548 millones de personas. En las elecciones de 1971, la prensa, dominada por intereses empresariales, se opuso a la nacionalización de la banca y a la abolición de las bolsas de valores privadas, medidas impulsadas por Indira Gandhi, y comenzó a actuar bajo el supuesto de que el Partido del Congreso perdería. A pesar de la campaña en su contra, el partido de

¹³ V. Joshi, *India's Economic Reforms 1991-2001*, Oxford, Oxford University Press.

¹⁴ Christophe Jaffrelot y Peter van der Veer (eds.), *Patterns of Middle Class Consumption in India and China*, Nueva Delhi, Sage, 2008.

Indira Gandhi obtuvo una victoria abrumadora en virtud de sus programas económicos contra la pobreza, al igual que una publicidad que astutamente respondía al slogan de *Indira Hatao* (“Eliminemos a Indira”) con la arrebatadora frase *Garibi Hatao* (“Eliminemos la pobreza”).

Una vez que se realizaron las elecciones en enero de 1977, las campañas críticas hacia el Partido del Congreso, desde los mítines de la oposición hasta la prensa, voltearon a los electores contra Indira Gandhi. De manera inesperada, grupos de derecha y de izquierda se unieron en la oposición al Partido del Congreso, dirigidos por Jayaprakash Narayan y el partido Jan Sangh respectivamente. La cobertura de la prensa de los “excesos” de la emergencia proliferó. Incluso antes de las elecciones, Indira Gandhi comenzaba a distanciarse y a pedir disculpas por la emergencia, afirmando que el Jan Sangh se había infiltrado en el gobierno en un intento por desacreditarlo, y que los subordinados habían llevado demasiado lejos la campaña de esterilización. Sin embargo, se expulsó por completo al gobierno de las legislaturas estatales en toda la zona norte de la India. Su número de curules en todo el país cayó de 352 en 1971 a 154 en 1977, pero su voto popular no cayó tan dramáticamente, de 43.7 a 34.5 por ciento.¹⁵

Así, quedaba claro que la opinión pública, como se reflejó en la prensa, podía alterar el resultado de una elección. Por primera vez, el partido en el poder había sido derrotado por el centro. (Los cuatro estados sureños, junto con Assam, votaron por el Partido del Congreso, pero este último no ganó en ningún otro lugar.) A partir de entonces se percibió como más prudente ofrecer a la prensa, e incluso a las clases urbanas acomodadas, más incentivos para cooperar en vez de someterlos a las órdenes del gobierno, quizá debido a que la opinión pública recaía sobre todo en estos segmentos de la sociedad.

De tal suerte, se puede decir que la emergencia misma puso en crisis la era del Estado desarrollista, con la seguridad de que los responsables de crear e implementar las políticas públicas podrían evaluar lo que la gente quería y actuar en consecuencia. La emergencia mostró los límites de la capacidad estatal para gobernar sin buscar de manera activa y continua el

¹⁵ David Butler, Ashok Lahiri y Prannoy Roy, *A Compendium of Indian Elections*, Nueva Delhi, Arnold Heinemann, 1984, p. 112.

consenso popular. La retórica estatal se volvió más cuidadosa conforme buscaba nuevos focos de autoridad que apoyaran sus actividades. La innovación de la clase media como un actor aprobado y como el agente principal de crecimiento, desarrollo y democracia fue una característica del periodo posterior a la emergencia. La “clase media” se volvió un *proxy* de la razón de Estado, emulando argumentos y proyectos de quienes estaban al frente del gobierno y volviéndose una fuerza crítica cuando la perspectiva del gobierno era descartada o ignorada durante el proceso político. La etapa complementaria de la liberalización de mercado, que implicaba nuevos argumentos respecto a la economía y que unía asuntos de necesidad, utilidad y su forma de administración, recalca la esfera relativamente autónoma de la opinión pública como una segunda capa emergente del Estado que era, sin embargo, indistinguible como tal.

La emergencia de 1975-1977 fue el punto álgido de la centralización estatal; cada decisión del Estado se desplazaba más allá del alcance de los mecanismos normales abiertos a la discusión legislativa, el procedimiento oficial o el cabildeo público, y en su lugar se cubría con el privilegio ejecutivo y esgrimía el argumento de que existía una circunstancia extraordinaria y una amenaza a la seguridad nacional. Con el debido proceso y las libertades civiles suspendidas, y toda forma de libre asociación interrumpida en aras de salvaguardar a la nación de sus “enemigos”, el Estado operó con menor intervención de la habitual en la prensa, la oposición política o las protestas sociales.

Generalmente percibida como un acontecimiento iniciado por un gobierno dictatorial, y concluida gracias a la voluntad del electorado, las consecuencias de la emergencia produjeron una investigación ampliamente difundida que era casi unánime en su visión de los hechos como un periodo excepcional de gobierno despótico. Quedaba así reducida a una secuencia de eventos cuyo principio y final, causa y cura, cabían en una narrativa simple.¹⁶ La emergencia se volvió parte del mito de la nación india en la que el pueblo afirmaba su espíritu indómito frente a una serie de obstáculos, desde la dominación extranjera hasta la tiranía interna. Por ejemplo, el

¹⁶ Véase, por ejemplo, Kuldip Nayar, *The Judgement: The Inside Story of the Emergency in India*, Nueva Delhi, Vikar, 1977.

movimiento Rashtriya Swayamsevak Sangh, identificado como el núcleo de la resistencia a la emergencia,¹⁷ describió la derrota del Congreso en 1977 como la “segunda lucha por la libertad” india.¹⁸

Una bibliografía revisionista más reciente ha rechazado la idea de que la emergencia haya sido excepcional, al enfatizar las continuidades con el resto de la historia posterior a la independencia. Tres volúmenes publicados recientemente, de Bipan Chandra, P.N. Dhar y Emma Tarlo respectivamente, siguen esta línea de argumentación.¹⁹ La idea queda más claramente articulada en el trabajo de Bipan Chandra, quien arguye que la emergencia fue un periodo de “coqueteo con el autoritarismo” que, sin embargo, buscaba mantener el *statu quo* y por ende no inauguró una política radicalmente nueva, ni fascista ni totalitaria. Chandra argumenta que ni el movimiento JP²⁰ ni la emergencia reflejaban tendencias estructurales de la economía o el sistema de gobierno indio; en este sentido, eran “epifenomenales”, y las campañas como las de la “esterilización” o la “demolición de las favelas”, generalmente asociadas con la emergencia, en realidad no eran intrínsecas a ésta. Según argumenta Chandra, estos asuntos definieron sus excesos, pero no su carácter, que era autoritario, burocrático y extraconstitucional.²¹

A menos que el autoritarismo se revelara como funcional para intereses específicos, en estas explicaciones se asume que carecía de importancia a largo plazo; la política también se reducía a los fines económicos y sociales a los que servía y más allá de éstos no tenía ninguna importancia. Así, estas explicaciones ignoran el hecho de que la oposición a la emergencia rechazaba al partido en el poder y, por ende, al régimen estatal existente. La oposición representó un reto para el esfuerzo del Estado desarrollista de monopolizar la política y mostró que el control sobre las comunicaciones no

¹⁷ P.N. Dhar, *Indira Gandhi...*, *op. cit.*, p. 264.

¹⁸ Dattopant Thengadi, “Preface: Lamp at the Threshold”, en P.G. Sahasrabudhe y Manik Chandra Vajpayee, *The People Versus Emergency: A Saga of Struggle*, Nueva Delhi, Suruchi Prakashan, 1991, pp. 11-46.

¹⁹ Bipan Chandra, *In the Name of Democracy*, Gurgaon, Penguin India, 2003; P.N. Dhar, *The Evolution of Economic Policy in India: Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of the Emergency in Delhi*, Berkeley, University of California Press, 2003.

²⁰ Llamado así en honor a su líder, Jayaprakash Narayan.

²¹ B. Chandra, *op. cit.*, pp. 262-272. Sobre los argumentos de P.N. Dhar, véase *The Evolution...*, *op. cit.*, pp. 263-268; para E. Tarlo, *op. cit.*, véanse pp. 21-61 y 218-225.

necesariamente resultaba en el consenso popular, incluso cuando estaba respaldado por el poder del Estado. En otras palabras, el consenso político no necesariamente se desarrolló en los espacios que el Estado tenía planeado. Queda claro que el Estado aprendió la lección; en gobiernos subsecuentes, rara vez se asumió que la opinión era un asunto de mera transmisión de información. Sin embargo, la ortodoxia estatista del análisis de Chandra quedó reflejada en las respuestas oficiales a la emergencia después de la derrota del Partido del Congreso, quizá como una forma de desplazar la culpa de la rendición de la maquinaria estatal a su líder y su camarilla.

El término crítico para evaluar la emergencia —propagado por la comisión de investigación Shah y reproducida por la prensa— se volvió el de “excesos”, que se contraponían a un estándar de normalidad no especificado.²² Los “excesos” más espectaculares de la emergencia no fueron, sin embargo, únicos de ese periodo: existieron antes y continuaron después del mismo. Como lo reveló la comisión de investigación Shah, la cultura burocrática sólo confirmó que las preocupaciones por la rendición de cuentas y la legalidad rara vez interfirieron con el toma y daca de órdenes en el gobierno.²³ La noción de “excesos” para describir la particularidad de la emergencia surgió en un contexto en que el régimen sucesor —el Partido Janata, 1977-1980— buscaba limitar la crisis que surgió después de la exposición pública de la capitulación total de la burocracia bajo Indira y Sanjay Gandhi. Pronto, la inspiración democrática que surgió de la derrota de la emergencia volvió a la normalidad bajo un nuevo gobierno. Al cabo de tres años, el Partido del Congreso regresó al poder y desde entonces no hubo incentivos para recordar la emergencia; el reporte de la mencionada comisión de investigación pronto se retiró de circulación.

La emergencia había confirmado el carácter del Estado indio de la época; en palabras de D.K. Barooah, “India era Indira e Indira era India”.²⁴

²² Shah Commission of Inquiry, Interim Report, Nueva Delhi, Controller of Publications, 1978.

²³ Fue sintomático que mientras el ministro Shah buscó expresar sorpresa e indignación durante el testimonio de los oficiales que incurrieron en faltas, el público respondió con risas y burlas.

²⁴ Ramachandra Guha, “The Emergency: Dictators’ Defence”, *India Today*, 3 de julio de 2000, disponible en: <http://india-today.com/itoday/20000703/view.html>. [Fecha de consulta: 21 de

Aunque el objetivo ostensible del gobierno era servir al pueblo en su conjunto, demostró que su intención de hacerlo era por medio de la imagen y las palabras de Indira Gandhi. No se hacía ninguna mención de la posibilidad de expresar la preferencia popular; la opinión pública se subyugaba a la voluntad del Estado, aunque su existencia se daba ya por sentada. Durante este periodo, el gasto del gobierno en propaganda aumentó considerablemente, sobre todo a través de la Dirección de Publicidad Audiovisual.²⁵

Este intento sin precedentes de influir en la opinión pública, sin embargo, otorgó a ésta un grado de importancia política de la que antes carecía. Una vez que el vínculo entre el pueblo y el líder se fracturó con la derrota de Indira, no sería fácil recuperarlo. El carácter estatista de la política del periodo de la emergencia se percibió como insostenible y las formas de gobierno que le siguieron fueron deliberadamente populistas. Desde entonces, las condiciones en las que se creaba la publicidad estatal dejaron de ser internas para enfrentarse al terreno en que la opinión pública se reproducía. El consenso se tenía que buscar y ganar activamente. En consecuencia, el Estado se volvió reacio a desempeñar el papel de líder de opinión después de la emergencia.

La circunstancia política de la emergencia demandaba y al mismo tiempo confirmaba la necesidad de escalar la retórica; el Estado asumió la función de motor principal, relevando y dirigiendo a las instituciones de la sociedad civil —o por lo menos afirmando que lo hacía—. Se exigió al Estado justificar su papel como nunca se le había exigido antes, sin la excusa de una guerra contra China o Pakistán, como había sido el caso en emergencias nacionales anteriores. (La emergencia de guerra de 1971 todavía estaba en vigor, como notó un observador, lo que convertía el acontecimiento de 1975 en una “doble emergencia”.²⁶) Esto significaba que el Estado tenía que adoptar una postura para movilizar a la población, sin ninguna actividad popular correspondiente que pudiera tener resultados impredecibles.

julio de 2010]. Para una discusión sobre el tema, véase P. Chatterjee *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 62.

²⁵ Véase Government of India, Publications Division, “Mass Media in India”, White Paper on Misuse of Mass Media, 1977, p. 60.

²⁶ Marcus Franda, “India’s Double Emergency Democracy”, partes I, II y III, American Universities Field Staff Reports, vol. XIX, núm. 19, 1975.

Si bien la mayoría de los análisis describen la emergencia como una ruptura respecto del periodo anterior, ésta se puede ver como la cúspide de una era desarrollista con un sentido específico; la misión del Estado de dirigir el crecimiento económico y proporcionar bienestar social nunca se había expresado de un modo tan público e insistente, así como tampoco se había perseguido con tal fervor a quienes obstaculizaban su camino. En un esfuerzo por reanimar una productividad industrial estancada, se anunció un plan para abrir el sector público “a las asperezas de las fuerzas de mercado; no deben exigir, ni recibir ningún privilegio especial...”²⁷ Los principales críticos del manejo estatal de la economía en el pasado, a saber, las empresas privadas, lograron ganancias sin precedentes. Mientras, las huelgas y cierres disminuyeron a un nivel histórico, un punto que se discutirá en la siguiente sección.

La emergencia representó una concepción de la economía como un espacio de participación colectiva para revigorizar una entidad nacional que, después de haberse debilitado con el paso del tiempo, necesitaba estímulos. Se anunció una serie de políticas populistas que prometieron bienestar para grupos que iban desde los pobres del medio rural —libertad del trabajo forzoso y de los prestamistas— hasta la asignación de vivienda para los pobres urbanos a cambio de la esterilización “voluntaria”, pasando por libros de texto a precios reducidos para estudiantes universitarios. Ya sea debido a errores de implementación o de voluntad política o a la influencia del hijo de la primer ministro, Sanjay Gandhi, cuyo electorado se ha identificado como específicamente de clase media,²⁸ el alto precio que el Estado exigió a cambio de estos beneficios dirigidos a los pobres fue lo que eventualmente distinguió a la emergencia.

La coerción dirigida hacia los pobres por medio de la demolición de favelas y la campaña de esterilización fue una parte fundamental del programa de revitalización nacional. El espectáculo de la violencia fue pedagógico, distinguiendo entre aquellos a quienes la violencia debía corregir y aquellos para quienes ejemplificaba la lección correcta. Al mismo tiempo, afirmaba el carácter de una entidad nacional que se engrandecía

²⁷ T.A. Pai, *Economic and Political Weekly*, 13 de septiembre de 1975. T.A. Pai, “Public Sector in Our Developing Economy”, *Yojana*, vol. XIX, núm. 8, 15 de mayo de 1975.

²⁸ P.N. Dhar, *The Evolution...*, *op. cit.*, pp. 329-330.

por medio de la “terapia de shock” de la emergencia. Esta era una nación que se representaba como de casta alta y residente en un espacio urbano saneado y embellecido, despojado de la contaminación de los pobres y las castas bajas que generaban condiciones antihigiénicas, arriesgando la vida de sus superiores.

Si bien la emergencia trató de maximizar el crecimiento económico, simultáneamente implicó una preocupación por la calidad sobre la cantidad, y por la forma estética adecuada para acondicionar y regular cualquier contenido. Las prácticas degradadas de producción existían en abundancia y mermaban la fuerza de la nación en la medida en que la plétora de cuerpos pobres consumía inútilmente los recursos y generaba enfermedades en vez de salud. Desafiantes de estos ideales dominantes, los grupos reticentes se volvían particularmente peligrosos, de tal suerte que era necesario neutralizarlos para el bien colectivo de la nación. Así, se creía que medidas severas, como las campañas de esterilización, eran imperativas si se quería consolidar las ganancias nacionales, económicas y sociales. Descrito en estos términos, resulta sorprendente el grado al que este programa anticipaba elementos de lo que se volvería común con el ascenso del nacionalismo hindú a partir de finales de la década de 1980, aunque el desarrollo nacional se articulaba en términos abiertamente seculares y científicos. El paralelismo fue un programa concebido en términos militares; proponía planes específicos sobre las personas, que eran tratadas como la parte material de la sociedad, sobre la que se podía reorganizar y eliminar las entidades aberrantes, y reclutar a los mejores elementos para ayudar en la implementación de estos proyectos. El precedente de la alarma que causaban los planes musulmanes para violar las normas de planeación familiar y supuestamente sobrepasar a los hindúes había sido una aprensión más general respecto al crecimiento viral de la población, que se tenía que controlar a toda costa. Si bien la planeación familiar se presentó como una norma que se podía aplicar de manera generalizada, en la práctica estaba de hecho dirigida a los pobres, pues invocaba el modelo de la pequeña familia nuclear que ya predominaba entre las familias urbanas de casta alta.

El “embellecimiento urbano”, el eufemismo para el operativo de demolición de favelas, y las políticas de planeación familiar eran bastante anteriores a la emergencia, pero entre 1975 y 1977 se volvieron enormemente

poderosos como necesidad estatal declarada públicamente. La violencia dirigida por el Estado confirmó formas conocidas, a la vez que ejemplificaba su estatus moral superior. Aunque al principio parecía ser secular, y más tarde hindú, la violencia se concibió como necesaria y productiva tanto durante como después de la emergencia. Asimismo, la violencia contribuyó a la formación de una clase media que la entendía como legítima, como capaz de producir y preservar la ley; promulgada en su nombre y en nombre de la nación que debería ser. Desde la independencia, las políticas del gobierno habían favorecido estructuralmente a las clases más influyentes, beneficiando proporcionalmente la educación superior sobre la primaria, a los empleados del sector público sobre los del sector privado, y recolectando ingresos de manera desproporcionada de los impuestos indirectos que recaían sobre los pobres.²⁹

Lo que ocurrió después de la emergencia no fue tanto el ascenso de intelectuales puramente autónomos como el rápido crecimiento y desarrollo de fuerzas que no sólo podían influir en el debate público sino que afirmaban representar al propio público.³⁰ La prensa, por ejemplo, se volvió más asertiva políticamente, lanzando campañas exitosas para luchar contra la represión que se gestaba en el legislativo, como la Ley Antidifamación o la Ley de Prensa en Bihar.³¹ Todo tipo de medios de comunicación crecieron considerablemente después de la emergencia, un acontecimiento que Robin Jeffrey ha atribuido al “entusiasmo político”.³² Debido a que el Estado se mantuvo como la principal fuente de financiamiento tanto de la prensa escrita como de los medios audiovisuales —sobre los que tenía el monopolio, al menos hasta la década de 1990— es posible argumentar que el crecimiento de los medios sugiere una forma de influencia estatal que no estaba

²⁹ Véase la “Introducción” en Amita Baviskar y Raka Ray (eds.), *Elite and Everyman: The Cultural Politics of the Indian Middle Classes*, Londres, Routledge, 2011.

³⁰ Un acontecimiento crucial en este contexto fue la decisión tomada por el grupo nacionalista hindú Rashtriya Swayamsewak Sangh de entrar en el proceso político más amplio y renunciar a la simple “construcción de carácter”, que había sido su objetivo principal desde 1925. Véase Rajagopal, *op. cit.*, pp. 30-71, esp. pp. 51-63.

³¹ Mukul Sharma, “Media and Governance”, *Seminar*, núm. 514, 2002, disponible en: <http://www.indiaseminar.com/2002/514/514%20mukul%20sharma.htm> [fecha de consulta: 21 de julio de 2010].

³² Para una discusión sobre el “entusiasmo político”, véase Robin Jeffrey, *India's Newspaper Revolution*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 51.

mediada por el mercado.³³ Por lo que respecta a las clases medias y altas, después de la emergencia de 1975-1977 el Estado evitó ejercer autoridad bajo su propio nombre, al menos en asuntos que no concernían a la seguridad nacional. Antes, la afirmación de su sabiduría y la demostración de su fuerza habían sido el lugar común;³⁴ se podía exigir austeridad e imponer medidas coercitivas a la mayoría de las clases sociales, aunque, desde luego, a las clases bajas siempre les tocaba la peor parte.

Dichas tendencias se volvieron prominentes durante la emergencia. La oposición las denunció continuamente y el Congreso pidió disculpas por ellas durante los dos meses que pasaron entre la suspensión de la emergencia en enero de 1977 y las elecciones nacionales en marzo del mismo año. Incluso durante la segunda mitad de la emergencia, pero más todavía después de ésta, el gobierno consideró prudente evitar medidas abiertamente coercitivas entre las clases altas urbanas y comenzó a reconocer las ventajas de una política de “palo y zanahoria”. Una combinación entre persuasión e incentivos para el cumplimiento, que buscaba ganarse el consenso más que exigir obediencia, caracterizó la relación del gobierno con un sector de la sociedad que había demostrado lo impensable, a saber, la capacidad del electorado de derrocar al Partido del Congreso hasta entonces dominante. ❧

³³ Los dueños constituyen un nódulo de influencia crucial en este proceso. Más de tres cuartas partes de los periódicos pertenecen a individuos en vez de sociedades por acciones. Para una discusión sobre el tema, véase Sharma, *op. cit.*

³⁴ Desde luego, las excepciones son importantes, como la decisión de Nehru de no presentar la propuesta de Ley del Código Hindú de Ambedkar íntegra ante el Parlamento. Introdujo la legislación gradualmente anticipando la oposición de los conservadores. Véase por ejemplo B.R. Ambedkar, “Statement of Resignation as Law Minister”, en Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. 14, parte II, sección IV, Vasant Moon (ed.), Government of Maharashtra, Education Department, 1995, pp. 1322-1326.

La nación en contra de sí misma

Minorías musulmanas y judías después del imperio*

Faisal Devji

Tanto el sionismo europeo como el nacionalismo musulmán en la India surgieron en contextos en los que poblaciones minoritarias dispersas a lo largo de grandes subcontinentes buscaban escapar de las mayorías nacionales, cuya persecución —con o sin razón— temían. Fue precisamente el surgimiento de las mayorías nacionales en el siglo XIX en Europa y la India lo que convirtió a judíos y musulmanes en minorías, cuya particularidad aparentemente irreducible planteaba un “problema” para Estados que se fundaban en las nociones de sangre compartida o pertenencia ancestral a la patria.¹ Al convertirse en un problema o cuestión a resolver para los movimientos nacionalistas dentro de los que se formaron, tanto el sionismo como el nacionalismo musulmán percibieron estas formas de pertenencia colectiva como sospechosas, incluso cuando ellos trataban de instaurar nacionalidades similares para sí mismos en otros lugares.

En este ensayo exploraré cómo estos dos nacionalismos minoritarios y profundamente ambiguos van de la mano. Sin afirmar que se pueden comparar de manera fructífera punto por punto, me gustaría argumentar que es posible repensar el nacionalismo musulmán en específico al situarlo en un contexto internacional, en vez de únicamente indio.

*Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

¹ Aamir R. Mufti escribió un libro importante sobre este tema: *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

INDIA, PALESTINA Y GRAN BRETAÑA

El imperio indio tenía la población musulmana más grande del mundo, lo que proporcionaba a Gran Bretaña una porción sustancial del ejército con el que controlaba una buena parte de Asia, África y el Medio Oriente. Por eso, no fue ningún accidente que los virreyes, desde Curzon hasta Wavell, y desde la Declaración de Balfour hasta el Libro Blanco de 1939, hayan objetado con vigor cualquier apoyo que su gobierno ofreciera a la causa sionista, ya que podría exacerbar el sentimiento indio e introducir tensiones en la lealtad de las tropas ahí reclutadas. La filósofa germano-americana Hanna Arendt, quien escribió mucho sobre la política judía durante ese periodo, no era la única que pensaba que la Declaración de Balfour debería entenderse en el contexto de la política india, y sugirió en un artículo de 1944 que “ciertamente serviría a la causa de una política exenta de ilusión si por nuestra parte pudiéramos ver la Declaración de Balfour a la luz de la política del Ministerio de India. Pues aunque la declaración, por supuesto, no haya estado dictada únicamente por motivos egoístas y las preocupaciones de la política colonial en el largo plazo —es decir, mientras la política británica sobre el Oriente Próximo esté sobre todo determinada por el control británico sobre la India— puede servir para implementar sólo esos intereses y preocupaciones”.² Como tantos otros, Arendt también estaba convencida de que Palestina, y el Oriente Próximo en general, eran importantes para Gran Bretaña sólo en la medida en que esta última mantuviera control sobre la India.

Por su parte, las autoridades británicas en la India estaban convencidas de que al alentar el partido sionista, Londres estaba sentando las bases para la creación de Pakistán. Respecto al Reporte de la Comisión Palestina en 1946, Lord Wavell incluso escribió en su diario que “los americanos parecen haber insistido en que se aceptara el punto de vista judío, lo que arruinará nuestra política y prestigio en todo el Medio Oriente sin darnos nada a cambio. Parecería que hemos perdido la voluntad y el valor para apoyar nuestro propio punto de vista. Los resultados de esto no serán buenos y van a endu-

² Hannah Arendt, “The Balfour Declaration and the Palestine Mandate”, en Jerome Kohn y Ron H. Feldman (eds.), *The Jewish Writings*, Nueva York, Schocken Books, 2007, p. 205.

recer a los musulmanes en favor de Pakistán”.³ A otros políticos británicos, como Churchill, se les hizo fácil apoyar tanto a los sionistas como a la Liga Musulmana, aunque sin duda por razones distintas. Una vez que Pakistán se volvió una realidad, sin embargo, también se podía apoyar a Israel sin comprometer los intereses imperiales, aunque Gran Bretaña sólo podría hacerlo dejando el asunto en manos de las Naciones Unidas. Así, en un artículo escrito en 1948, Arendt atribuyó la decisión británica de evacuar Palestina a la Partición de la India y a la independencia en la forma de dos dominios distintos, argumentando que el surgimiento de Israel ese año “no fue causado por el terrorismo judío ni por la Liga Árabe, sino que fue la consecuencia de la eliminación del dominio británico sobre la India por parte del gobierno laborista”.⁴ En el acontecimiento, lo único que Palestina pudo hacer fue liderar la batalla contra el Estado judío frente a las Naciones Unidas, aunque pronto quedaría claro que su influencia como país independiente contaba aún menos para estos asuntos de lo que había contado como colonia.

En el contexto internacional e imperial al que pertenecen, el Estado judío y la nueva república islámica representan una desconfianza profunda frente al nacionalismo; un intento de crear nuevas formas de pertenencia política. A diferencia de los estados confesionales de la Europa de la Contrarreforma, o de las democracias cristianas de la posguerra, la religión en la república islámica y en el Estado judío no tenía únicamente la función de describir la vida nacional de sus ciudadanos; más bien servía para definir la nacionalidad *fuera* del Estado, donde todos los judíos europeos y todos los musulmanes del subcontinente podían volverse sus ciudadanos; quizá por esta razón los estados destinados para abrigar a la patria pueden imaginarse de formas tan distintas y cambiantes. Desde una Eretz Israel que incluye buena parte de Egipto, Jordania y Líbano, hasta un Pakistán que podría añadir a su territorio no sólo toda Cachemira, sino también algunos territorios de las provincias indias del Punjab, Gujarat y Andhra Pradesh: estos países nunca han tenido una forma estable ni siquiera en sus propios imaginarios.⁵

³ Penderel Moon (ed.), *Wavell: The Viceroy's Journal*, Londres, Oxford University Press, 1973, pp. 251-252.

⁴ H. Arendt, “Peace or Armistice in the Near East”, en *The Jewish Writings*, p. 425.

⁵ Véase, por ejemplo, Nadav G. Shelef, *Evoking Nationalism: Homeland, Identity, and Religion in Israel, 1925-2005*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

Aún más, ambos estados sobreviven con el miedo retórico de ser divididos o incluso eliminados a manos de sus enemigos. Sin embargo, cuando llega el momento de dejar un pedazo de su territorio, lo hacen sin ninguna crisis de nacionalidad aparente. Podemos corroborarlo ya sea al observar los intentos de Israel de dar tierras a cambio de paz —entre los cuales el regreso del Sinaí a Egipto ha sido el ejemplo más notable— o la pérdida de Pakistán de más de la mitad de su población y casi la mitad de su territorio con la independencia de Bangladesh en 1971. Todo esto sugiere que, como el fundamento de la nacionalidad israelí o paquistaní, la religión se mantiene distinta del territorio al que sus seguidores aspiran, mismo que, en todo caso, siempre percibieron como una suerte de patria accidental. A pesar de haber sido un ejercicio meramente retórico, el hecho de que los primeros sionistas hayan incluido en la lista de opciones para la patria judía a Kenya y Argentina nos dice mucho sobre el tema. Theodor Herzl dejó esto en claro en su libro *El Estado judío*, que podría considerarse el texto fundacional del sionismo: “Es cierto que el Estado judío se concibe como una estructura particularmente moderna sobre un territorio no especificado. Pero un Estado no se forma con pedazos de tierra, sino más bien con un grupo de hombres unidos bajo un gobierno soberano. El pueblo es la base personal y la tierra la base impersonal del Estado, y la primera es la más importante de las dos”.⁶

Lo mismo puede decirse respecto de las varias demandas que en distintos momentos hizo Mohammad Ali Jinnah, el líder de la Liga Musulmana Pan India y fundador de Pakistán, por territorios que incluían las Islas Andamán y Nicobar como vínculos marítimos entre Pakistán Occidental y Oriental, o por un corredor a través del norte de India como un vínculo territorial entre ellas, ambos justificados sobre todo en términos de conveniencia burocrática. De hecho, la justificación más importante para el territorio que pedía (y que no obtuvo) no era el carácter musulmán de su población, sino que sólo con él podría crearse un Estado administrativamente “viable”; curiosamente, el *Qaid-e-Azam*, o Gran Líder, pensó que un Estado con dos “alas” separadas cumpliría este requisito. Pero la viabilidad era, desde luego, sólo una manera burocrática de otorgar cierta realidad a un país concebido sobre

⁶ Theodor Herzl, *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question*, Sylvie d’Avigdor (trad.), Londres, Henry Pordes, 1993, pp. 63-64.

todo como una idea abstracta. Eso explica la famosa declaración de Jinnah de que Pakistán tendría que concederse, con cualquier forma que adquiriera, e incluso si tuviera que tener el tamaño de su pañuelo. De hecho, el líder constantemente imaginaba Pakistán más como un pedazo de tela que de tierra, como sugiere su igualmente famosa declaración de haber heredado un país “apolillado”. Pero más que un territorio específico, era el principio mismo de territorialidad lo que daba significado a estos Estados. Así, en vez de percibir estas formaciones nacionales —si se les puede llamar así— como versiones imperfectas o incompletas de un parámetro establecido en el siglo XIX, tendría más sentido empezar por situarlas en su propio tiempo.

DESPUÉS DE LA SOCIEDAD DE NACIONES

Los nacionalismos musulmán y judío se volvieron proyectos de creación de un Estado sólo en los primeros años de la Segunda Guerra Mundial; el primero se anunció en la Resolución de Lahore de 1940 y el segundo en la Conferencia de Baltimore de 1942. Hasta entonces habían coqueteado con ideas de federaciones multinacionales, zonas autónomas y asociaciones imperiales comunes durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, en los que la Sociedad de Naciones garantizaba los mandatos y la protección a las minorías. Fue precisamente el colapso de estos acuerdos después de 1939 lo que llevó a hombres como Jinnah a convencerse de que, lamentablemente, esos esquemas ya no eran posibles. Así, en el discurso presidencial que dio en la sesión especial sobre Pakistán a la Federación de Alumnos Musulmanes del Punjab en 1941, declaró lo siguiente: “Déjenme decirle a mis amigos, los líderes hindúes, que la Sociedad de Naciones está muerta. [Aplausos]. ¿Acaso no lo saben ya? Déjenme decirles, que viven por lo menos un cuarto de siglo atrás. No sólo eso, sino que no se dan cuenta de que toda la faz de la tierra está cambiando semana con semana y mes con mes en Europa y en otros campos de batalla”.⁷

La muerte de la Sociedad de Naciones era importante por dos razones. La primera tenía que ver con el colapso del sistema de protección a mino-

⁷ Jamil-ud-din Ahmad (ed.), *Some Recent Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1942, p. 213.

rías, a lo que regresaré en el siguiente apartado. La segunda razón por la que era importante para hombres como Jinnah, sin embargo, tenía que ver con el hecho de que el fin de la Sociedad de Naciones significaba también el del sistema internacional en su totalidad; mismo que se había construido después de la Primera Guerra Mundial, al menos parcialmente, sobre la base del principio de autodeterminación propuesto por Woodrow Wilson. Desilusionados como estaban por el rápido desmoronamiento de un orden internacional que se había previsto para garantizar la independencia tanto de los Estados-nación como de las minorías dentro de ellos, los nacionalistas sionistas y musulmanes se sintieron obligados a afirmar una forma de nacionalidad todavía más fuerte que la que favorecían los nuevos Estados creados bajo la tutela de la Sociedad de Naciones. Pero estas formas de pertenencia nacional un tanto cínicas, que vieron tanto una oportunidad como un riesgo en el colapso del orden internacional, ahora podían deshacerse del lenguaje naturalista de la unidad territorial e histórica del pueblo, e incluso volverse indiferentes a la geografía en un sentido fundamental.

Desde luego, las fronteras cambiantes —y hasta la fecha inestables— de Pakistán e Israel indican no sólo un desdén hacia el modelo tradicional del Estado-nación, sino también una cierta indiferencia geográfica. En el caso del primero, esta indiferencia se manifestó en lo que podría parecer una serie de visiones contradictorias para Pakistán. Rajendra Prasad, el líder del Congreso de Bihar y el futuro presidente de India, publicó en 1946 un análisis sobre el nacionalismo musulmán mucho más detallado que cualquier otro miembro de su partido. En él ofreció una observación interesante sobre la geografía amorfa de Pakistán:

Ahora bien, las palabras usadas para denotar la extensión territorial que se incluirá en los estados o en el Estado Musulmán son “unidades”, “regiones”, “áreas” y “zonas”. Ninguna de estas palabras se puede encontrar en los documentos constitucionales o administrativos del país. Las palabras que generalmente se usan son “distritos”, “tahsils”, “talukas”, “provincias”, etcétera, y nada podría haber sido más fácil que usar estas expresiones, bien conocidas y entendidas, si se pretendieran la claridad, la inteligibilidad y la exactitud en vez de la oscuridad, la vaguedad y la ambigüedad.⁸

⁸ Rajendra Prasad, *India Divided*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2010, p. 273.

Prasad, desde luego, quiere sugerir que la ambigüedad de la Liga Musulmana funcionaba como un punto de negociación, si no es que como un deliberado artificio para reclamar el mayor territorio posible para Pakistán. Pero lo que me parece más importante es el hecho de que la famosa Resolución de Lahore, a la cual hace referencia, deba describir el área de la futura Pakistán según un vocabulario ajeno al mismo tiempo que internacional, a diferencia de los muchos términos típicamente indios que Prasad también cita. Este intento de retratar no sólo a Pakistán, sino también a toda la India, como una abstracción, queda claro en las palabras de los líderes musulmanes como Jinnah, quien se negó por completo a describir la creación de Pakistán como un acto de definición territorial; lo hizo únicamente en términos constitucionales, puesto que concebía su surgimiento directamente de una suerte de estado de la naturaleza. Así, el líder exhibió también una indiferencia hacia la propia integridad territorial india, entendiendo su partición en términos estrictamente legales, como lo hizo en el siguiente mensaje durante la Conferencia de la Liga Musulmana Provincial de la presidencia de Bombay (Mumbai) en mayo de 1940:

Es increíble que hombres como Gandhi o Rajagopalachariar puedan hablar de la Resolución de Lahore en términos como la “vivisección de la India” y “cortar al bebé en dos mitades”. Por supuesto, la India de hoy está dividida y separada por la naturaleza. La India musulmana y la India hindú existen en el mapa físico de la India. No logro entender por qué tanto alboroto. ¿Dónde está el país que se está dividiendo? ¿Dónde está la nación que se está desnacionalizando? India está compuesta de nacionalidades, por no decir nada sobre las castas y subcastas. ¿Dónde está el Gobierno Nacional Central cuya autoridad se está violando?⁹

En otras palabras, más que delimitar a Pakistán como un territorio único y plenamente distinto, los ideólogos de la Liga simplemente adoptaron una actitud de indiferencia geográfica; las fronteras administrativas o las características topográficas servían para definir al nuevo Estado más según el criterio de la conveniencia burocrática que el de la demografía religiosa, ya que éste incluiría una gran cantidad de población no musulmana. De

⁹ Ahmad, *op. cit.*, pp. 163-164.

hecho, fue el Congreso el que insistió en que la partición de la India se llevara a cabo con un criterio estrictamente demográfico. Así, cualquiera que haya sido la intención, los partidarios de Pakistán continuamente ignoraron las especificidades de su geografía nacional, de un modo que sólo puede ser natural para un Estado pensado para representar y proteger incluso a aquellos musulmanes que vivieran más allá de sus fronteras, de la misma manera que se imaginó Israel para el mundo judío. Por ello, F.K. Khan Durrani, autor del libro *The Meaning of Pakistan* de 1944, estuvo felizmente de acuerdo con sus rivales en el Congreso al sostener que la India era una unidad geográfica, añadiendo únicamente que dicha unidad no tenía ninguna relevancia para el carácter de las naciones. Echando mano de la autoridad del celebrado ensayo sobre el nacionalismo del filósofo francés Ernest Renan, escribió que “aunque geográficamente la India es una unidad, su gente no lo es, y en la creación de estados y naciones es la gente, y no la geografía, la que cuenta”.¹⁰ Como vimos anteriormente, Theodor Herzl expresó esta misma idea en palabras casi iguales.

El mismo Jinnah fue franco al enfatizar el carácter nacional más que el territorial de las demandas paquistaníes durante sus conversaciones con Gandhi en 1944. Expresó claramente que su demanda se basaba en un principio, no en el territorio real que los musulmanes ya ocupaban:

Más allá de las inconsistencias y contradicciones en las varias posturas que ha adoptado en el curso de nuestra correspondencia [...] ¿no puede usted entender nuestro punto de que afirmamos nuestro derecho a la autodeterminación como una nación y no como una unidad territorial, y que podemos ejercer legítimamente nuestro derecho inherente como una nación musulmana, que es nuestro derecho natural? En cambio, usted opera bajo el supuesto erróneo de que la “autodeterminación” significa sólo aquella de una “unidad territorial”, la cual, por cierto, no está todavía demarcada ni definida, y no hay una constitución federal existente en la India que la haga funcionar como un Gobierno Central soberano.¹¹

Los nuevos proyectos para crear un Estado judío y otro musulmán también surgieron en un momento en el cual no estaba claro quién ganaría una

¹⁰ Citado en R. Prasad, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ All-India Muslim League, *Jinnah-Gandhi Talks*, Delhi, Muslim League Printing Press, 1944, pp. 30-31.

guerra que ya había destruido el sistema internacional establecido por el Tratado de Versalles, lo que ponía el futuro de la vieja idea del Estado-nación en entredicho. Este era, al fin y al cabo, un mundo dominado por el comunismo y el fascismo, mismos que, a su modo, también separaban a la gente como unidad política del Estado que ocupaban. Ya fuera la clase o la raza la que constituía la unidad política en estos movimientos, ambos trascendían el territorio que habitaban, y que, por lo tanto, podía tomar muchas formas como objeto administrativo. Entre éstas, la más original es sin duda la división de Pakistán en dos alas separadas por mil millas, aunque al momento de su creación Israel también existía en tres partes distintas intercaladas por territorio palestino. Actualmente, la forma original de Israel sólo se puede ver, miniaturizada, en la existencia de una Palestina compuesta de una Franja de Gaza desconectada de la Autoridad en Cisjordania. Pero la situación de Pakistán era nueva tanto para la historia como para la teoría del nacionalismo; el único otro ejemplo que me viene a la mente es el de la efímera República Árabe Unida, que unió a Egipto y a Siria bajo un mismo Estado étnico e ideológico entre 1958 y 1961. Sin embargo, una entidad política dividida no parecía tan fuera de lugar en un imaginario imperialista o incluso comunista. Así, cuando en una entrevista con la BBC interrogaron a Jinnah sobre las dificultades de comunicación entre las dos alas de un Estado dividido por mil millas de territorio indio, solamente pudo responder con una referencia al Imperio Británico, diciendo: “Cuando viajas de Gran Bretaña a otras partes de la Mancomunidad británica, pasas por territorio extranjero —el Canal de Suez, por ejemplo—. Todo se hace por medio de un acuerdo amistoso”.¹²

SOLUCIONES SOVIÉTICAS

Quizá fueron las repúblicas soviéticas, con sus nacionalidades dispersas y rápidamente improvisadas, las que ofrecieron el verdadero modelo para la fundación vertiginosa de nuestros gemelos monoteístas. Así, tal vez no haya sido un accidente que el archiimperialista Winston Churchill haya apoyado, en la Cámara de los Comunes, al parlamentario socialista Zillia-

¹² Citado in R. Prasad, *op. cit.*, p. 504.

cus, y que haya recomendado a la Unión Soviética como un buen modelo para una India unida compuesta de dichas repúblicas religiosas y culturales. Los últimos dos virreyes de la India hicieron eco de esta sugerencia, en franca divergencia con las historias de la nación y el imperio decimonónicas en las que generalmente se sitúa a este tipo de personalidades.¹³ Los esfuerzos por imaginar el futuro de la India en términos federados o multinacionales, con Estados Unidos y la Unión Soviética como ejemplos, también fueron comunes entre indios de todas las creencias religiosas y políticas. Esto demuestra que el surgimiento del movimiento pro Pakistán, más que promover el choque de nacionalismos, permitía el desarrollo de nuevas formas de pensar el futuro político: concepciones que ya no estaban basadas en el viejo mundo y sus formas románticas de pertenencia nacional.

Incluso alguien como el líder del Congreso Rajendra Prasad, en vista del éxito de la Liga Musulmana, se sintió obligado a revisar la literatura crítica del nacionalismo que había surgido después del nacimiento y la muerte de la Sociedad de Naciones, incluyendo *National States and National Minorities* de C.A. Macartney, *National Self-determination* de A. Cobban y *The Crisis of the National State* de W. Friedman. Su conclusión fue que el problema de las minorías sólo podría resolverse en un país como la Unión Soviética. Aunque su partido no recuperó sus comentarios, Prasad incluso sugirió que: “Entonces, en vez de buscar una solución al problema indio en la creación de estados nacionales de hindúes y musulmanes, en cada uno de los cuales permanecerá una minoría considerable de la otra comunidad, ¿no es mejor dejar que la India continúe como el Estado no nacional que es y ha sido?”¹⁴

Ciertamente, Prasad no fue la única voz que expresó el deseo de repensar el futuro de la India como una comunidad política fuera del contexto del nacionalismo. Ya en 1941 el historiador Beni Prasad había llegado a la misma conclusión en *The Hindu-Muslim Questions*, en la que sugería pensar la condición de Estado en términos distintos de la nacionalidad: “Una de las más importantes necesidades de la edad moderna, tanto en Oriente como en Occidente, es desasociar al Estado de la Nación: en una palabra, despolitizar por completo el concepto de nacionalidad, una renuncia defi-

¹³ Véase Alan Campbell-Johnson, *Mission With Mountbatten*, Londres, Robert Hale, 1951, pp. 27 y 56.

¹⁴ R. Prasad, *op. cit.*, pp. 38-39.

nitiva a la idea de que aquellos que se sienten parte de una nación deben necesariamente constituir un Estado propio independiente”.¹⁵ Tomando a la Unión Soviética como su precedente constitucional, aunque descartando la mayoría de sus bases ideológicas, estas formas de pensar sobre el futuro político de la India iban más allá de la decisión meramente administrativa entre un Estado federal o unitario: cuestionaban la categoría de nación en su totalidad, representando así una alternativa a la genealogía alternativa —actualmente casi oculta— del pensamiento político para la Unión de la India. Nehru era tan internacionalista como nacionalista, y en su libro *The Discovery of India* siguió la misma línea de argumentación que los dos Prasad, arguyendo que la guerra significaba el fin de la soberanía nacional de corte “versallesco”, marcando el surgimiento de Estados multinacionales en los que el problema de las mayorías y las minorías se volvería irrelevante: “Si existe una agrupación regional de los países que colindan con el Océano Índico desde cualquier lado de la India —Iran, Iraq, Afganistán, Ceylán, Burma, Malasia, Siam, Java, etcétera— los problemas actuales de las minorías desaparecerían o por lo menos se tendrían que considerar en un contexto totalmente diferente”.¹⁶

La Liga Musulmana ya había expuesto estos argumentos a principios de siglo, pero para el momento en que los congresistas se los habían apropiado, Jinnah ya los había abandonado. Había, de hecho, cambiado de lugar con sus enemigos políticos, pues ahora fue el *Qaid* el que habló sobre una nación unitaria, como lo hizo en el prólogo que escribió al libro sobre Pakistán del autor anónimo M.R.T.:

En absoluta ignorancia o en vista de voltear a la opinión internacional deliberadamente a su favor, en estos días se pretende que el caso de la India tiene paralelos con China, la Unión Soviética o incluso Estados Unidos de América, y que sus problemas se pueden enfrentar exitosamente a la luz de la experiencia de la gente de estos países. Pero un análisis somero de dicha opinión por cualquier hombre inteligente lo convencerá de que es completamente engañoso comparar los problemas de la India con los de estos países.¹⁷

¹⁵ Beni Prasad, *The Hindu-Muslim Questions*, Allahabad, Kitabistan, 1941, p. 86.

¹⁶ Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 536.

¹⁷ M.R.T., *Pakistan and Muslim India*, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 1943, p. ii.

Y, sin embargo, el volumen para el que Jinnah escribió este prólogo tenía también una concepción bastante internacional, aunque este internacionalismo ya era de corte puramente islámico. El autor incluso sugirió que “si el Islam hubiera sido la religión dominante en Europa, el mundo no habría visto el surgimiento de esta forma de nacionalismo tan estrecho y agresivo que ha llevado al mundo a un estado de caos y desorden”.¹⁸ Además de su carácter antinacionalista, el Movimiento para (crear) Pakistán permitiría a los musulmanes indios, “en vista de su fortaleza numérica e importancia política, liderar al resto del mundo islámico”.¹⁹ De hecho, “finalmente provocaría la emancipación política de los musulmanes en la India, China y Rusia, donde actualmente tienen el papel de minorías, pero también devolvería al Islam su herencia perdida de la Edad Media”.²⁰

Si bien las opiniones un tanto fantasiosas de M.R.T. sobre el internacionalismo islámico eran ciertamente peculiares, aun así cabían dentro de los parámetros de los sistemas de gobierno multinacionales que hombres como Nehru apoyaban, y cuyo antecedente estaba tanto en los sistemas imperiales como en el internacionalismo soviético. En otras palabras, estas formas “no-nacionales” de imaginar el futuro político no estaban confinadas a la India. Hannah Arendt, por ejemplo, escribió en un ensayo de 1943 que una de las consecuencias del surgimiento de la Unión Soviética era “que por primera vez en la historia moderna, no se ha pretendido una identificación entre el Estado y la nación. El gobierno representa una federación de pueblos y nacionalidades, todas ellas con sus propios, si bien bastante restringidos, derechos, ninguno de ellos privilegiado y ninguno dominado”.²¹ Continuaba afirmando que Estados Unidos había llegado, a su propio modo, a una concepción similar de la nacionalidad. Después consideraba a la India como el gran experimento en dicha transformación constitucional, una que podría ofrecer una futura patria judía, con un modelo dentro de una federación más grande:

Si, por ejemplo, los británicos dijeran, dejemos que los indios primero resuelvan sus problemas entre ellos, o si los líderes indios rechazaran la partición de

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹ H. Arendt, “The Crisis of Zionism”, en *The Jewish Writings*, p. 335.

la India con la idea de que hay un solo pueblo indio, ambos estarían equivocados. En el subcontinente indio habita una multitud de pueblos, y más que un Estado-nación tradicional en el sentido europeo, donde un pueblo, la mayoría de los habitantes, mantiene el control del gobierno y gobierna a los otros habitantes y minorías, uno podría esperar que tarde o temprano estos pueblos terminarían por unirse para formar un gobierno que uniera a todas las nacionalidades del subcontinente indio.²²

Es interesante que Arendt mencionara que el surgimiento de una federación europea después de la guerra sería menos probable que una “no-nación” india, aunque dejaba en claro que el momento de un Estado-nación europeo tradicional había terminado. Arendt veía en él un modelo que, si fuera adoptado por nuevos países, sólo traería nuevos conflictos, lamentando que “si entre el liderazgo sionista muchos progresistas saben y hablan del fin de las pequeñas naciones y del fin del nacionalismo en el viejo y estrecho sentido europeo, no hay documento o programa oficial que exprese dichas ideas”.²³

Muchos paquistaníes devotos abrigaron visiones igualmente internacionales e ideológicas de su patria deseada, lo cual invariablemente la catapultaba por completo fuera del contexto nacional. Así, Rajendra Prasad, citando varios libros escritos por nacionalistas musulmanes, muestra que ninguno de ellos estaba satisfecho con la consecución de un Estado independiente. Más bien, entendían el verdadero papel de Pakistán como el del liberador de los musulmanes oprimidos en lugares como China y Asia Central soviética, e incluso el de “liberar” a la misma India por medio de un proceso de conversión que finalmente lograría la unificación que los adeptos al Congreso siempre habían ansiado. O, como lo expresó F.K. Khan Durrani, “la expansión en el sentido espiritual es una necesidad inherente de nuestra fe e implica que no haya odio ni enemistad hacia los hindúes. Todo lo contrario. Nuestro máximo ideal debería ser la unificación de la India, tanto espiritual como políticamente, bajo la bandera del Islam; la salvación política final de la India no es posible de otra manera”.²⁴ Tan absurdas como para carecer incluso del siniestro potencial que Rajendra Prasad veía en ellas,

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ Citado en R. Prasad, *op. cit.* p. 413.

estas declaraciones son importantes porque ilustran cómo el lenguaje del panislamismo se había vuelto, entre estos visionarios, casi idéntico al del comunismo, hablando de una liberación universal a manos de una poderosa ideología global.

Si bien tendía a hablar únicamente de la India y Pakistán, el propio Jinnah formulaba su retórica política en términos invariablemente internacionales. Hablaba constantemente de un nacionalismo musulmán en el contexto del comunismo y el fascismo, a los que naturalmente quería evitar como ideologías, más para mantenerse con sus enemigos en el Congreso Nacional Indio. Así, en un discurso al Sindicato de la Universidad Musulmana en febrero de 1938, argumentó que las declaraciones del Congreso de encargarse de los asuntos económicos eran no sólo insinceras, sino que, sobre todo, en su ímpetu falsamente revolucionario, podían compararse al surgimiento del fascismo desde el seno de las movilizaciones socialistas:

Quando les cuentan sobre esta hambre y pobreza estremecedoras, cuando alguien les dice “pero, ¿cuál es el sentido de las cosas? Eliminemos estas condiciones abominables. El Congreso está luchando por la independencia y para establecer un gobierno comunista y socialista. El problema económico es el único que afrontamos”, se sentirán conmovidos. Confieso que yo mismo me siento a veces conmovido. Esto ha resonado una y otra vez en los oídos de la juventud. Cuando piensan que serán capaces de destruir al gobierno británico, los *zamindar* (terratenientes), los capitalistas, se refieren al vapor a las condiciones europeas. En Alemania el nazismo surgió en virtud de los movimientos socialistas y comunistas. Sucedió lo mismo con el fascismo italiano. ¿Por qué pelean ahora los españoles? Por el mismo asunto. Cuando se le preguntó al presidente del Congreso cuándo lograría este maravilloso programa, contestó: “a lo largo de mi vida”, y añadió: “cuando hayamos llegado al poder vamos a destruir esta constitución, y no con una pluma de ave”. Pero la pregunta es, ¿por cuánto tiempo tendría que sostener la pluma de ave, o más bien el cálamo que sostiene actualmente? [Risas].²⁵

El *Qaid* parecía haber pensado que precisamente porque se oponían el uno al otro, el comunismo y el fascismo iban de la mano; o más bien que el último se volvió importante sólo en aquellos lugares donde el primero había

²⁵ Ahmad, *op. cit.* pp. 40-41.

ya sacudido la estructura constitucional del Estado liberal. Y mirando hacia Europa occidental antes de la Segunda Guerra Mundial, y hacia Europa Central y del Este después de la Guerra Fría, ¿quién podría decir que Jinnah estaba completamente equivocado? El imaginario internacional de la política musulmana —así como el de la judía— también permitía a Jinnah que lo tomaran en serio en su discurso presidencial ante la Liga Musulmana Panindia (All-India Muslim League) en 1941 en Madrás, cuando comparó lo que veía como la política de apaciguamiento británica hacia el Congreso en India, y su política de apaciguamiento internacional frente a los nazis:

Pero déjenme una vez más enfatizar desde esta plataforma que la política del gobierno británico en la India, de inacción, de debilidad y de vacilación, va a volverse más desastrosa de lo que resultó incluso en Europa. [Ovaciones] ¿No pueden ver estos hombres que los acontecimientos suceden rápidamente y que los mapas están cambiando? Observen lo que está sucediendo en Europa. Observen lo que las potencias del Eje están haciendo: acción y acción; ¿y qué es lo que el gobierno británico hace? ¡Apaciguando y apaciguando, vacilando, debilidad, inacción!²⁶

Naturalmente, sus enemigos en el Congreso también acusaron a la Liga Musulmana, con cierta razón, de tener un comportamiento fascista; pero sólo tácticamente y no de una forma que parecía apartarse por completo del imaginario de la política doméstica. De hecho, lo que es interesante del mundo referencial del *Qaid* Jinnah no era tanto la atención comprensible que le prestaba al comunismo y al fascismo durante la década de 1940, sino más bien su relativo desdén hacia las comparaciones y los precedentes tomados del imperio y de la Mancomunidad de Naciones. Resulta interesante sobre todo porque éstos ofrecían el contexto jurídico e histórico para la propia evolución constitucional india, y fueron muy citados por los líderes del Congreso. Pero Jinnah era poco entusiasta incluso en sus referencias a Irlanda, la que sin duda ofrecía el precedente más importante para el tipo de partición que deseaba. En su lugar buscó, al menos retóricamente, situar a Pakistán en una historia y una geografía internacionales completamente nuevas, en las que no hubiera ninguna conexión fundamental entre nación

²⁶ *Ibid.*, p. 247.

y Estado. Así, en su famoso discurso presidencial en la sesión de Lahore de la Liga Musulmana Panindia en 1940, en la que la división de la India se propuso por primera vez, Jinnah dio ejemplos de pueblos que se unieron para formar naciones y ejemplos donde no lo hicieron, en un esfuerzo por descartar cualquier vínculo natural entre geografía e historia, entre Estado y nación:

La historia nos ha presentado muchos ejemplos, como el de la unión de Gran Bretaña e Irlanda, Checoslovaquia y Polonia. La historia también nos ha enseñado muchas extensiones geográficas, mucho más pequeñas que el subcontinente indio, que podrían haberse llamado un solo país, pero que se han dividido en tantos Estados como naciones los habitan. La península balcánica se compone de hasta siete u ocho Estados. Asimismo, los portugueses y los españoles se mantienen divididos en la península ibérica.²⁷

Una de las cosas más interesantes de este pasaje es el hecho de que Jinnah se refiera a Irlanda, o por lo menos al norte del país, como un ejemplo de unificación nacional más que de partición, descalificándolo de esta manera como un antecedente para Pakistán. De manera similar, sus referencias a los Balcanes, Checoslovaquia y Polonia, entonces en el camino de la conquista alemana, tampoco se calculaban para mostrarlos como modelos de soberanía nacional. Aún más, fue el mismo Jinnah quien se atrevió a ir tan lejos como para comparar un posible acuerdo entre los dos partidos más importantes en la India con el pacto germano-soviético, y ni siquiera a modo de crítica.²⁸ Le gustaba, además, comparar a los musulmanes de la India con los alemanes de los Sudetes, una minoría en Checoslovaquia, pero una mayoría desde el punto de vista de su propio país. A esto, uno de sus opositores, el presidente del partido hindú Mahasabha, respondió diciendo que estos musulmanes eran más parecidos a los judíos alemanes, con cuyo destino los amenazó.²⁹

Estos ejemplos internacionales eran tan importantes para el imaginario de la Liga, que Beni Prasad los comentó en 1941 cuando escribió que:

²⁷ *Ibid.*, pp. 153-154.

²⁸ *Ibid.*, p. 84.

²⁹ Citado en Jyotirmaya Sharma, *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, Nueva Delhi, Penguin Viking, 2003, p. 170.

“Existe un parecido curioso entre los reclamos y demandas de los musulmanes contra los hindúes entre 1937 y 1939, y aquéllos de los cristianos y los musulmanes chiítas contra la mayoría sunita en Siria durante los mismos años”.³⁰ Pero el Sudetenland era mucho más importante que Siria, pues

el progreso de las demandas de los Sudetes, de tener un papel más importante en la administración y la política al repudiar el estatus de minoría, la afirmación de una nacionalidad distinta, la negación de una unidad checoslovaca, las acusaciones sin evidencia de atrocidades y opresiones, la demanda de una revisión de la frontera, la defensa de una partición virtual junto con el reclamo de 50 por ciento del control de la organización central residual: todos estos rasgos del movimiento de los Sudetes en 1936-1938 encontraron su contraparte en las resoluciones de la Liga Musulmana en 1939-1941. De hecho, varias de las frases que usan son idénticas.

De esta manera, el *Qaid* había abandonado nada más y nada menos que la política más tradicional de sus enemigos, por fascista que creyera que se había vuelto, para abrazar una visión de la política más parecida a los grandes movimientos de su tiempo. Al incorporar estos temas internacionales, Jinnah no sólo estaba extendiendo la política interna con decorados extranjeros, sino que, al leer el nacionalismo musulmán únicamente en términos de la historia mundial, estaba de hecho negando su misma domesticidad. Después de todo, fue el propio Jinnah el que dijo que las viejas fronteras territoriales ya no tendrían un significado defensivo, pues la guerra había mostrado que el factor real en la subyugación y conquista de los pueblos era el poder aéreo. Este comentario trataba la territorialidad de un Estado como una debilidad más que como un recurso, y se enfocaba en la nación como un ente espiritual más o menos independiente de su territorio.³¹

Pero esta declaración, desde luego, sólo revelaba que el objeto territorial del nacionalismo musulmán no se veía en términos del todo positivos. Como sus gemelos sionistas, el líder percibía al Estado que fundó no sólo como una posibilidad utópica, sino también como una señal de fracaso,

³⁰ B. Prasad, *op. cit.*, p. 69.

³¹ Ahmad, *op. cit.*, p. 229.

pues ambos nacionalismos se consumen por la pérdida de lo que pudo haber sido, e imaginan el Estado que finalmente se obtuvo como la última opción, impuesta por la intransigencia de sus enemigos; este es, ciertamente, un tema que aparece de manera obsesiva en ambas historias nacionales. Las oportunidades perdidas de crear estados multinacionales o federales más imaginativos se invocan con lamentos por quienes apoyan estados muy diferentes, mientras que continúan obsesionándose con dichos nacionalismos como futuros posibles para los estados que finalmente se construyeron. De tal suerte, tanto Pakistán como Israel de alguna manera se conciben como Estados de segunda. Jinnah, por ejemplo, constantemente acusaba no sólo los dobles juegos del Congreso respecto a la partición de la India, sino que también citaba como sucesos de cautela el fracaso de estados multinacionales como Checoslovaquia y Yugoslavia para sobrevivir a la nueva política que la guerra trajo consigo. Desde esta perspectiva, Pakistán, como Israel para algunos, fue, simplemente, una necesidad desafortunada. ❧

Gandhi y el regalo de la religión

Ajay Skaria*

Hasta hace muy poco, el líder nacionalista indio Mohandas Gandhi se consideraba más importante por su efectividad política que por sus contribuciones conceptuales, que por lo general se percibían como una forma de romanticismo, comunitarismo o tradicionalismo crítico. En tiempos recientes, esto ha comenzado a cambiar y algunos estudiosos han usado sus escritos para reconceptualizar problemas con los que usualmente lidian la teoría política, la teoría poscolonial y algunos movimientos políticos contemporáneos.¹

En esta misma línea, mi argumento es que la conceptualización gandhiana del *dharma* (religión) ofrece una respuesta poderosa a una pregunta urgente: ¿cuál podría ser la política subalterna que rechace la subordinación, pero que lo haga sin reclamar derechos ni ciudadanía? En los escritos de Gandhi,² la religión desiste de la tradición secular-liberal y en su lugar abre la puerta a una libertad e igualdad organizadas alrededor de lo que puede llamarse rendición sin subordinación o una política del regalo puro.

*Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

¹Algunos de estos estudiosos son Akeel Bilgrami, "Gandhi's Integrity; The Philosophy behind the Politics", *Postcolonial Studies*, vol. 5, núm. 1, 2002; Faisal Devji, *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence*, Londres, Hurst, 2013; Leela Gandhi, *Affective Communities: Anti-colonial Thought, Fin de Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Ann Arbor, University of Michigan, 2006; Karuna Mantena, "Another Realism: The Politics of Gandhian Nonviolence", *American Political Science Review*, vol. 106, núm. 2, mayo de 2012; Uday Mehta, "Patience, Inwardness and Self-knowledge in Gandhi's *Hind Swaraj*", *Public Culture*, vol. 23, núm. 2, 2011, y Ajay Skaria, "Gandhi's Politics: Liberalism and the Question of the Ashram", *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, otoño de 2002.

²Mohandas Karamchand Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi. Electronic Book*, Nueva Delhi, Publications Division, Government of India, 98 vols., 1999.

Además de ofrecer una reevaluación de Gandhi como pensador, mi trabajo sobre Gandhi entrecruza dos tradiciones: una literatura revisionista de la religión (Hent de Vries, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas)³ y la de los estudios poscoloniales (Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Gayatri Chakravarty Spivak).⁴ De esta manera, busca animar ambas tradiciones con preguntas que son inasequibles de manera individual para cada una. A la primera, le aporta la preocupación de pensar en una religión que se mantiene en lo marginal y subalterno. A la tradición poscolonial (que se acerca cada vez más a un punto muerto en términos intelectuales, al limitarse a criticar el imperialismo y el liberalismo sin brindar una agenda propositiva), le ofrece una agenda relativamente inexplorada: la de examinar con más profundidad las visiones alternativas de libertad, igualdad y justicia que recorren los escritos de los pensadores poscoloniales.

Por lo general, la tradición secular-liberal busca una libertad concebida como una forma de autonomía; es decir, una soberanía que una voluntad racional ejerce sobre sí misma y que es autora de una ley a la que ella misma y cualquier ser racional deben libremente someterse (Immanuel Kant).⁵ Las democracias republicanas modernas institucionalizan la autonomía por medio de regímenes de derechos ciudadanos (Jurgen Habermas, John Rawls).⁶ Donde la autonomía prevalece, la política religiosa se concibe de manera privada, usualmente como heteronomía y falta de libertad.

Gandhi fue profundamente crítico de esta “libertad de la espada”. El orden social autónomo es, para empezar, extremadamente violento con

³ Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999; Jacques Derrida, “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”, en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *Religion*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Emmanuel Lévinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Ranajit Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988; Gayatri Chakravarty Spivak, “Can the Subaltern speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

⁵ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁶ Jurgen Habermas, “Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State”, *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 30, 1985; John Rawls, *A Theory of Justice*, Boston, Harvard University Press, 1971.

aquellos a los que excluye o domina —seres que, se asume, carecen de la capacidad de razonar, como lo son los animales o los colonizados—. Más importante aún, este orden social es violento incluso con aquellos a los que incluye, ya que los seres autónomos pierden el poder de amar, lo que para Gandhi requiere la rendición de la autonomía e incluso de la soberanía. En ambos casos, la autonomía instituye la regla de la mayoría: si bien rechaza la subordinación, lo hace por medio de su participación en la dominación.

Al oponerse a la autonomía, Gandhi afirma una política organizada alrededor de la religión. Esta política incluye *ahimsa* (no-violencia) y *satyagraha* (“resistencia pasiva”, “amor fuerza”, “alma fuerza”); Gandhi describe ambos conceptos como “la religión que permanece en todas las religiones”. Esta religión está cargada de la “religión formal” o “religión habitual” al mismo tiempo que le es extraña. Está cargada de ella ya que todas las religiones están marcadas por la rendición, ofrecida por medio de la fe, del sujeto a lo sagrado; permanece extraña a ella porque estas religiones conciben la rendición como subordinación a un poder soberano —ya sea que ese poder sea Dios o, añadido yo, elementos seculares de la religión como la razón y la nación.

Satyagraha intensifica lo que las religiones formales dicen, porque involucra una autorrendición peculiar: un ofrecimiento gratuito de rendición de la autonomía, y más ampliamente, del poder soberano, que abre la puerta a otro tipo de igualdad, de parentesco y de libertad. (Esta idea tiene similitudes importantes con la “predefinición” que Derrida hace de la religión: “por poco que se sepa de la religión en lo singular, lo que sí sabemos es que siempre es una respuesta que está prescrita, no elegida libremente en un acto de voluntad pura y autónoma. No hay duda alguna de que implica libertad, voluntad y responsabilidad, pero tratemos de pensar en esto: voluntad y libertad sin autonomía”).

Vale la pena considerar el neologismo más famoso de Gandhi, *satyagraha*. *Satya*: ser o verdad. *Agraha*: el deseo por y la insistencia en algo. Los que practican *satyagraha* se rinden ante la *satya*. En una asombrosa retirada de las tradiciones metafísicas, para Gandhi todos los seres están igualmente marcados por *satya*. En este sentido, la rendición nunca puede ser a un soberano, nunca puede ser una subordinación de uno mismo u otro. Su

religión, más bien, lo obliga a afirmar el parentesco e igualdad absoluta no sólo “con el simio sino con el caballo y las ovejas, el león y el leopardo, la serpiente y el escorpión”.

Esta igualdad es impensable desde una problemática liberal, que asume que todas y cada una de las igualdades deben tener como premisa alguna medida común. Entre seres tan claramente diferentes, sin embargo, sólo puede existir una igualdad inmensurable. Esta igualdad inmensurable, e incluso absoluta, impone el mandato de la no-violencia. Pero ésta no puede tomar la forma de la abstención personal del uso de la fuerza; eso sólo llevaría a una subordinación pasiva del yo o a una participación pasiva en la dominación. En cambio, como la traducción de “resistencia pasiva” indica, la libre resignación de los practicantes del *satyagraha* al *satya*, o ser, requiere que activamente se opongan a cualquier desviación del *satya* y, sobre todo, a hacerlo en modo tal que genere una suerte de parentesco y una igualdad absoluta con el oponente.

Así entendido, *satyagraha* implica una igualdad del y con el menor: una que no convierte al menor en mayor. Los practicantes del *satyagraha* personifican la rendición sin subordinación: renuncian a la libertad que implica el poder soberano, y en esa renuncia otorgan a sus oponentes a la vez que reciben otro tipo de libertad e igualdad. La rendición sin subordinación es el baluarte más importante de la política de Gandhi: aquello que deja más que pensar y, sin embargo, que quizás sigue siendo uno de los aspectos menos pensados e incluso más oscurecido hasta ahora.

La brecha entre el gujaratí original de los escritos de Gandhi y sus propias traducciones al inglés es un síntoma de este oscurecimiento. En dichas traducciones, algunas palabras y frases enteras faltan, mientras que otras tienen una connotación totalmente diferente. Por ello, en mi trabajo intento no sólo esclarecer los argumentos según la intención del propio Gandhi, sino también aquellos que surgen de una lectura fiel a las fisuras en sus escritos. En este proceso, mi trabajo más amplio sobre Gandhi desarrolla tres argumentos principales.

En primer lugar, enfatiza la divergencia entre Gandhi y la concepción liberal de la violencia, la no-violencia y la justicia. En las tradiciones liberales, se tiende a identificar la violencia con relaciones instrumentales o con la subordinación de los medios hacia el fin, así como con una opresión

externa y medible. De manera similar, la no-violencia se asocia con los medios correctos, es decir, con una relación entre el fin y sus medios calculada para evitar las relaciones instrumentales. Las tradiciones liberales conciben incluso la desobediencia civil como una suerte de ser autónomo que regresa al Estado a una razón que había abandonado (Rawls, Habermas).

En contraste con estas tradiciones, en los escritos de Gandhi la no-violencia implica una relación paradójica con la soberanía. La violencia es sinónimo del poder soberano, puesto que este último necesariamente implica el dominio del yo y del otro. Los medios correctos sirven sólo para regular este dominio, y no para corregirlo o cuestionarlo. Por eso, la no-violencia requiere que los practicantes del *satyagraha* renuncien a la soberanía. Pero Gandhi también exige, en tanto líder del Congreso Nacional Indio, un Parlamento indio soberano, insistiendo siempre en que esto no es el *swaraj* o el “dominio propio” que busca como *satyagrahi*.

Esta postura aparentemente contradictoria resulta del reconocimiento que hace Gandhi de la complicidad del yo en la demanda por soberanía, y por eso pide una disciplina que transforme al yo de tal manera que permita a *satyagrahi* abandonar esta exigencia. Sin embargo, éstos no pueden imponerse a sí mismos esta disciplina, puesto que eso los haría soberanos sobre sus propios esclavos. Necesitan, más bien, apoderarse de ellos, a lo que Gandhi se refiere como el *dharma* o religión. De esta manera, los *satyagrahis* pueden renunciar a la soberanía sólo en la medida en que la religión se apodere de ellos.

Esta relación paradójica con la soberanía está en claro desacuerdo con la crítica comunitaria más común (Ashis Nandy, James Scott),⁷ que tiende a rechazar sin más el poder soberano y a celebrar las relaciones afectivas que excluyen o reducen la necesidad de dicho poder. Pero los argumentos de Gandhi tienen una resonancia importante frente a algunas de las intervenciones más interesantes en teoría política, que de formas muy distintas han argumentado que la soberanía es aquello que los subalternos no pueden querer (Jacques Derrida, Emmanuel Lévi-

⁷ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982.

nas y Gayatari Chakravarty Spivak). Al enfrentarse a estos pensadores, *Nandy* traza la peculiaridad de la política paradójica de Gandhi.

En segundo lugar, sugiero que esta peculiaridad reside parcialmente en el conservadurismo de Gandhi. El conservadurismo moderno, empezando desde por lo menos Edmund Burke,⁸ ha cuestionado la capacidad de cálculo que marca a las tradiciones liberales y ha enfatizado, en cambio, el límite y la imposibilidad del cálculo. De este modo, Burke contrasta los derechos abstractos buscados por la Revolución Francesa con los más concretos “derechos de los ingleses”. Mi argumento es que Gandhi intensifica esta tradición al explorar lo que sería la más pura afirmación del límite y la imposibilidad del cálculo. Como lo hizo Carl Schmitt más o menos durante el mismo periodo,⁹ los escritos de Gandhi localizan el criterio de lo político en su relación más intensa y extrema. En sus escritos, sin embargo, este criterio no es la distinción entre amigo y enemigo, sino el de la valentía (*abhay*).

Una paradoja importante en los escritos de Gandhi es característica de este criterio: este famoso defensor de la no-violencia con frecuencia describe a los *satyagrahis* como *kshatriyas* o “guerreros verdaderos”. El guerrero representa la valentía, pues vive una vida que ha recibido al arriesgar aquello que es constitutivamente finito y sin embargo imposible de medir o calcular: la posibilidad de su propia muerte. Este autosacrificio lo infunde de una igualdad inmensurable frente a otros guerreros, así como con una desigualdad también inmensurable frente a quienes no arriesgan sus vidas.

Según Gandhi, estas relaciones se organizan respecto a una peculiar economía del don. Como es bien sabido, el regalo se caracteriza por ser incalculable; esto es lo que, en términos generales, lo distingue de un bien común y corriente. En esta valiente relación con su propia muerte, el guerrero ejemplifica la imposibilidad del cálculo: está dispuesto a dar aquello que es incalculable, es decir, su propia vida. Pero lo que se da es un regalo (uno que se otorga con una expectativa de reciprocidad, ya sea consciente o inconsciente), puesto que el guerrero ofrece su vida a cam-

⁸ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

⁹ Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (trad. de George Schwab), Chicago, University of Chicago Press, 1996.

bio de la soberanía sobre sí mismo, y potencialmente sobre otros. Por medio de este regalo, el guerrero sostiene un orden social profundamente violento; él mismo es, para empezar, un hombre perteneciente a las castas altas.

En mi trabajo sugiero, además, que los escritos de Gandhi aventuran un conservadurismo radical, no en el sentido de posicionarse en la extrema izquierda o derecha, sino en el sentido de la renuncia a la soberanía y las armas del guerrero mientras se mantiene su igualdad inmensurable, en el proceso de volverlo absoluto y universal. Aún más, este conservadurismo radical es más de uno. *Satyagraha* está siempre dividida entre la destrucción del conservadurismo en los dos sentidos del genitivo: uno en el que el conservadurismo, que es su punto de partida, destruye su esfuerzo de hacer la igualdad inmensurable absoluta y universal, y el otro en el que dicho esfuerzo destruye al mismo conservadurismo en el que comenzó, resultando en una política del regalo puro.

El primero de estos conservadurismos radicales anula la casta y el sexo del guerrero (Gandhi insiste, por ejemplo, en que las mujeres son las verdaderas guerreras *satyagrahis*); no obstante, mantiene el énfasis en la economía del don. Aquí, la *satyagraha* sostiene un orden recíproco organizado alrededor de diferencias inmensurables. De ahí su insistencia en que no hay contradicción alguna entre las ocupaciones hereditarias de casta y la igualdad entre todas las castas, o entre mujeres y hombres que, a pesar de ser iguales, juegan papeles diferentes.

En tercer lugar, abordo el otro conservadurismo radical, que articula una política del regalo puro —en términos esquemáticos, el regalo antieconómico, aquel que se da sin la expectativa de reciprocidad—. Siguiendo a Mauss, la literatura antropológica generalmente ha insistido en que todos los regalos tienen una función económica. En términos antropológicos y sociológicos, se puede decir que el regalo puro es imposible. Sin embargo, como varios pensadores (más notablemente Derrida) han argumentado, el regalo como concepto es en sí mismo imposible sin una cierta pureza y antieconomía.¹⁰

¹⁰ Jacques Derrida, *Given Time: Counterfeit Money*, vol. 1 (trad. Peggy Kamuf), Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Extendiendo estos argumentos, mi trabajo sobre Gandhi sugiere que una política del regalo puro destruye la libertad individual que implica la soberanía, y abre la puerta para otro tipo de libertad. Mientras que un regalo puro solamente se puede dar y recibir libremente, en este caso la libertad en cuestión no puede ser la de la soberanía. El regalo no pertenece al que lo recibe, puesto que está marcado por lo que le es propio al dador. Nos encontramos aquí con la política en acción del aquel que simultáneamente rechaza la subordinación y la soberanía; aquel que, en otras palabras, se orienta hacia una libertad sin sujeto.

Hasta ahora, sin embargo, se ha prestado muy poca atención a la pregunta de qué implicaría una política del regalo puro. En los escritos de Gandhi, esta política cotidiana está representada por *abhaydana*, un término jainí que se refiere al “regalo de la valentía” o al “regalo de la vida”. Si la valentía es el criterio de la política, el regalo de la valentía representa aquí el criterio de la ética. *Satyagraha* se refiere así, simultáneamente, al momento más intenso de la política y la ética: cuando los *satyagrahis* se sacrifican a sí mismos, cuando buscan regalar al otro la más grandiosa valentía y en el proceso la reciben ellos mismos. Aquí, la igualdad inmensurable se vuelve absoluto y universal; como tal, *abhaydana* es el más puro, e incluso el único regalo posible.

Al desarrollar estos tres argumentos sobre la igualdad inmensurable, también he tratado de explorar una serie de conceptos fascinantes que organizan los escritos de Gandhi: la vida constituida por la amistad con la propia muerte; el surgimiento de la novedad por medio de la rendición sin subordinación; la codificación como la acción sin agencia; el sacrificio como una tregua frente al problema de los fines y sus medios, y la posibilidad de perdonar lo imperdonable. Hay, claramente, mucho que Gandhi puede ofrecer si lo situamos en los horizontes conceptuales y filosóficos actuales. ❧

Itinerarios globales de la subalternidad dalit*

Anupama Rao

Este artículo se ocupa del alcance, la relevancia y la pertinencia del término “subalterno” para las trayectorias dalit o para la formación de sujetos marginados e intocables, así como para las prácticas de la crítica dalit. ¿A qué puntos muertos llegamos cuando pensamos en dalit en vez de en campesinos o en los personajes semiproletarios de la subalternidad, así como en la posición del sujeto desde la cual se enuncia la crítica? ¿Cuál es la relación entre, por un lado, la crítica de la subalternidad y, por el otro, su articulación por parte de pensadores subalternos? ¿Es posible que la subalternidad de casta, definida por una compleja combinación de inhibición y deseo de aniquilación del estigma, requiera una agenda conceptual propia y distintiva?

En el Grupo de Estudios Subalternos estamos conscientes de ello, abogamos de manera sostenida por el estudio del nacionalismo anticolonial y su influencia en la estructura del Estado poscolonial. En este proyecto, la ilustración de la complicidad política entre las élites coloniales y nacionalistas resultaba crucial: los estudiosos de este grupo expusieron la dependencia de los nacionalistas de la infraestructura colonial y criticaron la dependencia ideológica del nacionalismo de los conceptos de “tradición” y “autenticidad”, que eran en sí mismos producto de la estructura colonial de creación de conocimiento. El problema surgía, sin embargo, en el énfasis en el campesino, como la figura de la subalternidad por excelencia, y en el fetiche en los discursos indígenas de protesta. En estas explicaciones, el

*Traducción del inglés de Sara Hidalgo.

indígena subalterno generalmente se percibía como un sujeto precapitalista arraigado a formas de vida sociales que también podían volverse fuentes de conciencia de oposición —aunque de forma fragmentaria y contradictoria— y casi siempre en una relación de subordinación con el discurso dominante.¹ Los subalternos actuaron y resistieron, pero parecían incapaces de un pensamiento sistemático y de formular una crítica.

Este ensayo se enfoca en la cultura política de la casta y la historia intelectual del pensamiento anticasta radical, que surgió de manera residual —más que como un desarrollo intrínseco y necesario de la crítica política— en las investigaciones de los estudios subalternos. En particular, me interesa el pensamiento de B.R. Ambedkar, quien se posicionó en el centro de los debates sobre desigualdad y discriminación en la India desde el periodo colonial tardío, y transformó las nociones de nación, ciudadanía y derechos políticos trabajando desde *adentro*, en vez de desde afuera, de las instituciones del Estado colonial (y poscolonial), en un intento por escapar del abrazo sofocante del nacionalismo cultural, que estaba dominado por las élites pertenecientes a las castas altas. Así, este texto se enfoca en los esfuerzos de Ambedkar por destacar la violencia de casta histórica, enfatizando las similitudes entre la casta y otras formas de desposeimiento, como las de clase y raza, para de esta manera retar la conceptualización de la casta como un problema único de la sociedad india, cuya reforma se basó en la intervención de las castas altas. Mi argumento es que el contexto del periodo entre guerras posibilitó (globalmente) estas nuevas asociaciones entre casta, clase y raza, y culminó finalmente con la creación de un nuevo sujeto político: el subalterno dalit como un sujeto estigmatizado y como figura revolucionaria.

EL PROBLEMA DE LA CASTA PARA EL PENSAMIENTO ANTICASTA

La casta presenta una serie de problemas peculiares. Su “provincialización” como una forma de excepcionalidad cultural ha permitido, tanto a la teoría europea como a la historia y la antropología del sudeste asiático, ignorar la historia del pensamiento anticasta. La teoría europea tiende a tratar la

¹ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

casta como una forma de diferenciación no política, mientras que los estudios del sudeste asiático en general han localizado (y, por lo tanto, parroquializado) la crítica de casta: su efecto combinado es el de reproducir la casta como una “diferencia” del subcontinente y apartar la atención de los poderosos esfuerzos por aniquilar la casta.

En este sentido, B.R. Ambedkar ofreció dos razonamientos importantes. Su argumento de que “seguirá habiendo intocables mientras haya castas”, subrayaba la necesidad del elemento marginado al construir el dominio de lo social. En segundo lugar, argumentó que la aniquilación de la casta requería la abolición del hinduismo. Analizadas en conjunto, estas declaraciones enfatizaron la centralidad del principio de “intocabilidad”, al dar a la “casta” su coherencia como sistema y estructura, a pesar de que la violencia histórica de la marginalización (ritual) borraba esta historia, por no mencionar la agencia política de los intocables. De esta manera, el surgimiento del sujeto político indio coincide con la lucha de los intocables por entrar al régimen de valor político y reconocimiento social. En las manos de Ambedkar el intocable se volvía el dalit, un sujeto identificado como “desgastado”, “quebrado” y “aplastado”; la figura por medio de la cual la India sería humanizada a través de la práctica de la civilidad budista. En efecto, “volverse dalit” estaba correlacionado con el nacimiento de la política subcontinental en términos más generales, mientras que la compleja inmediatez del desposeimiento se abordó por medio de una serie de medidas remediales: inclusión, separación política, conversión política, emancipación a través de la ciudadanía política, alteridad cultural y protección del Estado a los derechos de las minorías.

Así, Ambedkar inauguró una veta de pensamiento de la cual es figura prominente y fundamento intelectual. Ambedkar se convirtió en un “individuo epistémico” alrededor del que existe una constelación de formas de pensamiento que lo preceden y lo exceden. ¿Cómo aproximarnos a este pensador de la universalidad (dalit) cuando nos enfrentamos a la omisión de su centralidad en el cuerpo del pensamiento político indio? ¿Cómo relacionarnos con este teórico de la aniquilación de la casta, cuando ya sea que sus actividades se predeterminan como dalit —e.g., se enfatiza su identidad como un líder del movimiento dalit—, o que su compromiso con las historias (globales) de deshumanización se descartan por ser inconmensurables con la

decidida culturalización de la nación y la territorialización del pensamiento —e.g. como pensamiento político indio— por parte de las castas altas?

En este espacio me ocuparé de cómo Ambedkar usó las categorías de clase y raza para repensar la historia y la experiencia de los intocables. Irónicamente, como con el ejemplo de la raza, las narrativas de clase activaban su opuesto: una representación más compleja de la “diferencia” de la casta. Ambedkar echó mano de conceptos como los de clase y trabajo (así como de los de raza y minoría) en su lucha por especificar la casta (y a los intocables) como una forma particular de *historia del cuerpo*, y abordar su forma compleja y escurridiza de deshumanización *pero siempre con el objetivo de distinguir la experiencia social de los intocables y marginados* de la sociedad india.

Mi argumento continúa explorando cómo la raza y la clase pudieron haber inspirado la lectura de Ambedkar de la casta como una estructura de violencia, y su entendimiento del antagonismo entre los “tocables” y los “intocables” (y entre el budismo y el brahmanismo) como aquello que estructuraba la historia subcontinental.

MARXISMO Y AMBEDKARISMO

Nuestra evidencia sobre las formas de asociación y la cultura pública y política del periodo de entreguerras ofrece un vistazo de los itinerarios móviles y las transformaciones imaginativas del internacionalismo marxista conforme llegaba al este y sentaba las bases para explorar la interacción entre casta y clase, estigma y trabajo. A continuación, considero una serie de niveles en los que debemos situar la influencia del marxismo en el pensamiento de Ambedkar y, en términos más generales, en el activismo dalit:

1) Las prácticas espaciales que estructuraban la vida y el trabajo dalit estaban concentradas en el centro de Bombay, generalmente asociadas con el radicalismo obrero: el centro de Bombay era la Bombay dalit. Ambedkar vivió ahí hasta que se mudó a la colonia hindú y clasemediera Dadar, y casi todas sus actividades editoriales y organizacionales se llevaron a cabo en esta área. Las vecindades del Fideicomiso para el Mejoramiento de la Ciudad de Bombay, establecido en 1898, y después del Consejo para el Desarrollo de Bombay (1919-1926), fueron sitios importantes para el activismo dalit. Éste incluye marchas y procesiones políticas del Samata Sainik Dal

(formado en 1924 por pensionados militares dalit para proteger a Ambedkar); la primera celebración del cumpleaños de Ambedkar (*Ambedkar Jayanti*) en los espacios abiertos de las vecindades del Consejo para el Desarrollo de Bombay; grupos de estudio organizados por comunistas dalit; performances de *jalsa* ambedkariana, una forma de teatro popular pedagógico creado por el partido Federación de Castas Reconocidas (fundado en 1942), y el establecimiento de las oficinas del Partido Laborista Independiente y del Sindicato de Trabajadores Municipales en el área.

2) A pesar de que la traducción estándar del *Capital* de Marx apareció en Maharastra sólo en la década de 1960, el periódico de Ambedkar, *Janata*, había reimpresso traducciones de “Salario, trabajo y capital” y de panfletos comunistas a mediados de la década de los treinta. *Janata* también publicó por entregas textos realistas-socialistas soviéticos, entre los cuales *La madre*, de Gorky, se volvió una suerte de icono. La relación iba en ambos sentidos. La Organización para la Difusión de Literatura Obrera (*Kamgar Vangmay Prasarak Mandali*, en adelante KVPM) comenzó a publicar panfletos en maratí en 1931, incluyendo una traducción del *Manifiesto comunista*. Por medio de la traducción del *Manifiesto* se abordaban ciertos modos de vida, incluyendo la colectividad política de la casta-clase. Dicho en términos simples, la clase se volvía legible como una *nueva* forma de colectividad política por medio de la asociación con la experiencia social de la adversidad al usar términos como “trabajo duro” (*kashta*), “empobrecimiento” o “miseria” (*daridyata*), “desempleado” o “inútil” (*bekaar*), “empobrecido” (*bhukekangal*), y al asociarse con grupos subalternos como las clases dalit degradadas, *pathans* (asociados popularmente con el “comercio de la carne”, el crédito, la extorsión y otras actividades parasitarias que empobrecían aún más a la clase trabajadora), y el *mavali* silvestre, que se asociaba con las comunidades de la cordillera Sahyadri. Cada uno de estos grupos se identificaba de forma imprecisa con una clase, y juntos constituían algo así como la multitud extremadamente desposeída, identificable en términos visuales más que de clase. Y sin embargo, el poder de estas formas de vida era precisamente ese: el de connotar y evocar intimidación con la categoría emergente de “clase”.² De esta

² La descripción de Marx de la heterogeneidad de los trabajadores pobres en el 18 brumario corrobora su exploración sobre la disociación entre posición de clase y política radical.

manera, el “trabajo” estaba al mismo tiempo *subespecificado* y *sobredescrito*: era un elemento organizacional dentro del activismo sindical, una categoría en nombre de la cual hablaba el Partido Comunista,³ y una categoría clave en la gobernanza y la regulación legal formada por las necesidades conjuntas del capital industrial y la resistencia a las huelgas.

3) Durante el periodo de entreguerras, la relación de Ambedkar con los comunistas fue problemática, aunque su fundación del Partido Laborista Independiente (PLI), el 15 de agosto de 1936, se produjo en el entendimiento de los efectos conjuntos de la casta-clase en la comunidad dalit. El manifiesto de la fundación del PLI anotaba que: “la palabra trabajo se usaba en vez de las palabras clases deprimidas, porque trabajo incluye también a éstas”.⁴ El partido defendía la gestión y propiedad estatal de la industria y apoyaba el crédito y las cooperativas, las reformas fiscales para reducir la carga al trabajo agrícola e industrial y la educación pública obligatoria. Un sindicato de la municipalidad de Bombay, el Mumbai Kamgar Sangh, se creó en 1935, y también hubo intentos para organizar a los trabajadores de los astilleros y los ferrocarriles en 1948. Junto con otros esfuerzos relacionados de reforma agraria y la abolición de los privilegios hereditarios en el campo, estos esfuerzos de organización buscaban posicionar a la casta como el factor crucial dentro del movimiento obrero.

Las relaciones con el liderazgo comunista en Bombay, sin embargo, siempre fueron débiles. Ambedkar amenazó con romper la huelga del molino histórico de Bombay en 1928 a menos que se empleara a intocables en todos los departamentos, una demanda a la que los comunistas accedieron con renuencia. Durante la huelga de la fábrica textil en 1929, Ambedkar alentó a los trabajadores dalit a regresar a trabajar para evitar un boicot y la discriminación de prestamistas poderosos.⁵ El ingreso de los comunistas al movimiento nacionalista diluyó aún más las alianzas regionales y ejecutó programas económicos conjuntos. La exclusión de la Federación de Castas Reconocidas de las discusiones sobre los derechos de las minorías que pre-

³ El Partido Comunista indio se creó en 1925 en Kanpur y surgió de varios partidos de trabajadores y campesinos que existían durante la época. Su precursor fue el Partido Comunista indio fundado en Tashkent en 1920 por migrantes y exiliados indios incluyendo a M.N. Roy.

⁴ PLI, 1936, n.p.; véase también PLI 1936.

⁵ *Bahishkrit Bharat*, 3 de mayo de 1928.

cedieron a la transferencia de poder estuvo acompañada de peleas callejeras entre seguidores de Ambedkar y comunistas en las colonias obreras de Bombay, y entre los simpatizantes del Congreso Nacional indio y la Federación de Castas Reconocidas durante las elecciones históricas de 1945. Esto acentuó las divisiones políticas.

4) Cabe recalcar que Ambedkar tenía una relación sumamente crítica con el pensamiento marxista: recurría a su asociación de la conciencia política con su experiencia de explotación en la creación de un nuevo sujeto político, el proletario, en su propia búsqueda por crear algo similar a una teoría general de la casta (y la condición de intocable), en la cual el dalit era crucial.⁶

Desde el principio, el interés de Ambedkar recaía en la compleja biopolítica de la casta. En su primer ensayo sobre la casta, que escribió como estudiante de la Universidad de Columbia en 1916, argumentó que la casta se reproducía por la estructura dual de la regulación y el control. Leyes de exogamia manejaban el tabú del incesto a mayor escala, porque prohibían el matrimonio tanto entre parientes de sangre como entre *sagorta*, o personas con relaciones de parentesco ficticio. Así, la regulación de la sexualidad femenina otorgaba a la casta su coherencia social.

Cuando escribió su penúltimo texto, *The Buddha or Karl Marx*, la relación de Ambedkar con Marx había pasado por un cambio significativo. Este texto predica la iluminación budista o *ahimsa*, la no-violencia, y *maitreyi*, el espíritu de la amistad, y lo contrapone a la narrativa de la lucha de clases. Mientras que los principios hermanos de *ahimsa* y *maitreyi*, con sus compromisos con el ascetismo y la desposesión *voluntaria* del yo, eran los principios fundamentales de la comunidad (*sangh*), la lucha de clases predicaba un modelo de violencia mimética donde la víctima se vuelve perpetrador.⁷ Ambedkar enfatizó la radicalidad del budismo dentro de la tradición índica al argumentar que la civilidad budista era una respuesta histórica al *rajadharma*, el deber del rey de matar, que había tocado al propio Buddha como

⁶ Recordemos que en la explicación marxista el proletario, en tanto trabajo vivo, compensa una historia de indiferencia y falta de reconocimiento de su trabajo muerto —ahora solidificado en un producto— por medio del trabajo político. El universalismo del trabajo es por definición antagónico a la fuerza global y tendiente a la universalización del capital, aunque esté producido por él.

⁷ La explicación de Ambedkar de la lucha entre budismo y brahmanismo como la contradicción perdurable de la historia hindú sin duda está influida por las construcciones marxistas de la historia del trabajo contra el capital.

líder de la “tribu” sakyas. Ambedkar notó que los reyes budistas renunciaron a las armas, *descastándose* para así poner fin al sufrimiento humano.

Entre su esfuerzo temprano por producir una sociología de la casta y sus escritos tardíos, que regresan al espacio de la casta y la condición de intocabilidad en la tradición índica, Ambedkar echó mano del modelo de clase —como un colectivo formado alrededor de un interés compartido y la experiencia de la explotación— para distinguirlo de la pasividad de la casta. Es decir, usó el discurso del antagonismo de clase en sus propios esfuerzos por producir una historia de la casta como una historia de la violencia. (Ambedkar utiliza el término dalit *varga*, o clase dalit, en su trabajo periodístico en maratí, aunque la categoría gubernamental de “clases deprimidas” es la que organizó su lucha pública y política contra los nacionalistas del Congreso y el Estado colonial).

PENSANDO CON Y CONTRA MARX

El hinduismo persigue a Ambedkar, pero es con Marx con el que tiene que relacionarse: en juego está la diferencia entre el pasado y el futuro, y entre las subjetividades políticas de los marginados y los dalit. En sus escritos posteriores, Ambedkar argumentaría que la identidad dalit surgió de una relación conflictiva con la historia hindú, y que los dalit eran sujetos negados de la violencia histórica: era esa forma de vida residual producida por el conflicto histórico entre budismo y brahmanismo en la historia del subcontinente. Así, desde sus intentos más tempranos por especificar la incapacidad cívica de la casta (y la intocabilidad), los escritos de Ambedkar se expandieron para cubrir un arco milenario: la deshumanización del dalit se localizaba en el pasado índico, pero desagregada de lo que parecería ser la *historia compartida* del budismo y el brahmanismo para otorgar al dalit un papel agonístico en la historia hindú.⁸

En otro lugar he argumentado que Ambedkar echó mano del argumento de Marx sobre el fetichismo de los bienes en su esfuerzo por focalizar la

⁸ Ambedkar quería sobre todo retar otras explicaciones, como la del nacionalista hindú B.G. Tilak, respecto al papel del hinduismo védico y puránico en la incubación de ideas de igualdad social y no-violencia. Así, Ambedkar data el *Bhagavad Gita* en la era posbudista en *Revolution and Counter-Revolution in Ancient India*, para enfatizar la primacía de la compasión budista.

intocabilidad como un secreto de casta.⁹ Recordemos que para Marx el trabajo abstracto (la fuerza de trabajo) se lleva a cabo en el valor de intercambio del bien, que es una forma de solidificación del trabajo. El capital, así, necesariamente incluye el trabajo aunque el trabajo sea necesariamente invisible, desplazado al valor fetiche del bien. La centralidad encubierta del trabajo para las relaciones sociales capitalistas es lo que permite a Marx asumir una relación única, y ética, entre el valor y la subjetividad política. En este sentido es significativo que la historia siempre es una historia del trabajo: ya sea muerto o muriendo, y su resucitación por medio de la política. Aunque el “trabajo” es antagónico a la lógica global y universal del capital, ésta misma también lo produce: una historia de la conciencia debe asumir la complejidad de sus vínculos.

La analogía entre la casta y la clase, el estigma y el trabajo, tiene, sin embargo, sus límites. Marx podía asumir que las ideas de abstracción y equivalencia, por no mencionar la de igualdad humana, habían adquirido el estatus de sentido común intelectual en la historia occidental de las ideas. Pero Ambedkar no podía actuar sobre este supuesto. A diferencia de las relaciones de producción del capital, para las que el trabajo resultaba crucial, la sociedad de castas no estaba organizada alrededor de la acumulación burguesa. Más bien, la casta focalizaba la acción ritual como expendio simbólico o sacrificio. En este esquema, el trabajo de los intocables, aunque resultaba central para la reproducción de la sociedad de castas, no “contaba”: el trabajo de los intocables era una forma de sacrificio que alimentaba el intercambio y la interdependencia entre las castas, pero se representaba como externo a dicho orden porque se representaba como contaminado e impuro. En suma, Ambedkar confrontó el embate entre dos historias del cuerpo: por un lado, el cuerpo trabajador como un sitio de producción de valor y, por el otro, la naturaleza desechable del cuerpo que realiza un trabajo degradado sobre el otro. Así, la imposibilidad de intercambio del trabajo degradado planteaba un límite a la teoría del valor que dependía, también, de un modelo de intercambio social.

⁹ Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 129-130.

La desviación gandhiana

Es bien sabido que durante las secuelas del Pacto de Poona, Gandhi comenzó a referirse a los intocables como *harijans*, o personas de dios. Esto borraba la memoria histórica de la violencia, que resultaba crucial para la crítica de Ambedkar al orden de casta, mientras que el contraste entre dalit y harijan también definió los límites entre los esfuerzos radicales por la aniquilación de casta y los esfuerzos por la reforma de casta. Menos reconocidas, sin embargo, son una serie de acciones anteriores por medio de las cuales Gandhi confrontó ingeniosamente la cuestión del trabajo degradado, redefiniendo el trabajo manual como servicio y sacrificio, y situándolo en un modelo de *shudrá* universal. Gandhi argumentó: “si todos se percibieran a sí mismos como *shudras*, la religión se desharía del concepto de alto y bajo”. El principio de trabajo manual (voluntario), de servicio, que caracterizaba al dharma shudrá debía ser el principio reinante del “varnadharma” de todos.¹⁰ Una concepción genérica del trabajo shudrá (a diferencia del trabajo ritualizado del brahmin o del intocable) era más similar a las concepciones marxistas del trabajo como universal. Aunque el trabajo shudrá significaba trabajo manual en general, era incapaz de volverse fuerza de trabajo abstracta: el trabajo *como tal* se incorporaba a una teoría de la acción social y la economía del sacrificio en la que no resultaba fácil de aislar.

Recordemos que las castas se produjeron por medio del desmembramiento de Purusa, el hombre originario, y de ahí surge la asociación de partes del cuerpo específicas con la función de cada casta. La historia del trabajo estaba incrustada en una teoría del deber, *varnashramadhharma*, predicada en la división de los trabajadores. (Como los marginados eran invisibles en este mito original, Gandhi podía mantener que la intocabilidad misma era una incorporación tardía y perniciosa al orden de casta.) En un contexto en el que el sacrificio estaba en la raíz de la producción de la sociedad, la redefinición de Gandhi del trabajo shudrá como cuidado social, como *seva*, o servicio a un cuerpo social, cobraba relevancia: establecía la diferencia entre una lógica de la acumulación, por un lado, y una lógica del sacrificio, por el otro.

¹⁰ Gandhi, 1933, este ensayo está traducido del periódico en gujaratí *Harijanbandhu*. El argumento de que los intocables eran shudras se puede encontrar en *Young India*, 5 de febrero de 1925.

Sin duda, Gandhi pisaba el mismo terreno que Marx respecto a la relevancia de la agencia subalterna —ya fuera shudrá o proletaria—. Además, Gandhi situaba el orden ocupacional de la casta contra la totalidad social del trabajo y el capital; la lógica del regalo contra la violencia del fetichismo del producto. Una lectura generosa de Gandhi podría explorar su énfasis en la repetición de pequeñas acciones —limpiar un escusado, hilar, llevar a cabo cuidados de enfermería— como representación ética, y la práctica de *ahimsaic* como no-violencia. La posibilidad de ejercer violencia *sobre* otros se transfería al yo, con la autoviolencia redefinida como sacrificio (de casta superior). Este era el sacrificio como aniquilación, más que el sacrificio como restauración. En el último caso, la lógica de la sustitución prevalece: los animales se sacrifican “como si” fueran humanos, para restablecer el orden cósmico en un mundo violento y vengativo. Así, por medio de un compromiso profundo y creativo con la teoría del intercambio social, Gandhi pudo en cambio argumentar (en contra de Marx), que el servicio era “dar sin recibir a cambio”. Este movimiento gandhiano buscaba deshacerse por completo de la categoría de trabajo marginado, para reemplazarla con un modelo universal de shudrá. Sin embargo, también reproducía la diferencia entre casta y clase, entre servicio y trabajo, y al hacerlo volvía el esfuerzo de Ambedkar —por usar la lógica del intercambio y el valor contra las prácticas de degradación de casta— potencialmente inútil.

La inmanencia de la casta-clase

Los esfuerzos de Ambedkar por valorar el trabajo de los intocables se enfrentaba a los límites de la teoría marxista del trabajo, por un lado, y a los esfuerzos gandhianos por borrar la violación histórica de los intocables, por el otro: cada una enfatizaba las dificultades conceptuales de la traducción y la conmensurabilidad, y la imposibilidad de convertir a la casta en clase. Así, la respuesta de Ambedkar al estigma histórico buscó cada vez más diferenciar la existencia de los intocables de la vida política del trabajo que produce valor. En vez de proponer, con Marx, un modelo de emancipación por medio del trabajo, Ambedkar echó mano de la universalidad de los derechos. La respuesta para el dilema de los dalit no requería politizar el trabajo en sí por medio de la huelga general, más bien reclamaba, como primer

paso, la disolución del estigma por medio de la inclusión dalit en la vida social capitalista. La modernidad capitalista se debía aplaudir porque las ideas de abstracción y equivalencia que estaban en su seno también permitían a los dalit deshacerse del estigma: al traer a los dalit a un ámbito de mediación abstracta, el capital también los sacaba del culturalismo de casta.

Más que aniquilar al Estado capitalista, Ambedkar estaba a favor de socializar el capital y redistribuir recursos; entendía el contrato de trabajo asalariado, igual que los derechos liberales más generales, como un instrumento que abstrae y universaliza. El reclamo de universalidad, igual que la demanda por salarios más que por derechos, permitió visualizar a aquellos que resistían la abstracción o el incremento en la escala: la terca materialidad del estigma. Al reclamar la universalidad, la política dalit también señalaba la *no-identidad* del sujeto subalterno de derechos frente al sujeto como poseedor de derechos universales.

LOS ITINERARIOS GLOBALES DE LA RAZA

Ambedkar situaba a los dalit en una historia global de deshumanización. Además de abordar la casta desde un arco milenario, Ambedkar hizo múltiples referencias a la esclavitud durante el periodo grecorromano y a la esclavitud en las plantaciones norteamericanas. Con frecuencia usaba el ejemplo de la balcanización durante el periodo de entreguerras para discutir la peligrosa política de los derechos de las minorías. Estos esfuerzos hablan sobre su convicción de que una perspectiva global y comparada abría caminos críticos descartados por un nacionalismo cultural resueltamente hindú y de casta alta.

En efecto, Estados Unidos, y en particular la América africana, jugó un papel crucial en el pensamiento de emancipación, empezando, por ejemplo, por el texto de Jotirao Phule de 1937, *Gulamgiri (Esclavitud)*, que usaba la esclavitud del mundo atlántico como un modelo explicativo para la desigualdad de casta.¹¹ Podemos pensar en el pensamiento anticasta como una suerte de pensamiento insurgente, que rechazaba vincular la deprava-

¹¹ Daniel Immerwahr, "Caste or Colony: Indianizing Race in the United States", *Modern Intellectual History*, vol. 4, núm. 2, 2007, pp. 275-301; Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism: The Shared Struggle for Freedom in the United States and India*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

ción material con la pobreza intelectual. Phule y Ambedkar veían a Francia y a Estados Unidos como sociedades revolucionarias donde se había gestado la idea de igualdad social y política. Esta imaginación expansiva habilitó una conversación global organizada alrededor de una supuesta similitud familiar entre la casta y la raza. En vez de convertir la casta en una excepción cultural, transportaron la casta al dominio de la comparación y la equivalencia.

La comparación entre casta, clase y raza (desde el periodo de entreguerras) fue posible en virtud de la estructura de argumentación marxista, que enfatizaba el hecho de que la casta y la raza sufrieron una transformación profunda en el contexto de la modernidad capitalista: fueron *desmaterializadas* —es decir, se volvieron abstractas y comparables la una con la otra— y *rematerializadas* —replegadas al ámbito de la experiencia perceptiva—. Aun así, traducir la casta como clase (o como raza) implicaría ignorar la violenta historia de la casta; desde la descripción de Ambedkar del carácter similar al de clase de las clases deprimidas, hasta referirse a ellos como dalit o *paddalit* (estorbos aplastados), *no-hindú*, y budistas, nombrando diversas experiencias sociales relacionadas por medio de la aproximación o la analogía más que la equivalencia.

Regresar a Ambedkar después de esta breve desviación global resalta la importancia de sus esfuerzos por *desprovincializar* la casta por medio de una política de comparación y asociación, que fue posible en virtud de la disponibilidad de un nuevo vocabulario para abordar los problemas de la opresión y la explotación. Si los pensadores anticasta habían echado mano del antagonismo racial como una forma de abordar la casta como una estructura de poder complejamente ramificada, el discurso de clase permitió a Ambedkar focalizar la identidad intocable alrededor de cuestiones de intercambio social y producción de valor. Finalmente, si bien estos fueron errores de comparación, aun así resultan valiosos para elucidar la calidad distintiva del pensamiento de Ambedkar: su persistente mediación en el poder de lo negativo, ya sea en su descripción del dalit como *no-hindú*, como un sujeto *deshumanizado* a través del contacto con la ideología de casta hindú o como una forma de *existencia negada* o vida residual. El dalit no era simplemente *no-hindú*, sino que apuntaba hacia una forma de potencialidad política con repercusiones globales. ❧

Temporalidades en desorden

Prácticas modernistas y corrientes intelectuales en el sur de Asia*

Saurabh Dube

En el sur de Asia, una cierta vaguedad respecto a lo moderno y la modernidad se deriva no sólo de la manera en la que ambos conceptos pueden ser elididos entre sí, sino del hecho de que se filtran con frecuencia a través de la óptica de la modernización. En juego está la crucial, aunque alterada, importancia de ser moderno —como persona, nación o pueblo—. Esto es cierto no sólo en el sentir común cotidiano, sino en el pensamiento académico. Aquí la modernización conlleva, implícitamente, proyecciones generalizadas de material organizativo y tecnológico —así como económico, político y cultural—, transformaciones principalmente previstas en la perspectiva del desarrollo occidental. En este escenario, tácitamente al menos, a menudo en orden jerárquico, los pueblos se ven desde la perspectiva de si han tenido éxito (o no) para evolucionar a partir de sus circunstancias tradicionales y llegar a un orden moderno. En efecto, los motivos de la modernización, que tienen amplias implicaciones, dibujan juntos y de inmediato las cartografías de la modernidad y lo que conlleva ser moderno, de manera que uno soporta al otro.¹

OBERTURA

¿Por qué es este el caso? Para empezar, una característica crucial de las descripciones dominantes de lo moderno y la modernidad es que han de-

*Traducción del inglés de Alfredo Núñez Lanz.

¹ Para una discusión más amplia sobre estos temas, véase Saurabh Dube, “Makeovers of Modernity: An Introduction”, in Saurabh Dube (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011; especialmente pp. 1-10.

pendido de la postulación de los fenómenos, marcada por una ruptura con el pasado, una ruptura con la tradición, una superación de lo medieval.² Aquí, a través de artimañas de progreso teleológico histórico, etapas de la civilización y esquemas sociales evolucionistas, en la segunda mitad del siglo XIX, en gran parte del mundo, un Occidente exclusivo se presentó cada vez más como el reflejo de la imagen de la historia universal. Como el conocimiento del mundo, transmitido igual que un imperio, orientado no sólo a ordenar sino al mismo tiempo a rehacer el mundo, estas claras propuestas y sus presunciones formativas entraron de diversas formas en la vida de los sujetos del sur de Asia. En el subcontinente indio, a lo largo del siglo XX, tales principios y presupuestos se difundieron por primera vez como formas de acercarse a mundos sociales y pronto se instituyeron como tejidos de experiencia que afectan ámbitos cotidianos. En este escenario, los proyectos que probaban la modernización en realidad destilan los significados de lo moderno, articulando un imaginario que engrandecía a Europa Occidental en la historia, la modernidad y el destino para cada sociedad, cultura y gente.

En terrenos artísticos, intelectuales y estéticos, los modernismos en el sur de Asia se han comprometido de manera diversa, a menudo críticamente, con estas proyecciones y presupuestos: pero no han podido escapar fácilmente de su larga sombra.³ Las tendencias modernistas en el subcontinente han formado parte de diversas expresiones en todo el mundo de la modernidad, como movimientos conflictivos y contradictorios, estilos y representaciones, que se remontan a mediados del siglo XIX y que se extienden en nuestro tiempo. Así, siguiendo las ideas de Theodor Adorno, el modernismo ha sido una categoría principalmente “cualitativa” en lugar de

² Para una discusión más amplia en estos terrenos, donde también se enfatizan las tensiones rivales de la Ilustración, contra-Ilustración y tradiciones post-Ilustración, consúltense S. Dube, “Modernity and its Enchantments: An Introduction”, en S. Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 2-8.

³ Esto también es cierto de la erudición sobre el modernismo en el sur de Asia, que aparece íntimamente ligado a las prácticas modernistas en el subcontinente. Véase, por ejemplo, cómo la modernización y la modernidad están incómodamente dobladas en la comprensión del modernismo en Geeta Kapur, *When was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000, y Supriya Chaudhuri, “Modernisms in India”, en Peter Brooker *et al.* (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960. Véase también, Partha Mitter, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007. Huelga decir que todos estos trabajos han sido cruciales para mi entendimiento de los modernismos en la India.

meramente “cronológica”.⁴ Al mismo tiempo, también es cierto que en el subcontinente, como en otras partes, los esfuerzos internos de los modernismos para superar el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro han sido intrínsecamente heterogéneos. Por un lado, este tipo de iniciativas ha llegado por separado y ha superado las representaciones occidentales y las narraciones precoloniales, el pensamiento nacionalista y la tradición romántica, el primitivismo y la futuridad, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia de la superficie y la profundidad tonal, las certezas de la ciencia y la presencia de Dios, así como la autoridad gubernamental y la política popular. Hay algunos paralelismos con las iniciativas modernistas en otros lugares. Por otro lado, en los esfuerzos del sur de Asia también se tamizan esas inquietudes a través de distintas expresiones de la modernidad, contrastando la conexión colonial con una burguesía (generalmente) moderna, articulando la dinámica nacional con una vanguardia (a menudo) moderna, explorando los contornos de la crítica a un rival “primitivista”, al repensar de forma moderna el contenido de la tradición y el debate de la naturaleza de la modernidad. Imbuido de historias particulares y distintivas, temporalidades enmarañadas, esto ha proporcionado al sur de Asia modernismos con su propio toque de texturas discretas.

Una característica clave del modernismo en general ha sido enfatizar la diferencia entre la actualidad contemporánea y épocas pasadas.⁵ Entre los modernismos del sur de Asia, esta afirmación de una superación del pasado fue declinada de diversas maneras por la importancia de imaginarios anti-coloniales y nacionalistas, el peso de la memoria y la historia, la persistencia de lo mítico y lo primitivo y la carga de una independencia violenta y de la política poscolonial. Es decir, estos esfuerzos, que habitaron en “múltiples constelaciones a lo largo del siglo XX”, aparecieron críticamente a través de “un proceso dialéctico de invocar, resistir o negociar cuestiones de la tradición, la identidad y la experiencia”.⁶ Además, rupturas con momentos artís-

⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005, p. 208.

⁵ Esto ha sido así desde la declaración de Charles Baudelaire sobre lo “transitorio” y lo “fugaz” a través de rechazos modernistas al realismo y la replicación en favor de la discontinuidad y la interrupción.

⁶ Sanjukta Sunderason, “Making Art Modern: Re-visiting Artistic Modernism in South Asia”, en Dube (ed.) *Handbook of Modernity*, p. 246.

ticos anteriores del paisaje estético subcontinental —junto a compromisos con los imaginarios modernistas más amplios— dotaron a estas tendencias de energía. Todo esto ha hecho que las “tendencias paradójicas, si no opuestas, a las posiciones revolucionarias y reaccionarias, el miedo a lo nuevo y la alegría por la desaparición de lo viejo, el nihilismo y el entusiasmo fanático, la creatividad y la desesperación”⁷ que han caracterizado a los modernismos en general, adquieran en el sur de Asia una cadencia discreta con atributos desconocidos.⁸

En lo que sigue voy a elaborar estas primeras formulaciones mediante la exploración de las corrientes intelectuales, entendidas en sentido amplio, que informaron momentos modernistas distintos, con cortes a través de diferentes formas de producción estética en el sur de Asia. Aquí los fundamentos intelectuales tienen que ser sacrificados dentro de las prácticas modernistas mismas, ya que las distintas influencias fueron tamizadas y reelaboradas mediante articulaciones de una estética autodirigida. De hecho, se justifica el énfasis de que mi oferta es seguir la línea cronológica con el fin de repensar la cronología y utilizar la taxonomía para deshacer la taxonomía, en un esfuerzo por poner en primer plano las múltiples temporalidades todavía superpuestas y las trayectorias de los modernismos en el sur de Asia.

GENEALOGÍAS

Apropiadamente, empiezo con una viñeta de principios del siglo XX.

El 7 de mayo de 1921, el poeta indio Rabindranath Tagore celebraba sus sesenta años en Weimar y aprovechó la oportunidad para visitar la Bauhaus [pronto], por sugerencia de Tagore, una selección de obras de la Bauhaus fue

⁷ Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 17.

⁸ De hecho, mantener juntos los discursos de la modernidad y las articulaciones del modernismo no es sólo para trazar las distintas formas aún entrelazadas en las que cada uno de ellos ofrece un término y una superación del pasado. También es registrar que los argumentos constitutivos de los modernismos pueden sostener un espejo frente a las contradicciones fundamentales de la modernidad. De ello se desprende, también, que la modernidad se entiende aun ahora con la implicación entrelazada de historias heterogéneas, imaginarios y procedimientos que se extienden desde los últimos cinco siglos, así que ambos conceptos: modernización y modernismo aparecen como componentes cruciales, pero a la vez piezas pequeñas en la articulación más amplia de la modernidad. S. Dube, *Enchantments...*, *op. cit.*

enviada a Calcuta para ser exhibida, en diciembre de 1922, en la exposición anual de la Sociedad de Arte Oriental. Entre los objetos expuestos (que misteriosamente nunca regresaron a Europa) estaban dos acuarelas de Wassily Kandinsky y nueve de Paul Klee [y un mayor número de otras obras de muchos artistas diferentes] La exposición fue bien recibida, pero [...] lo más importante de todo, quizá, fue que una serie de pinturas cubistas del sobrino de Rabindranath Tagore, Gaganendranath, y obras folclóricas primitivistas de su sobrina Sunayani Devi, también se exhibieron en esa ocasión.⁹

Dos puntos sobresalen. Por un lado, lo que está en juego es una ruptura con la formidable influencia del arte nacionalista anterior, especialmente el orientalismo de la escuela de Bengala,¹⁰ en la que una forma de sensibilidad contra-colonial, que apela a los años nacionalistas burgueses, es sustituida por un imaginario modernista anti-imperial que no tardará en aprovechar las energías de la popularidad subcontinental. Por el otro, más allá de la influencia de la Bauhaus, están los experimentos de Gaganendranath —y, de una manera diferente, los de Sunayana— que aparecen como el momento inaugural del idioma modernista en el arte indio. Discutido como parte de la búsqueda de la “autonomía artística” en las revistas modernistas de la época, en la obra de Gaganendranath, “un proceso dinámico, fluido, y un misterioso juego de luces y sombras y el color” sustituyeron “la geometría relativamente estática del cubismo analítico” y revelaron “una imaginación llena de literatura y mito”.¹¹

Si bien el trabajo de Gaganendranath permaneció como algo excepcional en términos de su repercusión más amplia, el imaginario folk que subyace en el arte de su hermana Sunayana afectó los motivos primitivistas del artista Jamini Roy, que formaban parte de las expresiones más extensas de primitivismo y ruralismo en el arte modernista de la India, que se formaron por las configuraciones distintas del nacionalismo anticolonial en el subcontinente. Hasta el final de la década de 1910, el nacionalismo indio había

⁹ S. Chaudhuri, *op. cit.*, pp. 943-944.

¹⁰ La escuela de Bengala configuró un estilo contra-colonial, pan-asiático, de pintura narrativa como parte del nacionalismo swadeshi (1905-1911) y se opuso al naturalismo académico del arte narrativo. Véase Tapati Guha-Thakurta, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c.1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹¹ S. Chaudhuri, *op. cit.*, pp. 944-945; P. Mitter, *op. cit.*, pp. 18-27.

permanecido como un fenómeno principalmente de clase media y de élite, a pesar de algunos intentos, durante el periodo swadeshi, para dibujar la participación popular en la agitación nacionalista. Todo esto cambiaría a partir del comienzo de la década de 1920, cuando M.K. Gandhi tomó medidas decisivas para transformar el nacionalismo indio, convirtiendo el partido denominado Congreso Nacional en una agrupación firme, con una estructura organizativa y de membresía regularizada —un foro que se reunió al final de cada año—. La estrategia política de Gandhi fue alentar la participación de las “masas” de la India, especialmente los campesinos, de una forma rigurosamente controlada, de tal manera que los subalternos obedecieran y siguieran el liderazgo del Congreso. Al mismo tiempo, el esfuerzo nacionalista para “disciplinar y movilizar” fue igualmente acogido por la ideología y las prácticas de Gandhi y se reflejó en un programa antiurbano, marcadamente anti-industrial, que expresaba una cadencia imaginativamente contramoderna; los grupos subalternos, en respuesta, llegaron a articular sus propias políticas suplementarias y anticoloniales así como sus visiones del nacionalismo, mismas que se adhirieron e incluso excedieron las ideas oficiales del Congreso.¹²

Todo esto informó las expresiones folclóricas y los imaginarios primitivistas en el arte indio modernista.¹³ Había diferentes trayectorias: Nandalal Bose, quien presidió la escuela de arte de Rabindranath Tagore en Santiniketan, conjugó estilos folclóricos, audaces pinceladas y murales al aire libre en una práctica ecléctica. Esto sirvió para generar un discurso estético enraizado en la comunidad, incluso a través de la asociación de Bose con Mahatma Gandhi, especialmente con la producción de paneles para la sesión Haripura del Congreso Nacional Indio en 1938. Podría decirse que esta asociación de nacionalismo y comunidad, así como la insistencia en una claridad formal, adquirió dimensiones distintas entre los estudiantes de Bose, aun cuando sus experimentos dieron testimonio de la autonomía crítica de las tradiciones estéticas. Por lo tanto, si el pintor K.G. Subramanyan perfeccionó un estilo figurativo, imaginativo y expresivo, el escultor Ramkinkar Baij —un notable talento de origen humilde y con escasa edu-

¹² Véase Ishita Banerjee-Dube, *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

¹³ Los dos párrafos que siguen se basan en P. Mitter, *op. cit.*, y S. Chaudhuri, *op. cit.*

cación formal— representó la vida de los adivasi de Santal y creó esculturas monumentales al aire libre en cemento, escombros y hormigón, para mostrar de esta manera un “modernismo subalterno”.

La densidad y el peso de los intercambios artísticos a menudo superaron la influencia oficial —intelectual e ideológica, estética y política— del nacionalismo anticolonial en articulaciones modernistas, folclóricas y primitivistas, dentro de los imaginarios del sur de Asia. El primitivismo de Jami-ni Roy llegó a golpear la brevedad modernista a través de la simplificación de la forma y la eliminación de los detalles. Al trabajar sobre la base de las formas folclóricas, mientras enraizaba su trabajo en la práctica artesanal local, Roy creó un arte en desacuerdo con la cultura urbana colonial, precisamente a través de su valorización intrínseca de lo comunitario en la práctica estética. De una manera no ajena, el internacionalismo modernista propio de Rabindranath Tagore no sólo se basó en indicios muy importantes de “ilegitimidad del nacionalismo”, sino que sus imágenes contundentes, como máscaras casi totémicas, eran una expresión aguda de lo que Partha Mitter describió como “el paisaje oscuro de la psique”. Por último, lejos de Bengala, pintando en el norte de la India, el arte primitivista de Amrita Sher-Gill, a la vez de formación modernista y sorprendentemente cosmopolita, superó meras influencias “indígenas” para dar a entender una idea política del arte que se niega a ser reducido a la ideología prescrita y que aún espera comprensión.¹⁴

FUNDACIONES

Desde la década de 1920 en adelante, el nacionalismo popular, al incidir en la participación popular, apareció acompañado de tendencias todavía en contienda, el socialismo y el comunismo, que ahora podrían formar amistades convincentes y forjar enemistades íntimas. Estos impulsos intelectuales y políticos tuvieron una profunda repercusión en las artes —desde la pintura hasta la literatura, pasando por el teatro y el cine— durante la década de 1940. Los tiempos tumultuosos de la hambruna y el sufrimiento, la guerra antifascista y las luchas subalternas, y el fin del imperio y las con-

¹⁴ Véase G. Kapur, *op. cit.*, pp. 3-13.

tiendas de la independencia atestiguaron las formaciones de organizaciones progresistas, como la Asociación de Teatro Popular Hindú y varios grupos de artistas a los que voy a volver. El punto es que el “movimiento cultural de izquierda más amplio trató de crear en el arte un distintivo ‘popular’ —nacional en la forma, socialista en el contenido— cuya estela reunió a artistas, escritores y artistas performativos en una plataforma común para modelar el lenguaje del arte progresista”.¹⁵ Otros dos periodos, a partir de la década de 1940, también fueron testigos de formaciones emergentes en los modernismos literarios del subcontinente. Por último, en esos años se desarrolló en la arquitectura un modernismo monumental, y también de obras menores, que con frecuencia estaba en desacuerdo con las otras tendencias mencionadas antes. De hecho, todas estas formas y sus interacciones, así como las trayectorias de estos diversos esfuerzos estéticos de mediados del siglo XX revelan una vez más las temporalidades heterogéneas y enredadas de los modernismos en el sur de Asia. Me aboco ahora a desentrañarlos como una serie de yuxtaposiciones inquietantes.

Para empezar, mientras los modernismos literarios en el subcontinente se basaban en una aparente ruptura con el pasado, sus tensiones internas de formación —a menudo dan vuelta en enredos distintos con múltiples pasados— podrían ser más importantes que sus autoproclamadas rupturas. Al considerar la posibilidad de la aparición del modernismo hindú en la década de 1940, aparecen dos de sus figuras más importantes, Ajneya (S.H. Vatsyayan) y G.M. Muktibodh, que publicaron juntos en *Taar Saptak* u *Octava Superior*, una colección inaugural de siete poetas importantes. Sin embargo, todas las tensiones formativas pasaron demasiado pronto a un primer plano: mientras Ajneya destacó por “una concentración formalista en la estructura poética y no en los problemas sociales o históricos [...] consciente de sí misma, la voz poética intensamente angustiada de Muktibodh abandonó el alto modernismo de Europa y América para experimentar con secuencias radicales, a veces surrealistas, que reflejan por igual la tradición bhakti de los últimos tiempos y la India medieval, como otras literaturas de Asia, África y América Latina”.¹⁶ De hecho, a pesar de los re-

¹⁵ Sundareson, “Making Art Modern”, p. 252.

¹⁶ S. Chaudhuri, *op. cit.*, p. 956.

clamos de una nueva poética experimental que rompiera con las narrativas progresistas previas, la mayoría de las novelas y relatos cortos del modernismo hindí y bengalí continuaron con la tradición de una escritura realista. Por lo tanto, si el “universalismo formalista” de Ajneya destacó, también el inmenso aislamiento y la alienación del individuo moderno, facetas populares de la ficción hindí, mostraron continuidades importantes con la obra de maestros como Premchand y Phanishwarnath Renu, igual que en bengalí “el realismo social de Manik Bandyopadhyay y Satinath Bhaduri los vincula con sus grandes contemporáneos Bibhutibhusan y Tarashankar Bandyopadhyay”.¹⁷

También es significativo que estaban en juego los compromisos con pasados diversos, especialmente los míticos. La poesía de Muktibodh influyó de manera formidable en el mito, como lo hizo, por ejemplo, la obra de la dramaturga Dharamaveer Bharti, *Andha Yug*, que se apoderó de la epopeya del *Mahabharata*, cada uno con el fin de interpretarla críticamente en una literatura modernista. En el ámbito de los modernismos literarios marathi, las articulaciones simultáneas de modismos indígenas y las influencias europeas son muy evidentes; dos ejemplos deberían ser suficientes: la poética autorreflexiva de B.S. Mardhekar estuvo influida a la vez por el modernismo occidental y por los primeros poetas modernos y santos de la región de Maharashtra. Del mismo modo, Dilip Chitre —que escribió tanto en marathi como en inglés— comenzó “a crear una nueva obra modernista notable, densamente alusiva, enraizada en la experiencia de la soledad urbana, el cuerpo y la sexualidad” y tradujo simultáneamente a los primeros poetas devocionales modernos, Tukaram y Jnanadeva, al inglés (como lo hizo con Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé al marathi). Su obra se formó en gran medida por tales esfuerzos.¹⁸

En lugar de recurrir a nuestras típicas conjunciones de la tradición y la modernidad, en el trabajo de elaboración del modernismo en el sur de Asia estaban los revestimientos de la técnica literaria y la fuerza del pasado, el intercambio incesante entre la densidad de las tradiciones estéticas y la urgencia del presente. Este presente tenía que hacerse moderno —para la

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 957.

India, como nación, como pueblo—. Todo esto se aclaró aún más a medida que volvimos al drama, a mediados y finales del siglo xx. Las actividades de la Asociación del Teatro del Pueblo de la India se convirtieron en actuaciones progresivas y teatro realista, dirigidas hacia un “despertar cultural” de la gente del subcontinente. Al mismo tiempo, en lugar de ser subsumido por una política estética limitada de agitación y propaganda, aparecieron innovaciones en las formas que se basaron en los recursos del realismo con el fin de revelar los destellos del teatro modernista. Como era de esperar, en el terreno del teatro en el sur de Asia, el drama de tema social de la década de 1940 fue seguido por la evolución de la vanguardia que, críticamente y de manera imaginativa, articuló la épica y el *avant-garde*, el mito y lo contemporáneo, la leyenda y el presente en las expresiones del modernismo, acontecimientos que aún permanecen, por desgracia, insuficientemente conceptualizados. Este inmenso corpus, de todas las regiones y lenguas del subcontinente, que implica experimentos precisos, se ha extendido a través de las obras de teatro y de las actuaciones de, entre otros, Utpal Dutt, Mohan Rakesh, Badal Sircar, Vijay Tendulkar, Girish Karnad y Habib Tanvir. No debería sorprender que tales capas de temporalidades y estéticas en las formaciones de la modernidad en el sur de Asia —que son constitutivamente heterogéneas, pero que formativamente se superponen unas a otras— se extendieran al cine de mediados del siglo xx en el subcontinente. Ese cine divulgó representaciones realistas y estéticas innovadoras —que llegaron mucho más allá de una mera “alegoría nacional”— y hábilmente se conjugaron la sensibilidad y la técnica, lo auditivo y lo visual, la danza y el teatro, y lo viejo y lo nuevo. De esta manera, dio a conocer a individuos alienados a la deriva, puso el dedo en la llaga de las promesas de progreso, tamizó las contradicciones de mundos imaginados, puso un espejo frente a las mentiras de la nación y miró a los ojos de un fantasma viviente: la partición de la India y su violencia íntima. El autor y el actor podían moverse con frecuencia a través de la incesante carrera de las criaturas cotidianas, encarando la posibilidad inmanente de su fin anticlimático. Aquí estaba el cine no sólo de Ritwik Ghatak y Satyajit Ray, sino también el de Guru Dutt y Khwaja Ahmad Abbas, entre muchos otros, que refundían la mitología, repensaban la historia y retrabajaban lo contemporáneo en la fabricación de otro modernismo.

No todo era subversivo en las prácticas modernistas en el sur de Asia, por supuesto. Algunas formas de la arquitectura de mediados del siglo XX son ejemplo de ello. Siguiendo el diseño imperial de Lutyen en Delhi, el modernismo arquitectónico en el subcontinente fue principalmente monumental —en la imaginación y el diseño, el afecto y efecto—. De hecho, a diferencia de otros esfuerzos modernistas que en la práctica concreta a menudo excedían sus fundamentos formales con la persistencia generalizada del mito-tradición y la historia-modernidad, tal vez fue en la naturaleza misma de la forma arquitectónica, que no podía escapar de proyectos formidables, que daban la vuelta a lo tradicional o vernáculo y a lo moderno o cosmopolita, incluso cuando se trataba de establecer una interacción entre estos terrenos. Por un lado, a pesar de algunos gestos hacia lo “indígena”, la arquitectura con mayor influencia modernista en el sur de Asia, sin perseguir el *art déco* o las tendencias de la Bauhaus, se mantuvo principalmente derivativa en intención y realización. Por otro lado, el espectáculo llamativo de la ciudad de Chandigarh, de Le Corbusier, construida con las bendiciones de Jawaharlal Nehru, impresionó por su forma abstracta y diseño dramático, precisamente porque forma y diseño estaban atados a las plantillas de totalización de una modernidad universal, un país monumental y una identidad moderna. La influencia de Le Corbusier duró mucho, sin embargo, poco a poco trabajó de maneras que eran menos de arriba hacia abajo, que se negaron a verse como el Estado y que expresaban, alternativamente, modismos mixtos creativos. Están en juego, una vez más, las formaciones irregulares de los modernismos en el sur de Asia, que se aclaran adelante.

APARICIONES

En consonancia con las temporalidades heterogéneas coetáneas —así como la superposición de trayectorias distintas— de los modernismos en el sur de Asia, volvamos a las formaciones de las artes plásticas en los largos años cuarenta. Hemos dicho que este periodo turbulento vio la formación de diferentes organizaciones de artistas que profesaban una política “progresista”. Éstos incluyen el Grupo de Calcuta, la Asociación de Madrás, los Artistas Progresivos de Bombay, Delhi Shilpi Chakra y el Triveni Kala Sangam. De gran relevancia crítica para todos estos esfuerzos fueron los

cuestionamientos sobre una práctica que era adecuada para una era emergente, un acogedor internacionalismo y un arte moderno, de tal manera que el lugar preciso de la nueva nación dentro de una novela estética se puso en equilibrio. Como era de esperar, estos esfuerzos artísticos podrían seguir diferentes direcciones, pero ninguno pudo escapar de las demandas de la autonomía de vanguardia.

De ello se desprende que la mayor influencia de las organizaciones de artistas de la década de 1940, cuya prominencia llegó a eclipsar prácticamente a las demás, el Grupo de Artistas Progresivos (de Bombay) habló no sólo de una ruptura radical con el pasado, sobre todo respecto a la escuela de Bengala, sino de una autonomía de la obra de arte en sí misma: “la libertad absoluta para el contenido y la técnica, casi anárquica”.¹⁹ Al mismo tiempo, las articulaciones de tal autonomía estaban profundamente involucradas con la densidad del mito y la memoria. Los dos ejemplos más destacados, tanto que su obra se extiende desde la década de 1940 hasta el presente, deberían ser suficientes. En la obra de M.F. Hussain, configuraciones cubistas alteradas entraron en conversación con las tradiciones anteriores de la escultura india y las pinturas en miniatura, mientras que tamizó los recursos de epopeyas y leyendas, dioses y diosas para crear un lenguaje distintivamente modernista. Del mismo modo, el arte de F.N. Souza, quien ferozmente conservaba su autonomía en el exilio, evoca un expresionismo formidable que jamás se ata a las figuras y las formas de un pasado distintivo. Aquí se encuentran los crucifijos y el Cristo (negro), representaciones de la última cena y desnudos eróticos, la madre y el niño, cada textura enredada en una cristiandad vernácula con la estética diaria de Goa en la India occidental, todo mantenido en su lugar por la conjura de “un Dios, que no es un Dios de ternura y de amor, sino de sufrimiento, de venganza e ira terribles”.²⁰

En sintonía con estas consideraciones, permítanme concluir con las dos tendencias más destacadas de la segunda mitad del siglo XX, que han redefinido los temas del arte, la literatura y la temporalidad en los modernismos indios. La primera se refiere al momento narrativo de la década de 1970,

¹⁹ *Introducing Progressive Artists' Group, Bombay*, catálogo de la exhibición, 1950, *apud* Sundareson, *op. cit.*, p. 254.

²⁰ Edwin Mullins, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962, p. 40.

que planteó preguntas críticas de lo que constituía la práctica artística propiamente modernista en una India independiente —una nación que había traicionado a sus desposeídos y había puesto a la gente y al arte, unos contra otros—. Se produjeron intentos para revisitarse la épica y la leyenda, el mito y la historia, el pasado y el presente de una manera aguda y explícita en las artes figurativas y en las narrativas visuales, entre ellas el cine, para indagar en cuestiones de las mayorías y las minorías, el cuerpo y el dolor, el género y la sexualidad, la alta cultura y lo popular.²¹ La segunda se refiere al desarrollo, que comenzó en la década de 1950, pero adquirió una fuerza formidable diez años más tarde, de la literatura y el arte de los dalit (literalmente, “roto”) que expresa la angustia y la ira de los ex intocables de la India. Aquí hay una ruptura no sólo con las tradiciones artísticas anteriores, sino con los reclamos de civilización de una sociedad y una nación, a través de los esfuerzos que han traído a la existencia un nuevo lenguaje e idiomas, una novela de la iconografía y los imaginarios.²² Claramente, el modernismo, sus temporalidades y expresiones, sigue encontrando significados distintos en la India de hoy. Ø

²¹ Véase G. Kapur, *op. cit.*, y Gulammohammed Sheikh (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

²² Véase, por ejemplo, Toral Jathin Garawala, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013, y Gary Michael Tartakov (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

Mujeres, hogares, historias

Principales tendencias en la ficción india moderna*

Debotri Dhar

“Perteneceemos a ningún lugar”
Arundhati Roy¹

La literatura de mujeres ha funcionado, entre las culturas, como una respuesta creativa a la marginación histórica de la experiencia femenina con respecto al canon literario convencional; sin sentirse cómodas dentro de la enredecida muralla de la literatura de consumo masivo, las mujeres encauzan su protesta a través de la ficción con tal de crear sus propios espacios de pertenencia. En el libro *A Literature of Their Own* se encuentra la célebre clasificación de Elaine Showalter: la escritura de mujeres es una subcultura.² ¿Cuáles son las diferencias y coincidencias entre la escritura de mujeres y la escritura feminista y por qué un escritor tiene que ser mujer para involucrarse auténticamente con las historias de la represión femenina? ¿Por qué incluso debe identificarse la literatura por el género del autor si, como Joyce Carol Oates señaló, una voz artística sería involucra el estilo y es asexual? Pero Oates también apuntó que tener una voz con un sexo determinado es mejor que carecer de voz.³

Mientras estas preguntas sobre el sexo, el género y la representación han sido importantes para la literatura y la crítica literaria en general, en el contexto poscolonial de la India asumieron una urgencia especial por dos razones interrelacionadas. La primera concierne al feminismo de consumo

*Traducción del inglés de Alfredo Núñez Lanz.

¹ Arundhati Roy, *The God of Small Things*, Nueva Delhi, IndiaInk, 1997, p. 53.

² Elaine Showalter, *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

³ Joyce Carol Oates, “Is There a Female Voice? Joyce Carol Oates Replies”, en Mary Eagleton, *Feminist Literary Theory: A Reader*, Cambridge, Blackwell, 1986, pp. 208-209.

masivo como tal, que fue visto como un discurso etnocéntrico occidental que tendía a validar sin sentido crítico “universalidades” entre culturas y a concebir la categoría de “mujer” como un grupo constituido por intereses idénticos. De ahí el nacimiento del feminismo poscolonial y del Tercer Mundo que, de acuerdo con Chandra Mohanty, encauzó la necesidad de criticar al feminismo hegemónico occidental y formular una estrategia autónoma social, histórica y geográficamente fundamentada.⁴ Como lo argumentó una crítica en su lectura de la novela *El dios de las pequeñas cosas* de Arundhati Roy, ganadora del Premio Booker, “un texto literario feminista poscolonial puede eludir la seducción de los valores eurocéntricos sólo si localiza la experiencia femenina en el contexto sociocultural específico en que la obra fue producida y recibida”.⁵ Este énfasis en los asuntos locales hace eco de la insistencia de Chandra Mohanty sobre la producción de un lenguaje auténticamente feminista poscolonial cuya tentativa sea reelaborar el canon.⁶

La segunda razón se deriva de la primera. Como el feminismo occidental intentaba reelaborar sus antiguas formulaciones totalizadoras, surgió el problema de la postura “mujer como monolito”, lo que dio cabida al problema “mujer como monolito tercermundista”, una imagen que parece construida arbitrariamente, pero que conlleva la firma autorizada del discurso humanista occidental.⁷ Mohanty califica esta producción monolítica de las “mujeres del Tercer Mundo” como un acto de colonización discursiva. Esto, de acuerdo con ella, puede verse en las estrategias textuales no sólo de la escritura feminista occidental, sino también en la escritura de la clase media urbana culta de África y Asia que codifica las historias de la clase trabajadora como “lo otro”. La historia problemática de las generalizaciones sobre las mujeres del Tercer Mundo y su subsecuente etiqueta

⁴ Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en Sandra Kemp y Judith Squires (eds.), *Feminisms*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1997, pp. 91-96.

⁵ Gopinatha C. Pillai, “Aesthetics of Post-Colonial Feminism: A Reading of *The God of Small Things*”, en Jaydipsinh Dodiya y Joya Chakravarty (eds.), *The Critical Studies of Arundhati Roy's 'The God of Small Things'*, Nueva Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2001, p. 87.

⁶ John Marx, “Postcolonial Literature and the Western Literary Canon”, en Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 83-95.

⁷ C.T. Mohanty, *op. cit.*

incorrecta de genéricamente subalternas, ha sido también el foco analítico de gran parte de la obra de Gayatri Spivak.⁸ Otros teóricos del feminismo poscolonial, como Rajeshwari Sunder Rajan, también han criticado la frialdad de las mujeres tercermundistas y sus textos, en cuanto a una semejanza artificial para el consumo en occidente.⁹ Como resultado, el proyecto feminista comenzó a ser objeto de una progresiva desarticulación de todas sus jerarquías discursivas que encasillan a otras mujeres en relación con la normativa misma: la occidental, la blanca, la urbana, la clase media, la válida.

Por lo tanto, vistas a través de la perspectiva de la teoría feminista, las mujeres han sido históricamente representadas como desprotegidas dentro de la literatura centrada en el hombre, pero desde que el género es la única forma de “otredad”, dadas las insistentes desigualdades de raza, clase, casta, nación, religión y orientación sexual, el gran desafío fue construir hogares posibles dentro de la literatura y no sólo por y para mujeres. En otras palabras, hablamos del “problema concomitante a cómo entender la idea de ‘hogar’ de acuerdo con múltiples puntos de referencia”.¹⁰

Aquí debe notarse que los hogares, ya sean entendidos como lugares materiales de vivienda, espacios geográficos, identidades socio-psíquicas, comunidades imaginarias u otras categorías abstractas de pertenencia, han figurado desde hace mucho como metáforas en la crítica literaria.¹¹ Ya sea como espacios que ofrecen una serie de membresías grupales (familia, comunidad, nación) y afirman la identidad alienándose con los mitos y valores compartidos por un grupo mayor, los hogares funcionan como sitios de confirmación en potencia, así como de contradicción. Moviéndose a lo largo de múltiples ejes, tanto reales como imaginarios, los hogares no sólo ofrecen protección, históricamente se han organizado en torno a un patrón de inclusiones selectas y exclusiones que funcionan para mantener “lo otro”

⁸ Véase como ejemplo Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1988.

⁹ Rajeshwari Sunder Rajan y You-me Park, “Postcolonial Feminism-Postcolonialism and Feminism”, en Henry Schwarz y Sangeeta Ray (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Massachusetts, Blackwell, 2000.

¹⁰ Erica L. Johnson, *Home, Maison, Casa: The Politics of Location in Works by Jean Rhys, Marguerite Duras, and Erminia Dell’Oro*, Londres, Associated University Presses, 2003, p. 31.

¹¹ Véase como ejemplo Rosemary Marangoly George, *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; y E. Johnson, *op. cit.*

afuera.¹² En otro ensayo he argumentado que las metáforas del “hogar” y “la falta de hogar” tienen un enorme potencial para la teoría y la práctica feminista, poscolonial y literaria.¹³ Utilizar el hogar como un tropo para mapear las principales tendencias en la ficción literaria india podría, por lo tanto, iluminar una ruta que ayude a la comprensión de las cambiantes historias de género en la literatura india moderna.

Para ello, este ensayo comienza con la ficción de la década de 1940 y continúa hasta el presente, incluyendo en este ámbito la literatura india escrita en inglés, literaturas vernáculas selectas, así como la literatura de la diáspora. Mientras se ha hecho un intento por preservar la cronología, esto no siempre ha sido posible en su sentido más estricto, ya que los escritores trabajan en un periodo que abarca varias décadas y su trabajo se desarrolla paralelamente entre sí. En estos casos, el énfasis, por lo tanto, es en temas clave y en obras representativas. De este modo, trabajo a través de las intersecciones de género, raza, nación, casta y clase, mientras también contemplo el desmantelamiento de una serie de binarios no productivos (escritura de los hombres frente a escritura de las mujeres, la patria frente a la escritura de la diáspora, escritura creativa frente a imitativa, inglesa frente a vernácula). Las intenciones de este ensayo son entretener una historia cultural de la ficción literaria india moderna y —en la medida en que todo arte es, en última instancia, político— de la India moderna.

*

La historia específica del renacimiento indio asegura que, tanto en la literatura como en la política, los hombres fueron quienes comenzaron a comprometerse con los temas que luego emergieron como preocupaciones centrales del feminismo, alrededor del género, la raza y la nación. Al hablar de las literaturas vernáculas, se podría comenzar con Rabindranath Tagore, el primer premio Nobel de Literatura en la India, cuya primera novela bengalí, *Ghare-Baire*, es un buen ejemplo.¹⁴ Situada en el periodo Swadeshi

¹² Rosemary Marangoly George, *op. cit.*

¹³ Debotri Dhar, “Colonial Homes, Postcolonial Homelessness: Indian Literary Fiction as a Site for Postcolonial Feminist Reconstruction”, tesis de maestría, Oxford University, 2006.

¹⁴ Rabindranath Tagore, *Ghare Baire*, en Rabindra-Rachanabali, Calcuta, Vishwabharati, 1941, vol. 8, pp. 141-334, en Ajanta Dutt (ed.), *The Home and the World*, Surendranath Tagore (trad.), Delhi, Doaba Publications, 2002.

de lucha por la independencia, la novela cuenta la historia de Nikhil, su esposa Bimala y su amigo Sandip. Mientras Sandip es líder Swadeshi, Nikhil no cree en las luchas basadas en la fuerza bruta. Bimala está atrapada en medio del pensamiento internacionalista humanitario de Nikhil y las ideas agresivas y nacionalistas de su amigo. Inicialmente, ella es engatusada por su marido para aventurarse fuera del recinto de las mujeres (*zenana*) y comienza a sentirse cada vez más atraída hacia Sandip. Ella interpreta la resistencia de su marido a participar en la lucha por la libertad como una falta abismal de virilidad y se aleja de él, sólo para darse cuenta de su locura y el hogar se restaura de nuevo.

Entre las múltiples interpretaciones del hogar que la novela ofrece, está la de nación; la nación es un espacio donde Bimala se encuentra a sí misma “como en casa”, en primer lugar debido a su autoidentificación como la buena esposa india y, posteriormente, debido a la poderosa invocación que hace Sandip de ella como símbolo de la feminidad en la India. Críticos como Cynthia Leenerts y Ashis Nandy han leído *Ghare-Baire* como una alegoría nacional,¹⁵ con Bimala representando a la India atrapada entre las fuerzas del internacionalismo humanitario y el nacionalismo agresivo. Como Deniz Kandiyoti y Elleke Boehmer argumentan en sus obras, las mujeres con frecuencia se enmarcan como portadoras de la cultura nacional y significantes de la diferencia cultural,¹⁶ con el establecimiento de la ideología nacionalista de la mujer como víctima y diosa al mismo tiempo.¹⁷ Curiosamente, *Ghare-Baire* refleja el provocativo ensayo de Partha Chatterjee donde sostiene que la ideología nacionalista divide el dominio de la cultura en espiritual y material, el hogar y el mundo, *ghar* y *bahir*, y resolvió la “cuestión de la mujer” educando y refinando culturalmente a la nueva mu-

¹⁵ Cynthia A. Leenerts, “Rabindranath Tagore’s and Satyajit Ray’s ‘New Woman’: Writing and Rewriting Bimala”, en Patrick Colm Hogan y Lalita Pandit (eds.), *Rabindranath Tagore: Universality and Tradition*, Londres, Associated University Presses, 2003, p. 129; y Ashis Nandy, “The Novels: The Home and the World”, en Ajanta Dutt (ed.), *The Home and the World*, Surenranath Tagore (trad.), Delhi, Doaba Publications, 2002, pp. 204-205.

¹⁶ Deniz Kandiyoti, “Identity and its Discontents: Women and the Nation”, en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Essex, Pearson Education Limited, 1993, pp. 376-89, y Elleke Boehmer, *Stories of Women: Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

¹⁷ R. Radhakrishnan, “Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity”, en Gregory Castle (ed.), *Postcolonial Discourses: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, p. 197.

jer hacia el exterior, pero conservando su feminidad india desde dentro.¹⁸ En el plano argumental, Bimala pierde su perspectiva debido al radical nacionalismo de Sandip; pero al darse cuenta de su locura, *Ghare-Baire* resuelve la pregunta de Bimala en la misma línea que el argumento de Chatterjee.

Hay mucho en la escritura de Tagore que sigue siendo relevante para los estudios contemporáneos de género; pero en la medida en que su análisis de la “cuestión de la mujer” estaba subordinado a las críticas “grandes”, como las de nacionalismo agresivo, podríamos encontrar diferencias sutiles entre su trabajo y el de las mujeres escritoras como Asha Purna Debi, cuyas novelas —sobre todo su aclamada trilogía *Pratham Pratisruti*, *Subarnalata* y *Bakul Katha*— le otorgaron una posición mucho más central en el movimiento de mujeres. En el lenguaje contemporáneo, aspectos de su escritura probablemente podrían considerarse como una recuperación, dado su énfasis en los valores tradicionales de la comunidad y su crítica a las feministas, jóvenes egocéntricas independientes (como Bakul en *Bakul Katha*) a las que ve social y emocionalmente separadas de los problemas cotidianos de las mujeres comunes. Sin embargo, fue el individualismo atómico con el que Debi discrepó, incluso cuando puso en primer plano los problemas de las mujeres y subrayó la necesidad de la educación y la igualdad de la mujer; como Tagore y otros escritores de la época, ella también vio el hogar y el mundo, privado y público, como interdependientes y no pudo encontrar mucho valor en una visión del mundo que separaba la responsabilidad social de la felicidad personal.¹⁹

*

La independencia de la India de la dominación colonial en 1947 produjo una división del país en India y Pakistán, con balances feministas de la contabilidad oficial de la partición en los que se exponía el papel central desempeñado por la violencia sexual en los relatos de las dos naciones. Por ejemplo, Urvashi Butalia ha utilizado los debates parlamentarios y las fuentes publicadas, así como las herramientas menos convencionales de recons-

¹⁸ Partha Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, en Gregory Castle (ed.), *Postcolonial Discourses: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, pp. 152-165.

¹⁹ Amar Nath Prasad (ed.), *Feminism in Indian Writing in English*, Nueva Delhi, Sarup, 2006, pp. 36-37.

trucción histórica —como la experiencia y la memoria— para demostrar cómo miles de mujeres fueron desvestidas, mutiladas, violadas y asesinadas en ambos lados de la frontera,²⁰ con la violencia de género convertida en un mecanismo organizado para proteger a “nuestras” mujeres y marcar a “otras” mujeres y, por consiguiente, “nuestra” y “su” identidad nacional. Este medio político provocó el nacimiento de una potente división en la literatura, como en la novela de 1950 *Pinjar*,²¹ de la escritora punjabi Amrita Pritam. *Pinjar* es la historia de Puro, una joven hindú que es secuestrada por Rashid, un musulmán, pocos días antes de su matrimonio. Rashid se arrepiente de su error casi de inmediato, pero la familia conservadora de Puro, atemorizada por la censura social en su propia comunidad, no acepta a Puro. Ella regresa con Rashid, con quien se casa. Después de la partición, las familias musulmanas se quedan atrás, en lo que constituye el Estado recién creado de Pakistán, mientras que las familias hindúes huyen de su barrio a la India. En la frontera indo-pakistaní, Puro ve también la oportunidad de volver a “casa”, a la India; sin embargo, decide regresar con Rashid.

Pinjar hace muy interesante la lectura alrededor del tropo “hogar”. Los detalles sobre la ubicación de Puro —su “hogar” físico y geográfico; el “hogar” social que consiste en su familia y comunidad religiosa (primeramente hindú y después musulmana), y las dos “naciones” que habita; así como la identificación-alienación psíquica de su situación— se detallan con sensibilidad a lo largo de la novela. El capítulo titulado “Otro esqueleto” también presenta el personaje de una loca, que representa a las personas sin hogar, que no tienen voz subalterna. Por lo tanto, *Pinjar* compara a las mujeres con esqueletos que están “disfrazados” por diferentes “hogares” —y que, como portadores de cultura y símbolos del honor de sus hogares, son víctimas especialmente vulnerables en tiempos de guerra—. En los disturbios que siguen a la división, Puro rescata a varias chicas hindúes que habían sido secuestradas durante la partición y sometidas a violaciones —incluida su hermanastra Lajjo— y las ayuda a reunirse con sus familias, pero decide volver con

²⁰ Urvashi Butalia, “Community, State and Gender: Some Reflections on the Partition of India”, en Taisha Abraham (ed.), *Women and the Politics of Violence*, Delhi, Haranand, 2002, p. 131.

²¹ Amrita Pritam, “Pinjar” en Amrita Pritam, *Chune Hue Upanyas*, Nueva Delhi, Bharatiya Gyanpith Prakashan, [1950] 1992, pp. 3-89.

Rashid por sí misma. Así, la novela pone en primer plano la fórmula incómoda entre las mujeres y la nación; la elección consciente de Puro por un hogar personal y doméstico frente al más grande, inquietante y aleatorio espacio que es la patria, es una declaración de la necesidad de la mujer y su derecho a elegir por sí misma un lugar y una identidad.

Esta necesidad asume aún mayor importancia porque Puro fue secuestrada cuando estaba a punto de casarse con un hombre llamado Rama Chandra. En la épica hindú *Ramayana*, Sita, diosa y esposa del señor Rama Chandra es secuestrada por el rey-demonio Ravana, pero se mantiene fiel a Rama. Autores como Sudhir Kakar han demostrado la posición íntima de la figura de Sita en la psique hindú, con el argumento de que estos mitos de la mujer ideal, según se define en términos de castidad, devoción y sacrificio, desempeñan un papel fundamental en la cristalización de la identidad femenina hindú promedio.²² Aquí también hay que considerar el problema inherente de la representación, “un término con múltiples y, a veces, confusas connotaciones. El significado de presencia tanto como el de reproducción, como la imagen, la formación de una idea en la mente, o incluso la presencia en el sentido de una política de ‘hablar por’, el término está en el centro de muchos debates en la teoría feminista [...] ya que los que tienen el poder para representar y describir a otros, claramente controlan cómo se ven estos otros”.²³ Teniendo en cuenta que en los elevados textos del hinduismo, o al menos en su lectura dominante, “las mujeres no están incluidas en la imagen como son, sino como son ‘imaginadas’ por la élite masculina brahmánica y las mujeres llegan a ser iconizadas en lo que deberían ser, de nuevo en el punto de vista epistemológico masculino”,²⁴ lo que resulta en una asfixiante represión patriarcal de la oposición femenina; y dado que las narrativas políticas oficiales de las mujeres en “rehabilitación” por secuestro en ambos lados de la frontera también proporcionaron poco margen de manifestación de las necesidades, hace más poderoso el

²² Sudhir Kakar, “Feminine Identity in India”, en Rehana Ghadially (ed.), *Women in Indian Society: A Reader*, Nueva Delhi, Sage, 1988.

²³ Deepika Bahri, “Feminism in/and Postcolonialism”, en Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 204-205.

²⁴ Vijaya Ramaswamy, “Re-searching Icons, Re-presenting Indian Women”, en Vijaya Ramaswamy (ed.), *Researching Indian Women*, Nueva Delhi, Manohar, 2003, p. 19.

clímax de Pitram. Aquí, Puro no admite el discurso familiar, religioso, étnico o nacional para que hablen por ella y representen sus intereses. En vez de eso, ella se enamora de su raptor y regresa a su “hogar” con él.

La década de 1950 estuvo definida por la continuidad y el cambio en los temas que se exploraron dentro de la ficción literaria y en la recepción local y global de este tipo de trabajos. En 1955, la novela *Nectar in a Sieve* de Kamala Markandaya, que exploró las relaciones de género, la lucha de clases y el encuentro cultural de este y oeste, recibió gran aceptación por parte de la crítica. Ella escribió más novelas en inglés, como *A Silence of Desire* (1960), *Two Virgins* (1973) y otras. Mientras el debate sobre el arte creativo y de imitación era casi nuevo, se puede argumentar que estaba inscrita en ese conjunto de mujeres escritoras anglo-indias que, con su uso impecable del idioma inglés, estilos literarios pulidos y la locación en el oeste (Markandaya hizo de Bretaña su casa después de la independencia), cosecharon una audiencia global más grande y cuyos híbridos estilos de escritura —tanto en la materia como en el método— comenzaron a servir como terreno fértil para los análisis literarios de “indianidad”, autenticidad e imitación.²⁵

La década de 1960 vio el surgimiento de Anita Desai, una novelista que, dado el tono abiertamente sociopolítico de mucha literatura de la época, conscientemente se distanció de la etiqueta del feminismo.²⁶ Las novelas de Desai, como *Cry, The Peacock* (1963), *Voices in the City* (1965) y *Fire on the Mountain* (1977), fueron estudiadas desde la psique femenina o, como dijo un crítico, desde “el límite subnormal en lo anormal”.²⁷ Así, las mujeres de Desai, profundamente en desacuerdo con aspectos de su identidad, se mueven continuamente a través del caleidoscopio cambiante del pasado ritual y el presente monótono, buscando el hogar y la pertenencia dentro de los recovecos de su propia mente, en la naturaleza, la soledad y el soliloquio. Aunque reconozco el privilegio de Desai para retratar lo interno sobre lo externo, podría, sin embargo, ser injusto leer su literatura como totalmente retirada de la praxis sociopolítica; por ejemplo, *Clear Light of Day*

²⁵ Rochelle Almeida, *Originality and Imitation: Indianness in the Novels of Kamala Markandaya*, Jaipur, Rawat Publications, 2000.

²⁶ Entrevista, Yashodhara Dalmia, *The Times of India*, 29 de abril de 1979.

²⁷ N.R. Gopal, *A Critical Study of The Novels of Anita Desai*, Nueva Delhi, Atlantic Publication and Distributors, 1995, p. 5.

(1980) o *In Custody* (1984) encauzan aspectos de la cultura, la lengua y la identidad con referencia específica a la carencia del hogar de Urdu en la India poscolonial.

En contraste con Desai, una escritora que no sólo acogió el término feminista sino cuya obra retó radicalmente los límites tácitos pero implícitos asociados con la escritura de la mujer, fue Kamala Das. Das escribió tanto en inglés como en su lengua materna, el malayalam, explorando temas sobre sexualidad y liberación sexual con mayor audacia y franqueza de lo que se solía ver en la escritura de mujeres y mientras ella es más conocida por su poesía y su autobiografía *Ente Katha*, su novela escrita en inglés *Alphabet of Lust* (1977) y su libro *Padmavati The Harlot and Other Stories* (1992) demuestran con creces su arte dentro del género de ficción. Previamente, en 1966, la novela hindi *Mitro Marajani* del prolífico escritor Krishna Sobti había sido una oda cohibida a la sexualidad femenina que cuestionaba los tabúes sociales de los hogares indios de clase media, marcados por la doble moral sexual y la hipocresía; más tarde, la novela *Pachpan Khambe Lal Deewarien* (1972), de la escritora hindi estadounidense Usha Priyamvada, exploró los problemas de las mujeres trabajadoras de clase media que, a pesar de su libertad económica, esperaban aún sacrificar su individualidad en el altar de la responsabilidad social. Mridula Garg, otra autora hindi muy leída, se dirigió a la actitud represiva inherente a la institución de la clase media del matrimonio en su novela de 1975 *Uske Hise Ki Dhoop*. Según un crítico, las escritoras suelen justificar la ruptura del matrimonio por razones obvias, como la explotación patriarcal y las desigualdades inherentes a los roles tradicionales de género, pero *Uske Hise ki Dhoop* es la única novela hindi que retrata “la flagrante inmadurez de la vida conyugal” y niega “la verdad de una tradición recibida”.²⁸ Así, la protagonista de la novela —que curiosamente no es consciente de sus derechos, ni un individuo que busca su identidad, sino más bien un personaje frívolo que también puede jugar su papel dentro de una estructura patriarcal hasta la empuñadura— rechaza un arreglo matrimonial socialmente impuesto en favor de un matrimonio consensuado por sí misma y basado en el amor; pero con el segundo matri-

²⁸ Chandra Nisha Singh, *Radical Feminism and Women's Writing: Only So Far and No Further*, Delhi, Atlantic, 2007, p. 86.

monio, que se contagia de lo rutinario del primero, la narración pone en primer plano “el error de buscar el sustento y el propósito para las necesidades personales a través de los hombres y los matrimonios”.²⁹

En los trabajos anteriores de la literatura de ficción, tanto en novelas como cuentos, vemos un compromiso con las dificultades particulares que enfrentan las mujeres de clase media. Aquí la literatura quizá ha ganado a la política, ya que mientras la política progresista enmarca justamente el complejo de la clase-casta media superior como un espacio privilegiado, las escritoras de la clase media han sido capaces de retratar con sensibilidad el dominio de *samskaras* (“atributos” socio-rituales o ritos de paso patriarcales), normas de castidad y otros códigos culturales estrictos que históricamente se han inscrito en los cuerpos de las castas superiores. Una novela indo-anglicana en este género es la aclamada *Rich Like Us* (1985) de Nayan-tara Sehgal, que tiene dos protagonistas femeninas: una inmigrante británica que lucha por encontrar un sentido de hogar en medio de las prácticas culturales conservadoras de la India y la otra, una joven que regresa de Oxford, donde era una sirvienta hindú, que está buscando su propio sentido del hogar contra un telón de fondo de agitación política y emergencia. En otra parte, Ania Loomba advierte contra una dicotomía paralizante entre las posiciones “nativistas” y occidentales, o entre las pieles negras de Fanon y las máscaras blancas.³⁰ El trabajo de Sehgal evita esta parálisis; ella coloca el este y el oeste en diálogo a través de sus dos protagonistas, pero no trata necesariamente de sus experiencias como subconjuntos del conjunto genérico “mujer”. Mientras que su escritura es informada por la necesidad epistémica de conciliar la especificidad de la ubicación de cada mujer con la generalidad de la opresión femenina, permanece atenta y reflexiva sobre los límites de esa reconciliación.

Hablando de estos límites, se ha escrito una literatura muy poderosa entre tribus y castas, con escritoras que colocan en primer plano los desafíos particulares que enfrentan las castas inferiores y las mujeres pertenecientes

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Ania Loomba, “Overworlding the ‘Third World’”, en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Essex, Pearson Education, 1993, pp. 306-307.

a tribus. En el cuento “Draupadi”,³¹ del escritor bengalí Mahashweta Devi, Dopdi Mejhen es una mujer analfabeta de la tribu Santhali que, junto con su esposo Dulna Majhi, es militante del movimiento naxalita revolucionario en Bengala Occidental. Dulna muere a manos de las fuerzas especiales, que también capturan a Dopdi con la esperanza de que ella los lleve a los otros. Senanayak es el astuto especialista en combate y dueño de tácticas de extrema izquierda, bajo cuya dirección se lleva a cabo la operación y Dopdi, como prisionera, es desnudada y violada en grupo. Cuando finalmente la llevan ante Senanayak, ella se niega a cubrirse con un paño y decide permanecer desnuda; no había ni un solo “hombre” ante quien ella debía avergonzarse, nos cuenta. La historia termina con una nota narrativa brillante, con Dopdi riendo y empujando sus pechos destrozados hacia Senanayak y desafiándolo a “enfrentarla”.

En esta historia, Dopdi —una versión tribal proveniente del clásico nombre sánscrito Draupadi— es una vagabunda. Como miembro de un grupo naxalita subterráneo, viaja continuamente. Ella amaba a su marido Dulna, quien gracias a su insistencia la convence de unirse al movimiento, pero después de su muerte, tampoco tiene familia. Ella pertenece a una comunidad tribal estrechamente unida, cuya lengua y normas parecen incomprendibles para la media “civilizada” bengalí que no puede interpretar la canción de Dopdi. Su relación con el espacio más amplio de nación también es muy complejo, ya que ella está claramente en el lado equivocado de la ley del Estado. Sin embargo, en esta narración, es el sentido psíquico del hogar el que predomina en última instancia. Al negarse a aceptar el paño que se le ofrece para cubrirse, se niega, en efecto, la lógica del patriarcado. Cualquier lector familiarizado con el episodio de *vastraharan* de Draupadi (desnudarse forzosamente) en la epopeya del *Mahabharata*, así como con el estigma asociado tradicionalmente a las víctimas de violación en la India, sólo puede maravillarse con las técnicas narrativas que Devi utiliza para describir el territorio de la violencia sexual potencial que las mujeres comparten. En la epopeya, el dios Krishna interviene con su magia cuando la reina Draupadi es forzada a desnudarse; aunque Draupadi va

³¹ Mahasweta Devi, “Draupadi”, en *Agnigarbha* (Womb of Fire), con prólogo de Gayatri Spivak, en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1988, pp. 187-96.

retirando cada prenda, aparecen más y más debajo y ella sigue estando tan vestida como antes. Por lo tanto, el cuerpo de Draupadi sigue siendo difícil de alcanzar para la mirada del público masculino, a través de lo que Gayatri Spivak califica como la “idea de la ley de sostenimiento (Dharma), que se materializa en la ropa”.³² Sin embargo, en la reelaboración del mito, la voz del líder revolucionario masculino Arijit, así como los pensamientos del amado esposo de Dopdi, Dulna, van desapareciendo en el marco de su asalto.³³ Lo anterior demuestra que ni el amor masculino ni el liderazgo masculino pueden entrar en ese espacio femenino de violación. Al negarse a aceptar la tela que simboliza la vergüenza, Dopdi niega la carga histórica de un patriarcado que insiste en que las mujeres se vean obligadas a encarnar, asumiendo así un organismo muy poderoso; en la ficción, lo subalterno de Spivak realmente habla.

Otra pieza de ficción que pone de relieve los retos de la política revolucionaria es la novela de 1997, *El dios de las pequeñas cosas* de Arundhati Roy, donde se narra la historia de una familia cristiana tradicional siria en Ayemenem, Kerala. La hija divorciada, Ammu, se enamora de Velutha, un trabajador de casta baja dentro del Partido Comunista. El descubrimiento de la relación de Ammu coincide con la muerte accidental de Sophie, la hija del hermano de Ammu, Chacko, recién llegado de Oxford y divorciado de su esposa inglesa, Margaret. Velutha es capturado, arrestado y brutalmente torturado por la policía, y muere bajo custodia. Los pequeños hijos de Ammu, Estha y Rahel le son arrebatados, los separan entre sí; ella se suicida lejos de casa. Años más tarde, sus hijos regresan a la casa de Ayemenem como adultos disfuncionales y se ven envueltos en una relación incestuosa.

El dios de las pequeñas cosas se relaciona con una variedad de temas como la violencia de género, la opresión de castas, la desigualdad racial y los tabúes sexuales, y no privilegia críticas de género sobre otras críticas. Mientras que algunos investigadores como Ranjana Harish y Mohit Ray han escrito sobre temas feministas en la novela,³⁴ la mayoría de los críticos están

³² Spivak, *op. cit.*, p. 252.

³³ *Ibid.*, Prólogo, p. 184.

³⁴ Ranjana Harish, “Her Body Was Her Own: A Feminist Note on Ammu’s Female Estate”, en Indira Bhatt e Indira Nityanandam (eds.), *Explorations: Arundhati Roy’s ‘The God of Small Things’*, Nueva Delhi, Creative Books, 1999, pp. 47-50; y Mohit Kumar Ray, “Locusts Stand I’:

de acuerdo en que la novela se centra en la intrincada interacción de poder, en las formas en que los sistemas simbólicos se cruzan para producir ecuaciones complejas de dominación y subordinación.³⁵ Por ejemplo, los niños Estha y Rahel, aunque pertenecientes a diferentes géneros, sufren por igual a lo largo de sus vidas, y es el chico y no la chica quien padece el abuso sexual. Del mismo modo, Ammu —debido a su género y tradicional posición de casta alta— y Velutha —debido a su clase obrera y la casta inferior a la que pertenece— están unidos en la impotencia. El hogar aquí es por lo tanto un lugar de pérdida, y la pertenencia se aplaza indefinidamente, lo que lleva a un crítico a identificar la pérdida del hogar, la incapacidad de los personajes para encontrar un hogar permanente y sus relaciones como el principal tema recurrente de esta novela de los años noventa.³⁶ Como he argumentado en otro ensayo, este tema recurrente del hogar y la pérdida en la novela está inextricablemente entrelazado con las políticas textuales feministas poscoloniales.³⁷

Los años noventa también vieron las novelas de gran éxito comercial de Vikram Seth, *A Suitable Boy* (1993) y *An Equal Music* (1999). La primera se centra en la postindependencia de la India y entreteje una serie de subparcelas, incluidas las reformas políticas y económicas, las relaciones de casta y la tensión religiosa, como telón de fondo de la búsqueda de una madre de un novio adecuado para su hija. La segunda es la historia de un violinista profesional que se encuentra con su amor perdido —una pianista que ahora está casada, tiene un hijo pequeño, y poco a poco va perdiendo la audición— y tiene una aventura con ella. Lo que es interesante es que en ambas novelas, a pesar de su compromiso con una variedad de temas políticos y socioculturales, en última instancia son historias de amor. La exploración del amor y las relaciones no son sólo una parte de las muchas

Some Feminine Aspects of *The God of Small Things*”, en R.K. Dhawan (ed.), *Arundhati Roy: The Novelist Extraordinary*, Nueva Delhi, Prestige Books, 1999, pp. 49-63.

³⁵ Véase por ejemplo Gopinatha C. Pillai, “Aesthetics of Post-Colonial Feminism: A Reading of *The God of Small Things*”, en Jaydipsinh Dodiya y Joya Chakravarty (eds.), *The Critical Studies of Arundhati Roy’s ‘The God of Small Things’*, Nueva Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2001, pp. 87-92.

³⁶ Santana Sengupta, “*The God of Small Things*: A Study in Memory and Homelessness”, en R.S. Pathak (ed.), *The Fictional World of Arundhati Roy*, Nueva Delhi, Creative Books, 2001, pp. 55-8.

³⁷ Dhar, “Colonial...”, *op. cit.*

dimensiones que ofrece la obra de Vikram Seth, sino que constituyen un tema general que une sus obras dispares y ha sido señalado por varios críticos,³⁸ haciendo de Seth uno de los pocos escritores de la literatura contemporánea India escrita en Inglés —y más aún entre los escritores masculinos— que ha recibido una gran acogida por parte de la crítica y el público por escribir ficción en este género insuficientemente teorizado y en gran medida malentendido.

En el mundo literario de Seth, los hombres y mujeres habitan “hogares” más o menos similares; por lo tanto, los hombres sufren la pérdida junto a las mujeres y las mujeres son tan capaces de infligir dolor como los hombres. Pero también en este caso, las mujeres escritoras han investigado un poco más en las condiciones estructurales que pudieron haber pesado en las mujeres de formas particulares. La colección de cuentos *Arranged Marriage* (1995) de Chitra Banerjee Divakaruni es un ejemplo, a pesar de que se encuentra junto a la literatura de la diáspora, como *Manhattan Music* (1997) de Meena Alexander y la colección ganadora del Premio Pulitzer, *Interpreter of Maladies* (1999) de Jhumpa Lahiri, que exploran el choque de culturas, las subjetividades y las cuestiones de pertenencia enfrentadas por mujeres en relación con su identidad y lealtades divididas. El cuento de Divakaruni, “Puertas”, por ejemplo, narra la historia de una chica india americana cuyo matrimonio con un hindú “recién desembarcado” se ve severamente cuestionado tras la llegada de un amigo del esposo a Estados Unidos. Los dos hombres acuerdan dejar las puertas abiertas para expresar familiaridad, pero esta decisión choca con su necesidad de privacidad y su costumbre de cerrar con llave las puertas de los dormitorios y del baño. La historia ofrece una lectura fascinante en torno a la metáfora del hogar, en la que las puertas de la casa funcionan como puertas de acceso a diferentes —y, en este caso, opacos— mundos culturales.

La novela de Lahiri, *The Namesake*, publicada en 2003, también destaca esta opacidad cultural, trazando el viaje de una pareja tradicional bengalí que se reubica en Estados Unidos después de un matrimonio arreglado y se encuentra en conflicto con su entorno y con sus hijos, que crecen identi-

³⁸ Véase como ejemplo Seemita Mohanty, *A Critical Analysis of Vikram Seth*, Delhi, Atlantic Publishers and Distributers, 2007.

ficándose como americanos modernos, al tiempo que experimentan los artificios y las tentaciones de una antigua “indianidad” y, finalmente, de alguna forma, se han quedado sin hogar.

La alusión a una antigua indianidad también evoca heroínas y héroes de la mitología hindú y, como se ve en las discusiones anteriores, en *Pinjar* de Amrita Pritam y en “Draupadi” de Mahasweta Devi, la ficción siempre ha servido como terreno fértil para la escritura, con tal de deshacer el género tradicional, la casta y otras jerarquías. Una colección contemporánea seminal es *In Search of Sita: Revisiting Mythology* (2009), que no sólo conjuga interpretaciones literarias frescas de Sita, sino que incluye tanto la obra traducida de escritores indios en lengua vernácula como el trabajo de escritores indios que escriben en inglés.³⁹ Entre estos últimos se encuentra un cuento breve particularmente provocativo de la colección “An Infatuation”,⁴⁰ de Amit Chaudhari, donde Sita, la esposa samskara de casta superior, pasa pálidamente a un segundo plano, mientras que el demoniaco deseo sexual explícito de Surpanakha se coloca en primer plano. Esta narrativa de ficción parece estar modelada en la comprensión de cómo el dominio de las normas de castidad ha sido históricamente más fuerte para las mujeres de las castas superiores, dada la forma en que los textos brahmánicos-sánscritos o sus lecturas dominantes desdibujan las líneas entre la diosa mítica, la heroína épica y una mujer mortal,⁴¹ incluso a medida que presentan los cuerpos de las mujeres de castas inferiores como “disponibles”. En el cuento de Chaudhari, Surpanakha entonces es el pervertido sexual que es castigado por el orden patriarcal por abrirle deliberadamente las puertas al deseo (al igual que Sita, que más tarde será castigada por ser vista transgrediendo la *lakshmanarekha*, línea de límite, de un patriarcado atrincherado).⁴²

El tema del deseo sexual también está en primer plano en la novela *Mistress* de Anita Nair (2005). Ambientada en la India contemporánea, *Mistress* es la historia de una mujer, Radha, que está casada con un hombre, pero

³⁹ Namita Gokhale y Malashri Lal (eds.), *In Search of Sita: Revisiting Mythology*, Delhi, Penguin, 2009.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 246-249.

⁴¹ Sandra Robinson, “Hindu Paradigms of Women: Images and Values”, en Yvonne Haddad y Ellison Findly (eds.), *Women, Religion and Social Change*, Hartford, SUNY Press, 1985, p. 194.

⁴² Jesse Mani, “Rewriting Sita, Reconstructing Archetypes”, *Research Scholar*, vol I, núm. 2, 2013, pp. 174-178.

desea a otro. El esposo de Radha es acertadamente llamado Shyam, otro nombre para el dios hindú Krishna, mientras que el interés amoroso de Radha se llama Chris, que podría decirse que se trata de una reelaboración occidentalizada del nombre de Krishna. En otra parte he trazado líneas, a través de una serie de textos clásicos y contemporáneos, sobre la sabiduría popular de Radha-Krishna, para leer e interpretar la novela *Mistress* como una reelaboración feminista del mito hindú. Sostengo que mediante la reivindicación del corpus mitológico de Radha, a través de una reelaboración matizada del deseo, y dislocando el centro-periferia y los binarios global-local para localizar el deseo femenino dentro de un híbrido, el tercer espacio de la acción, la novela *Mistress* prevé una potente política feminista poscolonial de una alternativa, un porvenir abierto.⁴³ Nair otorga a la Radha contemporánea el poder de elegir y, curiosamente, Radha decide renunciar a los dos hombres, promulgando así el requerimiento feminista poscolonial para exponer el este y el oeste como problemáticos y no como auténticos “hogares”.

Esta necesidad de desafiar los conocimientos simplistas del este y el oeste es especialmente —aunque no sólo— sentida en lo que podría denominarse vagamente la ficción de la diáspora, en la que la experiencia de los inmigrantes atrapados entre hogares adoptivos y patrias antiguas ha sido particularmente recurrente. Mientras que la ficción literaria de las décadas anteriores a menudo remitió a la dualidad de la India tradicional frente al moderno Occidente como identidades separadas que luchan por construir un hogar viable para la diáspora, obras contemporáneas como la novela *Inheritance of Loss* (2006) de Kiran Desai, ganadora del Premio Booker, subvierte estos binarios fáciles. La novela utiliza el movimiento Gorkhaland como telón de fondo —una conmovedora metáfora que evoca la promesa diferida de la patria—. Para Desai, la pérdida del hogar y de la identidad es una realidad heredada y habitada del presente poscolonial, ya sea vivida a través de la experiencia de los inmigrantes ilegales en Estados Unidos o de los subalternos de diferentes matices o de las élites poscoloniales en la India que están a la deriva de su propia cultura y al mismo tiempo no son aceptadas por Occidente, al que aborrecen y admiran simultáneamente.

⁴³ Debotri Dhar, “Feminist Agency, Postcoloniality, and the Politics of Desire in Anita Nair’s *Mistress*”, *Postcolonial Text*, vol 7, núm. 4, 2012.

La novela del escritor nacido y afincado en la India, ganadora del Premio Booker, *White Tiger* (2008), es otro ejemplo de escritura contemporánea que cuestiona el binario Oriente-Occidente. Como otros antes que él, Adiga aborda las desigualdades sociales y la lucha de clases en la India, pero en el contexto actual de la globalización y el ascenso económico. La novela describe la rápida americanización de sectores privilegiados en la India, que coexisten junto a estructuras profundamente arraigadas de corrupción, explotación y pobreza. Estados Unidos corre tentadoramente a través de la trama como necesidad y némesis; sin embargo, la novela definitivamente imagina con esperanza un futuro liberalizado de la India. Balam Halwai, el ambicioso e individualista protagonista de Adiga, es el tigre blanco, una potencia emergente que trasciende las últimas limitaciones de casta, así como las actuales divisiones de clase y lo lleva a erigirse como un empresario exitoso en el moderno y libre mercado de la India.

La novela de Adiga es quizá una obra cuyo momento había llegado. Vista desde la perspectiva de género —y dado el llamado del feminismo a la igualdad de las mujeres— aborda implícitamente una antigua pregunta: ¿igualitario a qué clase de hombres? Porque tampoco todos los hombres son iguales. La novela trae a la mente la obra de Michael Kimmel sobre la masculinidad hegemónica que narra la metamorfosis del patriarca gentil en el hombre de mercado, en un contexto de cambio de entorno económico en Occidente: del feudalismo al capitalismo.⁴⁴ Si bien el estudio de Kimmel no concierne específicamente a las economías asiáticas, *White Tiger* sí ofrece una gran oportunidad para un análisis de la valorización de las masculinidades agresivas en la India contemporánea, que a su vez es fundamental para la comprensión del cambio de las relaciones de género. Los complejos procesos de globalización significan que el hogar, en otras palabras, está cambiando, cada vez más inseparable del mundo y de maneras sin precedentes.

La pregunta que Adiga deja sin respuesta es el papel de la mujer en esta India globalizada. ¿A las mujeres de la nación se les permitirá librarse de lo viejo y abrazar lo nuevo con la misma facilidad que a sus hombres? De Bha-

⁴⁴ Michael Kimmel, “Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity”, en H. Brod y M. Kaufman (eds.), *Research on Men and Masculinities Series: Theorizing Masculinities*, Thousand Oaks, Sage, 1997, pp. 119-142.

rati Mukherjee *Miss Nueva India* (2011), que es la historia de una chica de pueblo que se traslada a la gran ciudad hindú de centros de llamadas y multicinemas, trata de proporcionar algunas respuestas tentativas. Antes, Mukherjee había escrito novelas feministas como *Wife* (1975) y *Jasmine* (1989), así como *Desirable Daughters* (2002) y su secuela *The Bride Tree* (2004). Su más reciente novela es un “cuento de hadas amoroso” que explora, en palabras de Kishwar Desai, “la generación posterior a la liberalización de la India, golpeada por las marcas extranjeras, tropezando hacia el Santo Grial del dinero y el éxito rápido, abandonando los restos de los ‘valores’ y ‘ética’”.⁴⁵ Pero la India ha cambiado tan rápidamente en las últimas décadas que la ancha brecha que Mukherjee imagina entre una chica de pueblo y los que residen en las grandes ciudades es demasiado estereotipada, Desai sostiene que *Miss New India* ya es “Miss antigua India”.

Desai está sin duda en lo cierto al decir que la división real ahora está entre las zonas rurales y urbanas de la India. Pero el tratamiento sincero de Mukherjee sobre las sexualidades alternativas, el dinero, las multinacionales, la violación, las dificultades y posibilidades del individualismo y la lucha entre lo viejo y lo nuevo son una importante contribución a la comprensión de una India cuyas realidades ya no pueden ocultarse a la vista del público. A medida que el enorme mapa de decisiones del capital moviliza sitios virtuales y circuitos de intercambio y pide más conjuntos desterritorializados y las ansiedades y las desigualdades de la globalización se invocan, así como el planteamiento sobre cómo resolver los márgenes de los cuerpos de género, ¿podrá Ms. New India hacerlo? Sólo los hechos y la literatura del futuro lo dirán.

La ficción, en otras palabras, es un territorio fértil. Funciona como un modo de discurso que invita e incluye a la historia y la etnografía, el lenguaje y el psicoanálisis, la política y la microsociología. Como este ensayo ha tratado de demostrar, el cuestionamiento sobre las principales tendencias en la ficción, por lo tanto, puede arrojar luz sobre el continuo ideológico y material, siempre con implicaciones de género del presente poscolonial, sus muchas historias y múltiples futuros. ❀

⁴⁵ Kishwar Desai, “Miss Old India”, *India Today*, disponible en: <http://indiatoday.intoday.in/story/kishwar-desai-reviews-bharati-mukherjee-book-title-miss-new-india/1/137300.html> [fecha de consulta: 6 de mayo de 2011].

Uti possidetis, ita domini eritis
 Derecho internacional e historiografía
 sobre el territorio

Marta Lorente

“L’espace qui apparaît aujourd’hui à l’horizon de nos soucis, de notre théorie, de nos systèmes n’est pas une innovation; l’espace lui-même, dans l’expérience occidentale, a une histoire, et il n’est pas possible de méconnaître cet entrecroisement fatal du temps avec l’espace”.¹

Michel Foucault

HISTORIAS CHINAS

Con una superficie de aproximadamente 3.5 millones de kilómetros cuadrados, el Mar Meridional de China baña las costas de varios países —Brunéi, China, Filipinas, Indonesia, Malasia, Taiwán y Vietnam— y contiene cientos de pequeñas islas, atolones, cayos, arrecifes y bancos de arena, muchos de los cuales se inundan durante la marea alta o están siempre sumergidos. Sin duda, la mera referencia a estas aguas trae recuerdos a quienes devoramos el ciclo de los *Piratas de Malasia* en nuestra juventud; hoy, sin embargo, el romántico protagonismo de los aventureros imaginados por Salgari ha sido sustituido por el más prosaico de los estados ribereños, quienes vienen disputándose una región de importancia geoestratégica crucial en la cual se concentran grandes reservas de hidrocarburos y abundantes recursos pesqueros.² La República Popular de China es seguramen-

¹ M. Foucault, “Des espaces autres. Hétérotopias”, en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre de 1984, pp. 46-49; disponible en <http://desteceres.com/heterotopias.pdf>.

² M.S. Samuels, *Contest for the South China Sea*, Nueva York, Methuen, 1982; D.V. Johnston, M.J. Valencia, *Pacific Ocean Boundary Problems: Status and Solutions*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1991.

te la protagonista principal en esta complejísima trama conflictiva, que se reproduce con otros contendientes en el Mar Oriental de China,³ cuyos episodios más violentos suelen ser noticia de primera página en los diarios de todo el mundo.⁴

A sabiendas de que no es precisamente el más relevante, aquí haré hincapié en un aspecto de los contenciosos de los mares de China en exclusiva, a saber:⁵ Pekín reclama la mayor parte del territorio disputado en el Mar Meridional esgrimiendo argumentos extraídos de una documentación milenaria.⁶ En efecto, basta acudir a algunas páginas oficiales de la República Popular para comprobar que el gobierno chino suscribe por completo las opiniones de ciertos estudiosos,⁷ quienes afirman, entre otras cosas, el hecho de que China fue la primera que descubrió, exploró y explotó la zona “has naturally led the Chinese rulers and people to believe that the South China Sea Islands were part of China [...] from the Xia Dynasty (21st-16th centuries B.C.) to the Qing Dynasty (1644-1911)”.⁸ La República Popular mantiene posiciones similares en el contencioso que la enfrenta a Japón y, en menor medida, a Taiwán, por el archipiélago denominado Diaoyu, Tiaoyutai o Senkaku,⁹ el cual, compuesto por cinco islas y tres peñascos, está situado en el borde de la plataforma continental asiática en el Mar Oriental de China.¹⁰ Según Japón, las inspecciones realizadas desde 1885

³ A. Yee, “Maritime Territorial Disputes in East Asia: A Comparative Analysis of the South China Sea and the East China Sea”, *Journal of Current Chinese Affairs*, núm. 2, 2011, pp. 165-169.

⁴ Valencia, M.J., “The East China Sea Dispute: Context, Claims, Issues and Possible Solutions”, *Asian Perspective*, vol. 31, núm. 1, 2007, pp. 127-167; del mismo autor, “Troubled Waters: The Search for Maritime Security in East Asia”, *Global Asia*, vol. 5, núm. 4, 2010, pp. 8-17.

⁵ A. Yee, *op. cit.*

⁶ D. Dzurek, *The Spratly Islands Dispute: Who's on First?*, Durham, International Boundaries Research Unit, University of Durham, 1996, disponible en: <http://www.nguyenthaihocfoundation.org/lichsuVN/SpratlyDispute.pdf> Debe subrayarse que la República Popular reclama no sólo el archipiélago de las Spratly, sino también las islas Pratas, Paracel y el banco Macclesfield.

⁷ “Historical Evidence to Support China's Sovereignty over Nansha Islands”, disponible en <http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/3754/t19231.htm>.

⁸ J. Shen, “China's Sovereignty Over the South China Sea Islands: A Historical Perspective”, 2002, disponible en: <http://chinesejil.oxfordjournals.org/content/1/1/94.full.pdf> La página oficial citada en la nota anterior reproduce los trabajos de este autor.

⁹ International Crisis Group, “Dangerous Waters: China-Japan Relations on the Rocks”, *Asia Report*, núm. 245, 2013, pp. 1-59.

¹⁰ Han-yi Shaw, *The Diaoyutai-Senkaku Islands Dispute: Its History and an Analysis of the Ownership Claims of the PRC, ROC, and Japan*, Baltimore, University of Maryland School of Law, 1999.

demonstraron que el archipiélago estaba deshabitado, por lo que adquirió la soberanía territorial sobre el mismo conforme al derecho internacional vigente (ocupación de *terra nullius*),¹¹ cuando lo incorporó al territorio japonés tras su victoria en la guerra chino-japonesa (Tratado de Shimonoseki, 1895).¹² Por el contrario, la República Popular sostiene que las islas fueron usurpadas ilegalmente en tal fecha, ya que habían formado parte del territorio chino desde tiempos muy antiguos. Y es que, según el gobierno chino, las islas fueron descubiertas, bautizadas y explotadas por súbditos chinos, y con posterioridad fueron reconocidas por enviados imperiales e incorporadas durante la dinastía Ming, lo cual permitió situarlas bajo la jurisdicción del gobierno local de Taiwán durante la dinastía Quin, manteniendo esta situación hasta su definitiva pérdida.¹³

El lector se preguntará qué relación puede establecerse entre las disputas sobre los mares de China y el principio de derecho internacional denominado *uti possidetis* al que en parte remite el título de la presente contribución. Sólo en un principio, la respuesta es bastante simple: la historia del territorio juega un importante papel tanto en los contenciosos sobre los mares de China como en aquellos en los que se invoca el *uti possidetis*. En efecto, el argumento esgrimido por el gobierno chino, según el cual el precedente histórico debe ser tenido en cuenta a la hora de determinar los derechos territoriales de los estados, comparte muchas de las lógicas consustanciales al principio *uti possidetis*, según el cual los nuevos Estados que acceden a la independencia mantienen las fronteras que habían tenido cuando eran demarcaciones administrativas en el territorio de una potencia colonial.¹⁴

Quizá esta relación parezca, por genérica, forzada, pero conviene recordar un par de conocidas cuestiones que contribuyen a fundamentarla mejor. Y es que la pérdida de la condición eurocéntrica de la historiografía,¹⁵

¹¹ <http://www.es.emb-japan.go.jp/download/Senkaku.pdf>.

¹² Una versión oficial de la historia posterior del archipiélago puede seguirse en : <http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/senkaku/>.

¹³ <http://dk.china-embassy.org/eng/ztdb/dydw/t1036399.htm>.

¹⁴ G. Nesi, *L'uti possidetis iuris nel diritto internazionale*, Padua, Cedam, 1996.

¹⁵ D. Chakrabarty, *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*, Barcelona, Tusquets Editores, 2008. Más en concreto, M. Koskenniemi, "Histories of International Law: Dealing with Eurocentrism", *Rechtsgeschichte*, núm. 4, 2004, pp. 152-176; B. Fassbender,

así como la progresiva universalización de la sociedad y el derecho internacional,¹⁶ han contribuido no poco a multiplicar el número de historias del territorio que pueden utilizarse en los conflictos fronterizos, a lo que puede sumarse que, con independencia del mantenimiento de parámetros historiográficos tradicionales, o de la compleja naturaleza de la así llamada *internacionalización*,¹⁷ el aumento exponencial de relatos debe mucho a la diversidad cultural. Por todo ello, las historias del territorio amenazan con convertirse, más si cabe, en potencialmente irreconciliables, no obstante lo cual conviene subrayar que la práctica totalidad de las mismas responden a ese conocido patrón de “la historia puesta al servicio” de la tan europea categoría Estado-nación, la cual, a su vez, ha marcado a fuego la naturaleza del derecho internacional desde sus orígenes hasta la actualidad.¹⁸

Dejaré para más adelante el análisis de las —muy nacionalistas— historias latinoamericanas que fueron y son construidas en aras de la gestión del *uti possidetis*, valorando ahora las —también muy nacionalistas— reclamaciones chinas.¹⁹ Y es que expertos en relaciones internacionales han afirmado que las “verdades históricas” en las que se apoya la política exterior en lo que la República Popular considera han sido y son *sus mares* sólo pueden explicarse en clave interna.²⁰ Así, por ejemplo, *Never Forget National Humiliation* es el significativo título de un estudio en el que su autor, Zheng Wang, relaciona dicha política con el fortalecimiento del nacionalismo *han*,²¹ que si bien tiene raíces muy antiguas, se reformuló en el curso de las campañas educativas y propagandísticas que comenzaron en la década de los noventa

A. Peters (eds.), *The Oxford Handbook of the History of International Law*, Oxford, Oxford University Press, Oxford Handbooks in Law, 2012.

¹⁶ A. Remiro Brotóns, “Universalismo, multilateralismo, regionalismo y unilateralismo en el nuevo orden internacional”, *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 51, núm. 1, 1999, pp. 11-58.

¹⁷ D. Kennedy, “La internacionalización”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 32, 1995, pp. 49-72.

¹⁸ *Vid. infra*.

¹⁹ B. Anderson, “Nacionalismo oriental y nacionalismo occidental. ¿Hay alguna diferencia importante?”, disponible en: http://newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=2320.

²⁰ Chen Jie, “China’s Spratly Policy: With Special Reference to the Philippines and Malasya”, *Asian Survey*, vol. 34, núm. 10, octubre de 1994, pp. 893-903.

²¹ P. Hays Gries, *China’s New Nationalism: Pride Politics and Diplomacy*, Berkeley, University of California Press, 2004.

del pasado siglo. Según Zheng Wang, un aspecto central de las mismas fue la emergencia de una nueva narrativa histórica, que habiendo sustituido los conflictos de clase por los patrióticos, pretende recuperar un pasado glorioso en orden a la reactivación del país.²² Ignoro si dicha narrativa se ha servido o no de algunas categorías tradicionales de la varias veces milenaria cultura china,²³ pero lo que resulta evidente es que una de las causas-efectos de las actuales reclamaciones territoriales trae causa de la muy popular y nacionalista consigna respecto del “siglo de la humillación” (1842-1949),²⁴ a lo largo del cual China se vio forzada a suscribir los famosos tratados desiguales.²⁵ No es pues casualidad que situados en la estela de la ascendente estrella en el orden internacional que es hoy la República Popular, algunos de sus dirigentes hayan afirmado que las etapas históricas que se suceden desde de la firma del tratado de Nankin (1842) hasta la actualidad pueden ser ordenadas bajo los siguientes —y muy significativos— rótulos: “humillación, restauración y, finalmente, dominación”.²⁶ Con cierta dosis de exageración, podría afirmarse que la exclusión de aquella humillante centuria del orden de los tiempos conecta a China con su extraordinario y, en buena medida, global pasado,²⁷ lo que a su vez legitima las políticas expansionistas de la República Popular en lo que considera fueron sus mares.²⁸

Como era de esperar, este relato concita tantos apoyos internos como críticas externas, siendo así que los primeros tienen un potencial movili-

²² Zheng Wang, *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*, Nueva York, Columbia University Press, 2012.

²³ M. Granet, *El pensamiento chino*, Madrid, Trotta, 2013; A.M. Hespanha, “Incurción en el pensamiento jurídico político chino”, en *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*, Madrid, CEC, 1993, pp. 275-293; Wang Hui, “El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad”, *Istor*, núm. 26, 2006, http://www.istor.cide.edu/archivos/num_26/dossier2.pdf.

²⁴ F de Vel-Palumbo, *Using the Past to Serve the Present: The ‘Century of Humiliation’ and Political Legitimacy in 21st Century China*, Adelaide, School of History and Politics, Discipline of Politics, International Studies-University of Adelaide, 2008.

²⁵ Dong Wang, *China’s Unequal Treaties: Narrating National History*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005.

²⁶ J.M. Colombani, “China quiere la primacía. El XIX fue el siglo de la humillación; el XX, el de la restauración; y el XXI, el del dominio”, en *El País*, 19 de noviembre de 2012.

²⁷ J.M. Hobson, *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, Barcelona, Crítica, 2006.

²⁸ L. Levathes, *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-1433*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

dor en absoluto despreciable.²⁹ Con todo, aquí presentaré exclusivamente un brevísimo resumen de las críticas que cuestionan el valor de las fuentes históricas utilizadas por el gobierno chino. En este exacto sentido, se ha dicho que si algo pone de relieve la documentación histórica es justamente la disparidad de percepciones territoriales pasadas y presentes, puesto que de la misma manera que la magnífica cartografía histórica china difícilmente concuerda con la actual,³⁰ el Registro de curiosidades (*Yiwen Zhi*) publicado durante la dinastía Han del Este (23-220 d.C.), o la relación de los viajes realizados en el siglo XV por el famoso navegante Cheng Ho, no contienen información útil para la resolución de los actuales conflictos fronterizos.³¹ Las reclamaciones chinas también han sido cuestionadas en lo que se refiere a su vertiente, digámoslo así, histórico jurídica, ya que algunos autores opinan que los emperadores chinos eran “King of his people, not of his people’s lands”, sobre todo en lo que respecta a los reinos vasallos, como Vietnam o Siam. Finalmente, se dice que lo que realmente pretende la República Popular es resucitar una particular versión de la doctrina Monroe en el Pacífico, lo cual, a su vez, la habilita para manejar títulos que, como por ejemplo el de *descubrimiento*, hoy por hoy no tienen cabida en el derecho internacional.³²

Creo no equivocarme mucho afirmando que cualquier observador neutral, incluso uno inexperto en estas lides, suscribiría los anteriores argumentos sin pensarlo demasiado. Sin embargo, también creo que no está de más recordar algunos datos con objeto de comparar estas muy resumidas *historias chinas* sobre el territorio con las que grosso modo se han venido utilizando en la gestión del principio *uti possidetis* en el espacio que asistió a su nacimiento: Latinoamérica.³³ En este exacto sentido, la documentación histórica sobre el territorio, que en forma de mapas, relaciones, descripciones

²⁹ ZhengWang, *op. cit.*

³⁰ J.B. Harley y D. Woodward (eds.), *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, disponible en <http://www.press.uchicago.edu/books/HOC/index.html>.

³¹ J. Shen, “International Law Rules and Historical Evidence Supporting China’s Tide to the South China Sea Islands”, *Hastings International and Comparative Law Review*, núm. 40, 1997, pp. 1-75.

³² R.Y. Jennings, *The Acquisition of Territory in International Law*, Manchester, Manchester University Press, 1963.

³³ G. Nesi, *op. cit.*

o títulos, ha sido y es utilizada en numerosos conflictos latinoamericanos presenta problemas muy similares a la china.³⁴ Algo similar podría decirse de lo que he denominado aspectos histórico-jurídicos del poder ejercido por el Celeste Imperio sobre el territorio, ya que no difieren mucho respecto de la percepción premoderna del espacio que impregnó la cultura jurídica europea hasta prácticamente finales del siglo XVIII.³⁵ También puede recordarse que si bien el descubrimiento es considerado un *inchoate title* desde la famosa sentencia arbitral de Max Hubert en el caso de la isla de Palmas (1928),³⁶ lo cierto es que sirvió para justificar “la gran toma de la tierra no-europea por potencias europeas”,³⁷ en la que por cierto hunde sus raíces la doctrina *uti possidetis*.³⁸ Y ya para finalizar: a nadie se le oculta que fueron los más destacados internacionalistas americanos quienes sentenciaron a comienzos del siglo XX que la doctrina sobre el *uti possidetis* trajo causa directa de la expansión de la doctrina Monroe en Latinoamérica.³⁹

Pero olvidémonos por ahora de estas desagradables similitudes para recapitular que, siempre y cuando se convenga en que el territorio es una noción jurídico-política antes que geográfica,⁴⁰ no cabe establecer continuidad alguna entre el espacio gestionado por el Celeste Imperio y el que hoy pertenece a la República Popular. Mediando historia, en definitiva, la disputa por los mares de China no sólo no se resuelve sino que, por el contrario,

³⁴ El problema es, sin duda, general; véase R.D. Kaplan, *La venganza de la geografía. Cómo los mapas condicionan el destino de las naciones*, Barcelona, RBA Libros, 2013; siendo así que los tribunales deben lidiar con él una y otra vez en los supuestos de conflictos fronterizos; véase A. Álvarez Jiménez, “Private Rights, the Use of Maps, State Responsibility, and Other Issues in the International Court of Justice’s Boundary Jurisprudence: 2000-2010”, *The Canadian Yearbook of International Law*, vol. 49, núm. 1, 2011, pp. 177-211. Sobre cómo se agravan las disputas fronterizas en América Latina por causa de la inexactitud de los mapas, cfr. R. Bruce St. John, “Ecuador-Perú Endgame”, *Boundary and Security Bulletin*, vol. 6, núm. 4, 1998-1999, pp. 79-85.

³⁵ A.M. Hespanha, “El espacio político”, en *La gracia...*, *op. cit.*, pp. 85-121.

³⁶ Island of Palmas Case (Netherlands, USA), 4 de abril de 1928. *Reports of International Arbitral Awards*, t. II, pp. 829-871, disponible en http://legal.un.org/riaa/cases/vol_II/829-871.pdf.

³⁷ C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, CEC, 1979, pp. 143-144.

³⁸ C. Garriga, “Patrias criollas y plazas militares”, en Eduardo Martiré (coord.), *La América de Carlos IV*, t. I, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, pp. 35-130.

³⁹ *Vid. infra*.

⁴⁰ M. Foucault, “Questions à Michel Foucault sur la Géographie”, *Herodote*, núm. 1, 1976, pp. 71-85.

gana en conflictividad,⁴¹ aun cuando sólo sea porque *el pasado es un país extraño* respecto del cual caben infinitas, y en este caso muy interesadas, lecturas.⁴² No pretendo añadir una nueva reflexión a las múltiples que han argumentado sobre la imposibilidad de recuperar el pasado; por el contrario, el objetivo que persiguen estas páginas se reduce a la formulación de la siguiente propuesta de investigación: el estudio tanto del principio *uti possidetis* en sí mismo como de la documentación que ha generado su aplicación tiene entre otras la virtud de acotar un campo especialmente relevante para esa reflexión histórico-jurídica sobre “las dimensiones temporales y los ámbitos geográficos” que inspira la presente publicación. Con el fin de fundamentar esta propuesta concreta, el presente estudio presentará un breve estado de la cuestión en términos exclusivamente historiográficos, así como una reflexión, también breve e historiográfica, sobre las nociones de tiempo y espacio que han sido relevantes en las disputas territoriales latinoamericanas en las que se ha invocado el *uti possidetis*.

DE LOS ORÍGENES AMERICANOS DEL *UTI POSSIDETIS*. BREVE, CRÍTICO, Y SIN DUDA INCOMPLETO, “ESTADO DE LA CUESTIÓN”

Derecho internacional e historiografía

Se suele afirmar que la doctrina *uti possidetis* constituye una de las más valiosas aportaciones latinoamericanas al derecho internacional.⁴³ Por eso sus estudiosos suelen reenviar y reproducir los párrafos de una famosa senten-

⁴¹ Como era de esperar, varios estados ribereños han respondido a las pretensiones chinas aportando otras lecturas de la historia del territorio disputado. Así, por ejemplo, el gobierno de Vietnam afirma lo siguiente: “Vietnam’s case is that it has maintained effective occupation of the two archipelagoes at least since the 17th century when they were not under the sovereignty of any country and the Vietnamese State has exercised effectively, continuously and peacefully its sovereignty over the two archipelagoes until the time when they were invaded by the Chinese armed forces”, Ministry of Foreign Affairs, Socialist Republic of Vietnam, *The Hoang Sa (Paracel) and Truong Sa (Spratly) Archipelagoes and International Law*, Hanoi, 1988, vol. 4.

⁴² D. Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.

⁴³ M.G. Kohen, “La contribución de América Latina al desarrollo progresivo del derecho internacional en materia territorial”, *Anuario de Derecho Internacional*, núm. XVII, 2001, pp. 57-77; L.I. Sánchez Rodríguez, “Problemas de fronteras en América: las fronteras terrestres entre países iberoamericanos”, en A. Mangas Martín (ed.), *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América. Del pasado al futuro*, Salamanca, 1993, pp. 93-115.

cia emitida por Tribunal Internacional de Justicia en el caso Burkina Fasso-República de Mali, entre los cuales destaca el siguiente:

In these circumstances, the Chamber cannot disregard the principle of *uti possidetis juris*, the application of which gives rise to this respect for intangibility of frontiers. It emphasizes the general scope of the principle in matters of decolonization and its exceptional importance for the African continent, including the two Parties to this case. Although this principle was invoked for the first time in Spanish America, it is not a rule pertaining solely to one specific system of international law. It is a principle of general scope, logically connected with the phenomenon of the obtaining of independence, wherever it occurs. Its obvious purpose is to prevent the independence and stability of new States being endangered by fratricidal struggles provoked by the challenging of frontiers following the withdrawal of the administering power. The fact that the new African States have respected the territorial *status quo* which existed when they obtained independence must therefore be seen not as a mere practice but as the application in Africa of a rule of general scope which is firmly established in matters of decolonization; and the Chamber does not find it necessary to demonstrate this for the purposes of the case.⁴⁴

Resulta evidente que en esta “rule applicable to the case” el Tribunal elevó a la condición de principio general una práctica que, habiendo nacido en el ochocientos latinoamericano,⁴⁵ no sólo resurgió en África en la segunda mitad del siglo pasado bajo el ropaje de la intangibilidad de las fronteras,⁴⁶ sino que además se ha extendido por todo el globo al compás de los procesos de descolonización y desmembración de imperios y estados de los que hemos sido testigos en las últimas décadas.⁴⁷ En resumidas cuentas, el ac-

⁴⁴ Case concerning the frontier dispute (Burkina Faso-Republic of Mali). Judgment of 22 December 1986, disponible en: <http://www.icj-cij.org/docket/index.php?sum=359&p1=3&p2=3&case=69&p3=5>.

⁴⁵ S. Durán Bachler, *The Latin American Doctrine of Uti Possidetis*, Ginebra, Institut Universitaire de Hautes Études Internationales, 1972.

⁴⁶ Según el principio de la intangibilidad de fronteras reconocido por la Resolución AGH/Res. 16 (1) de El Cairo, de 21 de julio de 1964, la Organización de la Unidad Africana repitió la experiencia latinoamericana previa: los límites administrativos de un mismo imperio colonial se transformaron en fronteras internacionales, y las fronteras entre colonias de diferentes metrópolis constituyeron las fronteras de los estados de reciente independencia.

⁴⁷ S. Terret, *The Dissolution of Yugoslavia and the Badinter Arbitration Commission*, Aldershot, Ashgate, 2000.

tual orden de cosas ha obligado a los expertos a certificar la resurrección de la venerable doctrina latinoamericana del *uti possidetis*, que si bien parecía haber perdido su efectividad por causa de la reducción de los conflictos fronterizos en los últimos doscientos años, hoy por hoy tiene asegurada una segunda vida.⁴⁸

Soy consciente de que tanto el análisis de las causas y consecuencias del reconocimiento del *uti possidetis* como principio de derecho internacional, como la valoración de los argumentos a favor y en contra del mismo que hoy se barajan, revisten mayor interés que la historia del principio o de la historiografía generada en virtud de su aplicación. Sin embargo, publicaciones recientes han demostrado que la historia complementa bien cualesquiera reflexiones sobre el mismo,⁴⁹ a la par que en sí misma puede perseguir finalidades que trascienden el ámbito del derecho internacional. Pues bien, sólo en este limitado sentido creo poder afirmar que en la sentencia en parte transcrita líneas arriba el Tribunal obró una suerte de *normalización* de la historia del principio.⁵⁰ En efecto, preocupado por determinar y ampliar su ámbito de aplicación, el Tribunal no cuestionó que el *uti possidetis* hubiese sido siempre un principio de derecho internacional, esto es, destinado al consumo exclusivo de los estados.⁵¹ Volveré más adelante sobre esta cuestión, no obstante lo cual hay que reconocer que entre las responsabilidades del Tribunal no se encuentra precisamente la de hacer historia.

Con todo, el Tribunal no se equivocó demasiado al situar los orígenes de la regla en la América recién emancipada.⁵² En efecto, mientras que no se identifique con una genérica e intemporal defensa del *statu quo*,⁵³ el *uti*

⁴⁸ S. Durán Bachler, “Resurrección del *uti possidetis*”, *Revista Chilena de Derecho*, núm. 16, 1989, p. 490; L. Sánchez Rodríguez, “*Uti possidetis*: la reactualización jurisprudencial de un viejo principio”, *Revista Española de Derecho Internacional*, núm. 40, 1988, pp. 121-152.

⁴⁹ J. Castellino, S. Allen, *Title to Territory in International Law. A Temporal Analysis*, Aldeshot, Dartmouth Publishing Company, 2003.

⁵⁰ M. Shaw, “The Heritage of States: The Principle of *Uti Possidetis Juris* Today”, en *BYBIL*, núm. XVII, 1996, pp. 75-154.

⁵¹ S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, España, Romanyà Valls, 2013.

⁵² Sin embargo, algunos autores afirman que el nacimiento del principio debe situarse en el Tratado de Madrid de 1750. Cfr. J.C. Roux, “De los límites a la frontera: o los malentendidos de la geopolítica amazónica”, *Revista de Indias*, núm. 223, 2001, pp. 515-516.

⁵³ J. Gaudemet, “L’arbitrage dans les conflits territoriaux entre cités dans l’Antiquité gréco-

possidetis no guarda relación alguna con el interdicto romano en virtud del cual se prohibía alterar la situación posesoria siempre y cuando esta última no hubiera sido obtenida mediante violencia, clandestinidad o a título precario (D. 43, 17, 1).⁵⁴ Ciertamente es que hay autores que mantienen una posición contraria,⁵⁵ a la par que otros intentan buscar explicaciones a un cambio de significado tan profundo;⁵⁶ sin embargo, tengo para mí que no procede insistir aquí en la famosa disyuntiva que, afectando a las nociones de continuidad y discontinuidad, ha marcado el debate iushistoriográfico en las últimas décadas.⁵⁷ Otra cosa muy distinta sería analizar y valorar la naturaleza de una disciplina jurídica, la internacionalista,⁵⁸ que como tantas otras usó y abusó de argumentos extraídos del derecho romano para alcanzar diferentes fines, pero esta es una cuestión que, además de haber sido ya objeto de excelentes estudios, nos aparta de la reflexión sobre los orígenes de la doctrina *uti possidetis*.⁵⁹

Lo que en todo caso resulta indiscutible es que la sentencia del Tribunal habría hecho feliz al diplomático y jurista chileno Alejandro Álvarez, cuyas tesis sobre la existencia de un específico derecho internacional americano marcaron buena parte del debate de los *international lawyers* durante la primera mitad del siglo XX.⁶⁰ Según Álvarez, el uso de la doctrina Monroe

romaine: le principe du 'statu quo' et l'*uti possidetis*', *L'assistance dans la résolution des conflits*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Bruselas, Editions de Boeck Université, 1996, v. 1, pp. 37-46. En todo caso, la expresión tuvo un sentido militar: "Según lo que poseéis [ahora]; actualmente indica que los beligerantes conservan los territorios ocupados hasta el momento en que cesan las hostilidades". S. Segura Munguía, *Frases y expresiones latinas de uso actual con un anexo sobre las instituciones jurídicas romanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, p. 146.

⁵⁴ M. Kohen, *Possession constestée et souveraineté territoriale*, París, PUF, 1997, p. 427.

⁵⁵ E. Hasani, "Uti Possidetis Juris: From Roma to Kosovo", *The Fletcher Forum of World Affairs*, vol. 27, núm. 2, verano-otoño de 2003, pp. 85-97.

⁵⁶ M.N. Shaw, "Peoples, Territorialisms and Boundaries", *European Journal of International Law*, núm. 3, 1997, p. 492.

⁵⁷ A.M. Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia. Síntese de um milénio*, Lisboa, Europa-América, 1996.

⁵⁸ L. Nuzzo, *Origini di una scienza. Diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*, Fráncfort, Klostermann, 2011.

⁵⁹ M. Koskeniemi, "Laurterpacht: The Victorian Tradition in International Law", *European Journal of International Law*, núm. 2, 1997, pp. 215-263; R. Lessaffer, "Argument from Roman Law in Current International Law: Occupation and Adquisitive Prescription", *The European Journal of International Law*, vol. 16, núm. 1, 2005, pp. 25-58.

⁶⁰ A. Becker Lorca, "Alejandro Álvarez Situated: Subalter Modernities and Modernism that Subvert", *Leiden Journal of International Law*, núm. 19, 2006, pp. 879-930.

en América Latina, que implicó el rechazo a considerar *terra nullius* el así denominado *hemisferio occidental*,⁶¹ fue condición de posibilidad del derecho internacional americano y, por consiguiente, de la doctrina *uti possidetis*. “The entry of Latin America into the community of nations is one of the most important facts in the history of civilization”, afirmó Álvarez en el arranque de su famoso artículo,⁶² en el curso del cual puso de relieve el papel jugado por dicha doctrina en la defensa de la integridad territorial latinoamericana frente a las injerencias extranjeras.⁶³ Con todo, Álvarez insistió en las diferencias existentes entre la vieja Europa y una nueva América que tenía una identidad común procedente de la historia, dado que además de su *physical environment*, la composición étnica latinoamericana distanciaba esta parte del mundo del viejo continente; con sus propias palabras: “Europe is formed of men of single race, the White; while Latin America is composed of a native population, negroes imported from Africa, and the creoles”. Y ya por último: Álvarez no se olvidó de identificar al grupo dirigente de esa nueva América, puesto que afirmó que el elemento criollo era “the only thinking part of the population”.⁶⁴

Muchos internacionalistas latinoamericanos suscribieron la tesis del jurista chileno; otros, sin embargo, la criticaron, sin que ello supusiera cuestionar el valor de la doctrina *uti possidetis*. Entre estos últimos, destaca la voz del brasileño Manoel Álvaro de Souza Sá Viana, quien negó la existencia de especificidad alguna alegando que la latinoamericana no era sino una versión entre otras del derecho internacional.⁶⁵ Esta famosa discusión dejó de interesar a los internacionalistas desde la década de los cincuenta del pasado siglo,⁶⁶ y hoy se ha convertido, a un mismo tiempo, en fuente y objeto

⁶¹ El presidente Monroe utilizó conscientemente el término “this hemisphere” en su mensaje del 2 de diciembre de 1823, para indicar que el sistema político del hemisferio occidental, entendido como régimen de libertad, se oponía frontalmente al sistema político monárquico europeo. Sobre este tema, véase C Schmitt, *op. cit.*, p. 364 y ss.

⁶² A. Álvarez, “Latin America and International Law”, *The American Journal of International Law*, vol. 3, núm. 2, 1909, p. 269.

⁶³ J. Castellino, “Territorial Integrity and the ‘Right’ to Self-Determination: An Examination of the Conceptual Tools”, *Brook Journal of International Law*, vol. 33, núm. 2, 2008, pp. 499-567.

⁶⁴ A. Álvarez, *op. cit.*, pp. 271-272.

⁶⁵ M. de Souza Sá Viana, *De la non existence d’un droit international américain: dissertation présentée au Congrès Scientifique Latino-Américain*, Río de Janeiro, L. Figueredo, 1912.

⁶⁶ Algunos autores recomiendan olvidar las clásicas patologías latinoamericanas a la hora de hacer propuestas de futuro; en este sentido, véase J.L. Esquirol, “The Latin American Tradition

de historia para la reciente historiografía internacionalista que, con firmes anclajes en el presente,⁶⁷ ha vuelto a analizar entre otras cosas los orígenes del *uti possidetis* poniéndolos en relación con el papel que juega en el orden internacional.⁶⁸ Debe destacarse que la mayoría de estos estudios sobre América Latina se pueden situar grosso modo en lo que algunos han denominado *historiographical turn in international law*,⁶⁹ entendiéndolo por ello la inserción de las dimensiones históricas y teóricas del derecho internacional en un único campo de investigación.⁷⁰ Como resultado, en las últimas tres décadas ha emergido y se ha consolidado una potentísima historiografía que mantiene una visión muy crítica de las doctrinas del derecho internacional,⁷¹ en virtud de la cual se ha convertido en objeto de estudio la tradicional legitimación historicista de la disciplina.⁷² Este tipo de acercamiento ha puesto contra las cuerdas esa estrategia que, basada en la reiteración de una serie de lugares comunes, ha distorsionado la cronología de las

of Legal Failure”, *Comparative Law Review*, vol. 2, núm. 1, 2011, pp. 1-19, disponible en: <http://www.comparativelawreview.com/ojs/index.php/CoLR/article/viewFile/19/23>.

⁶⁷ A. Becker Lorca, “International Law in Latin America or Latin America International Law? Rise, Fall, and Retrieval of a Tradition of Legal Thinking and Political Imagination”, *Harvard International Law Journal*, vol. 47, núm. 1, 2006, pp. 283-305. Por sus referencias a autores americanos, véase también I. de la Rasilla Moral, “El estudio del derecho internacional en el corto siglo XIX español”, *Rechtsgeschichte*, núm. 21, 2013, pp. 48-65.

⁶⁸ J. Castellino, S. Allen, *op. cit.*

⁶⁹ G.R. Bandeira Galindo, “Martti Koskenniemi and the Historiographical Turn in International Law”, *The European Journal of International Law*, núm. 16, 2005, pp. 539-559.

⁷⁰ G.R. Bandeira Galindo, “Force Field: On History and Theory of International Law”, *Rechtsgeschichte*, núm. 20, 2012, p. 86.

⁷¹ M. Koskenniemi, “Why History of International Law Today?”, *Rechtsgeschichte*, núm. 4, 2004, pp. 61-66; A. Carty, “Critical International Law: Recent Trends in the Theory of International Law”, *European Journal of International Law*, vol. 2, núm. 1, 1991, disponible en: <http://www.ejil.org/article.php?article=2026&issue=101>; J.M. Beneyto, D. Kennedy, *New Approaches to International Law*, La Haya, Asser Press, 2012.

⁷² D. Kennedy, “A New Stream of International Law Scholarship”, *Wisconsin International Law Journal*, núm. 7, 1988, pp. 1-49. Uno de los más significativos lugares comunes es el que sitúa los orígenes de la disciplina en los trabajos de unos supuestos padres fundadores de la misma, como Vitoria o Grocio, véase L. Nuzzo, M. Vec (eds.), *Constructing International Law. The Birth of a Discipline*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2012; lo que significa negar implícitamente las raíces esencialmente decimonónicas de la doctrina internacionalista. M. Koskenniemi, *The Gentle Civilization of Nations. The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; A. Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

etapas de la formación de la disciplina⁷³ y contribuido a ocultar la persistencia de un conjunto de ideas estructuradoras del derecho internacional.⁷⁴ En pocas palabras, y como creo que diría P. Costa, gracias a ese *historiographical turn in international law* hoy se está haciendo historia *de* la tradición y *no* en la tradición y, como ya se afirmó, es este y no otro el marco en el que se inserta la historiografía internacionalista sobre América Latina.⁷⁵

Ya más en concreto, esta última se ha centrado en el análisis de las obras de sus más distinguidos juristas,⁷⁶ de las que infiere las claves más significativas de lo que algunos autores denominan “derecho internacional criollo”.⁷⁷ Por regla general, este último adjetivo se suele entender en los términos utilizados por Brading,⁷⁸ a lo que podría añadirse que según una interesante, aunque también discutida, tesis, dicho derecho no sólo reprodujo y aprovechó construcciones foráneas, sino que también contribuyó a la universalización del derecho internacional.⁷⁹ En todo caso, y con independencia de que la doctrina internacionalista no tiene la exclusiva en esta

⁷³ D. Kennedy, “International Law and the Nineteenth Century: History of an Illusion”, *Quinnipiac Law Review*, núm. 17, 1999, p. 100.

⁷⁴ A. Anguie, “The Evolution of International Law: Colonial and Postcolonial Realities”, *Third World Quarterly*, vol. 27, núm. 5, 2006, pp. 739-753. En un trabajo anterior, este mismo autor afirmó: “The colonial encounter, far from being peripheral to the making of international law, has been central to the formation of the discipline. By this I mean not merely the specific doctrines of the discipline, but its informing philosophy: positivism”, A. Anghie, “Findig the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law”, *Harvard International Law Journal*, núm. 40, 1999, p. 70.

⁷⁵ P. Costa, “Saperi, disciplina, disciplinamento: verso una ‘nuova’ storia della cultura giuridica?”, *Annali della Facoltà di Giurisprudenza*, vol. II, 1989, pp. 993-1027.

⁷⁶ A. Becker Lorca, “Alejandro Álvarez Situated...”, *op. cit.*

⁷⁷ L. Obregón, “Between Civilisation and Barbarism: Creole Interventions in International Law”, *Third World Quarterly*, vol. 27, núm. 5, 2006, pp. 815-832. No he tenido acceso a un trabajo muy citado de esta misma autora: L. Obregón, “Completing Civilization: Nineteenth Century Criollo Interventions in International Law”, tesis, Harvard Law School, 2002.

⁷⁸ D.A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

⁷⁹ A. Becker Lorca, “Universal International Law: Nineteenth-Century Histories of Imposition and Appropriation”, *Harvard International Law Journal*, vol. 51, núm. 2, 2010, pp. 475-552. Dos críticas a las tesis sostenidas en este artículo, en U. Özsü, “Agency, Universality, and the Politics of International Legal History”, y G. Gozzi, “The Particularistic Universalism of International Law in the Nineteenth Century”, ambas en *Harvard International Law Journal-Online*, núm. 51, 2010, disponibles en http://www.harvardilj.org/2010/10/online_52_gozzi/ <http://www.harvardilj.org/?s=umut+%C3%B6zsü>.

última problemática,⁸⁰ sobre la cual siempre se extiende la alargada sombra de *la disputa del Nuevo Mundo*,⁸¹ lo que me interesa subrayar es que algunos autores asumen casi por completo el relato histórico realizado por los primeros internacionalistas latinoamericanos respecto de los orígenes del *uti possidetis*: este es, por ejemplo, el caso del excelente libro de Castellino y Allen, quienes sin embargo no parecen excesivamente interesados en conocer más historia latinoamericana que la proporcionada por Álvarez para el análisis de lo que denominan “Spanish America and the Treatment of Territory in International Law”.⁸²

El uso como fuente de las obras de los primeros *international lawyers* latinoamericanos conlleva consecuencias historiográficas no precisamente menores. Ya de entrada, implica o bien desconocimiento inconsciente, o bien rechazo consciente, de una historiografía jurídica que desde hace ya varias décadas dedica buena parte de sus esfuerzos a tratar de contextualizar la cultura jurídica premoderna. Para ello, dicha historiografía ha tenido que salvar muchos obstáculos, entre los que destacan, cómo no, los procedentes de su propia tradición disciplinar, por cuanto que ésta hizo del componente teleológico el primero de sus objetivos. Conviene recordar que este diagnóstico apresurado resulta válido tanto para Europa como para América, de lo que se deduce que no sólo hay una nueva forma de mirar la tradicional *historia del derecho indiano*, sino que también hay nuevas conclusiones que afectan a elementos estructurales de la misma.⁸³ En resumidas cuentas, mucho me temo que algunos de los autores que alimentan el *historiographical turn in international law* no tienen muy presente el *historiographical turn in legal history*, por lo que errores y confusiones no sólo se

⁸⁰ En una publicación reciente, José Antonio Aguilar reflexiona una vez más sobre la debilidad del pensamiento hispanoamericano y pone de relieve las excepciones a esa lógica de apropiación intelectual acrítica que aparece una y otra vez en la cultura jurídico-política hispanoamericana. “Los hispanoamericanos repetimos fórmulas hechas y compramos teorías que rara vez examinamos a fondo. Nuestro hábito es el consumo, no la producción intelectual”, afirma el autor en sus conclusiones. J.A. Aguilar Rivera, *Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento político hispanoamericano en la era de la construcción nacional, 1821-1850*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 322.

⁸¹ A. Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

⁸² J. Castellino, S. Allen, *op. cit.*, pp. 57-78.

⁸³ V. Tau Anzoátegui, *Nuevos horizontes en el estudio histórico del derecho indiano*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1997.

acumulan para impedir cualquier tipo de diálogo, sino que en ocasiones militan contra las principales tesis sostenidas por los historiadores internacionalistas de nuevo cuño.

Este es, por ejemplo, el caso de algunos escritos de Liliana Obregón.⁸⁴ Remitiendo a Kennedy, esta autora ha acuñado la exitosa expresión “derecho internacional criollo” que identifica los caracteres específicos de la *legal consciousness* latinoamericana.⁸⁵ Obregón afirma que los letrados decimonónicos, de entre los cuales emergerán los futuros internacionalistas, pensaban el derecho europeo como algo que podía ser apropiable —o, si se quiere, *americanizable*— debido a que compartían una tradición jurídica basada no sólo en la vigencia en las Indias de las fuentes castellanas, que nuestra autora identifica esencialmente con códigos, incluyendo entre ellos la Recopilación de 1680, sino también en la forma de aplicarlos a lo largo de los tiempos coloniales. Según Obregón, las especiales condiciones de las Indias —lejanía, diversidad, etc.—, propiciaron que la flexibilidad se impusiera, por lo que el casuismo y el arbitrio judicial dominaron la gestión del orden jurídico indiano.⁸⁶ Ahora bien, Obregón maneja una comprensión de la normativa de la monarquía católica muy tradicional, que considera criollos algunos elementos estructurales del orden jurídico de la Europa prerrevolucionaria.⁸⁷ Y es que si algo ha demostrado la historiografía jurídica hace ya bastante tiempo es que lejos de ser distintivos del orden jurídico indiano, casuismo y arbitrio fueron consustanciales a la muy jurisdiccional cultura europea del *ius commune*,⁸⁸ cuyo traslado a las Indias no supuso cambio

⁸⁴ L. Obregón, “Between Civilisation...”, *op. cit.*; “Construyendo la región americana: Andrés Bello y el derecho internacional”, en B. González-Stephan, J. Poblete (eds.), *Andrés Bello y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana-Universidad de Pittsburgh, 2009.

⁸⁵ D. Kennedy, “Toward a Historical Understanding of Legal Consciousness: The Case of Classical Legal Thought in America 1850-1940”, *Research in Law and Sociology*, núm. 3, 1980, pp. 3-24.

⁸⁶ L. Obregón sostiene todo eso remitiendo a una obra de Cutter, en la que este autor utiliza la expresión derecho vulgar para calificar el proceso de adecuación del derecho castellano a las necesidades americanas.

⁸⁷ C. Garriga, “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”, *Istor*, núm. 16, 2004, pp. 13-44.

⁸⁸ M. Mecarelli, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998; Tau Anzoátegui, V., *Casuismo y sistema: indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.

esencial alguno.⁸⁹ Tanto las Indias como los demás territorios hispánicos fueron gobernados de la misma heterogénea manera,⁹⁰ lo que resumido significa según sus derechos propios o, en el caso de las Indias, según sus costumbres,⁹¹ y todo eso fue a su vez gestionado por letrados educados en un mismo credo tanto en una como en la otra orilla del Atlántico.⁹² Así las cosas, los elementos de los que Obregón infiere una supuesta identidad jurídica americana, de la cual extrae el término criollo para adjetivar el derecho internacional latinoamericano, en absoluto fueron específicos del orden jurídico de los *Reynos de las Indias*.⁹³

Cualquier investigación sobre el *uti possidetis* que tenga cierta vocación histórica se topa con un auténtico mar de informaciones repartidas entre unas fuentes inabarcables y una bibliografía en exceso heterogénea. Cierto es que algo similar podría decirse respecto de cualquier investigación, pero debe subrayarse que la historiografía latinoamericana generada por el *uti possidetis* comparte con otras esa especial característica según la cual resulta constitutiva del mismo territorio respecto del cual se supone que pretende hacer historia. A ello debe añadirse que la historiografía generada en torno al *uti possidetis* ostenta otro título en absoluto despreciable, a saber: su carác-

Un buen resumen de la cultura jurídica de la monarquía católica en A. Agüero, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”, en M. Lorente (coord.), *De la justicia de jueces a la justicia de leyes: Hacia la España de 1870*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2006, 19-58.

⁸⁹ V. Tau Anzoátegui, “El derecho indiano y el trasplante de la cultura del derecho común (siglos XVI y XVII)”, *Cultura jurídica europea: una herencia persistente*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2002, pp. 23-38; L. Nuzzo, “De Italia a las Indias. Un viaje del derecho común”, *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, vol. 10, núm. 1, 2008, pp. 87-126. Estudios recientes han demostrado que el trasplante fue exitoso incluso en la periferia de la periferia: A. Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008; R. Zamora, “San Miguel de Tucumán, 1750-1812. La construcción social del espacio físico, de sociabilidad y de poder”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Aula Virtual, 2010.

⁹⁰ C. Garriga, “Las audiencias: la justicia y el gobierno de las Indias”, en F. Barrios (coord.), *El gobierno de un mundo: virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 711-794.

⁹¹ J. Barrientos Grandón, *Historia del derecho indiano. Del descubrimiento colombino a la codificación. I. Ius commune-ius proprium en las Indias occidentales*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei/Edizioni di Arte e Scienza/Collana I Libri di Erice, 26, 2000.

⁹² J. Barrientos Grandón, “El cursus de la jurisdicción letrada en las Indias (siglos XVI-XVII)”, en F. Barrios (coord.) *El gobierno...*, *op. cit.*, pp. 633-708; del mismo autor, *Guía prosopográfica de los ministros togados de Indias (1503-1898)*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, CD-Rom.

⁹³ C. Garriga, “Orden jurídico...”, *op. cit.*, pp. 13-44.

ter fundacional respecto de las historiografías nacionales latinoamericanas. No es necesario acudir a la más reciente crítica historiográfica para fundamentar la anterior afirmación, puesto que el internacionalista Carlos Calvo lo puso ya de relieve nada menos que a las alturas de la década de los sesenta del ochocientos; con sus propias palabras:

La América meridional nada tenía en su estado de colonia; poco encontró al darse vida propia, y no ha hecho gran camino en ese sentido; necesita pues crearlo todo. Frecuentemente ocurre, cuando llega el caso de discutir sus límites para fijarlos definitivamente, que tienen que recurrir á los archivos y bibliotecas de la madre patria, y no pocas veces á los de París y de Londres.⁹⁴

Tanto los primeros trabajos sobre fuentes coloniales realizados en los archivos españoles a lo largo del siglo XIX⁹⁵ como la creación y organización de los archivos de los nuevos estados americanos,⁹⁶ respondieron a las necesidades marcadas por las “cuestiones de límites” surgidas tras las independencias. Empero, la búsqueda de títulos para probar los derechos territoriales adquiridos según la regla *uti possidetis*,⁹⁷ determinó en buena medida la historiografía latinoamericana más allá de lo que fuera su estricta función original, hasta el punto de que la reproducción en uno y otro sentido de una serie de verdades territoriales es una constante que ha llegado hasta la actualidad.⁹⁸

Llegados aquí conviene recapitular. Si bien contamos con una doctrina internacionalista, de corte tradicional y en buena medida ahistórica, que se enorgullece de las aportaciones americanas al derecho internacional entre las cuales destaca la regla *uti possidetis*, también disponemos de otra que a pesar de ser muy crítica respecto de las tradiciones doctrinales, sin embargo tiende a reproducir los términos en los que los *international lawyers* se ex-

⁹⁴ C. Calvo, *Colección completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de América Latina*, París, Librería de A. Durand, 1862, t. I, p. XLV.

⁹⁵ P. Vélez, “Política e historiografía. El americanismo español hasta 1936”, *Revista de Indias*, vol. LXVIII, núm. 243, 2008, p. 247.

⁹⁶ I. Podgorny, “Fronteras de papel: archivos, colecciones y la cuestión de límites en las naciones americanas”, *Historia Crítica*, núm. 44, 2011, pp. 56-79.

⁹⁷ R.A. Molina, *Misiones argentinas en los archivos europeos*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1955.

⁹⁸ M.M. Peralta, *Límites de Costa Rica y Colombia (1573-1881)*, Madrid, Librería de M. Murillo, 1886.

presaron respecto del territorial e historiográficamente constitutivo principio *uti possidetis*. No interesa por ahora insistir sobre la primera sino poner de relieve algunas consecuencias de la no inclusión por parte de la segunda de las más significativas aportaciones realizadas por la historiografía americanista en las últimas décadas.

Colonias, independencias e historiografía

Álvarez no se extendió demasiado en el papel jugado por la doctrina *uti possidetis* en la formación de los nuevos estados americanos; como era de esperar, al jurista chileno no le interesaba hacer excesivo hincapié en la debilidad originaria de las distintas formaciones políticas latinoamericanas. Vista desde hoy, sin embargo, una barrera prácticamente infranqueable separa la función atribuible al *uti possidetis* respecto de la relación entre América y las potencias europeas, ávidas por expandirse tras la quiebra de la monarquía católica, y la que se supone pretendió regular la distribución del territorio entre las diversas élites americanas, ávidas también por consolidarse e, incluso, expandirse, una vez alcanzada la independencia.

Al identificar prioritariamente el *uti possidetis* con el rechazo a considerar Latinoamérica como *terra nullius*, Álvarez no sólo ocultó las consecuencias que tuvo su aplicación entre buena parte de la población indígena, sino que además pasó de puntillas sobre las enormes dificultades que entrañó la gestión que de la misma hicieron los propios criollos.⁹⁹ Entre las primeras destaca una, a saber, la derogación de los tratados que habían sido firmados con las naciones indias amplió el territorio de las nuevas, y civilizadas, formaciones políticas latinoamericanas,¹⁰⁰ con independencia de que la conversión de araucanos, pampas o apaches en ciudadanos de las nuevas repúblicas fuera una ficción cargada de desventajas para estos últimos.¹⁰¹

⁹⁹ G. Ireland, *Conflictos de límites y de posesiones en Sudamérica*, Buenos Aires, Escuela de Guerra Naval, 1940.

¹⁰⁰ A. Levaggi, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

¹⁰¹ B. Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Economy to the Constitutionalism of the Americas*, Berkeley, University of California-Robbins Collection, 2005; D.J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007.

Entre las segundas también destaca otra muy significativa: las pugnas entabladas entre las élites criollas desvirtuaron por completo el supuesto respecto de las antiguas divisiones coloniales al momento de delimitar el territorio correspondiente a las nuevas repúblicas. En resumen, mientras que la doctrina *uti possidetis* alcanzó, grosso modo, el primero de los objetivos al imponer que la América emancipada no era *terra nullius*,¹⁰² la afirmación respecto de que el criterio de reparto según el cual las famosas demarcaciones de la monarquía sirvieron de punto de partida en las cuestiones de límites tiene mucho de ficción retrospectiva para la cual resulta repugnante obrar su historización.

La supuesta continuidad entre el territorio de la monarquía y los correspondientes a las nuevas repúblicas, que suele equipararse a la sucesión de estados, se enfrentó en su momento con un escollo objetivo, con independencia de que fuera utilizado como arma arrojada en las luchas por el territorio protagonizadas por las nuevas dirigencias políticas. Expresado en términos interrogativos: ¿cuáles habían sido las demarcaciones territoriales de la monarquía?¹⁰³ O, en otro orden de cosas, ¿eran los virreinos, audiencias, intendencias o, por el contrario, otras unidades menores, las que debían determinar los nuevos espacios estatales? La historiografía internacionalista suele pasar muy deprisa sobre este tipo de cuestiones a pesar de que resultan clave para comprender densamente la regla de que me ocupo. En efecto, en muchas ocasiones los estudiosos sugieren, sin llegar a afirmar, que dado que el *uti possidetis* fue recogido indistintamente en cartas constitucionales y en tratados internacionales americanos, la regla tuvo mucho de derecho preconstituido en tiempos coloniales, el cual, una vez alcanzada la independencia, se metamorfoseó en ese genérico pacto entre caballeros criollos al que se refirió Álvarez cuando identificó el espíritu del *uti possidetis*.¹⁰⁴ Sin embargo, la priorización del uso “interno” o constitucional, sobre

¹⁰² “Hence there is no territory in Spanish-America that has the status of *res nullius* open to an acquisition of title by occupation”, “Dispute between Argentina and Chile concerning the Beagle Channel, Decision of 18 February 1977”, *Reports of International Arbitral Awards*, núm. XXI, p. 81.

¹⁰³ B. Schröter, “La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 10, núm. 3, 2001, pp. 351-386.

¹⁰⁴ No sólo Álvarez; cfr. el siguiente texto de quien fue presidente de la II república española: “los pueblos hispanoamericanos aparecen con la filiación más legítima, consciente, jurídica y cul-

el “externo” o internacional, ha sido subrayada por el mismo Tribunal en términos negativos: “It should be recalled that when the principle of the *uti possidetis juris* is involved, the *jus* referred to is not international law but the constitutional or administrative law of the pre-independence sovereign”.¹⁰⁵ Y es que, en efecto, “it should not be overlooked that Spanish colonial divisions in Spanish America did not individually have any ‘original’ or ‘historic’ titles, as those concepts are understood in international law. The original title belonged exclusively to the Spanish crown, not the internal administrative subdivisions established by it; and it was equally the Spanish crown which had sovereignty of the colonial territories”.¹⁰⁶

Fue la independencia la que confirió título territorial a las distintas formaciones políticas, que a su vez rebuscaron en el pasado de la monarquía al objeto de proyectarlo en un espacio con el resultado de crear fronteras donde antes hubo límites o confines.¹⁰⁷ Esta estrategia necesitó la fijación de los hitos de una historia político-constitucional, que se han convertido en lugares comunes también para los internacionalistas más críticos. Un ejemplo podría ser el siguiente relato: A instancias del Libertador Simón Bolívar, el Congreso venezolano, que lo había elegido presidente de la república, aprobó en Angostura una Ley Fundamental en 1819 que recogió por primera vez la doctrina *uti possidetis* en su articulado: “Las Repúblicas de Venezuela y Nueva Granada quedan desde este día reunidas en una sola, bajo el título glorioso de República de Colombia [...] Su territorio será el que comprendía la antigua Capitanía General de Venezuela y el Virreinato del Nuevo Reino de Granada, abrazando una extensión de 115 mil leguas cuadradas, cuyos términos precisos se fijarán en mejores circunstancias”. Que esta idea no era exclusiva de una parte del antiguo territorio de

ta que pueda encontrarse. Los más de los otros estados, quizá todos, han surgido de la fusión violenta, sanguinaria y guerrera, como esos hijos, más del rencor que el deseo, engendrados entre los incendios y saqueos de las ciudades asaltadas. Sólo esta filiación hispanoamericana aparece deliberadamente bendecida por la fe y sancionada por la ley, en una obra reflexiva de fecundidad civilizadora”. N. Alcalá Zamora, *Nuevas reflexiones sobre las Leyes de Indias*, Buenos Aires, Kraft, 1944, p. 153.

¹⁰⁵ Land, Island and Maritime Dispute (El Salvador-Honduras: Nicaragua intervening), Judgment of 11 September 1992, ICJ Reports, 1992, p. 559.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 565.

¹⁰⁷ P. Marchetti, *De iure finium. Diritto e confini tra tardo medioevo ed età moderna*, Milán, Giuffrè, 2001.

la monarquía lo demuestran otros textos: así, por ejemplo, mientras que la Constitución mexicana de 1824 afirmó que “La Nación Mexicana se compone de las provincias comprendidas en el territorio del Virreinato llamado antes Nueva España; en el que se decía Capitanía General de Yucatán, y en el de las comandancias generales de las provincias internas de Oriente y Occidente”, la Constitución de las Provincias Unidas de Centro América, que fue promulgada el mismo año, señaló que “El territorio de la República es el mismo que antes comprendía el antiguo Reino de Guatemala, a excepción, por ahora, de la Provincia de Chiapas”. Las constituciones dejaron paso a los tratados regionales; en palabras de Álvarez: “Failing the confederation of the Latin states, the problem of the marking of the boundaries which the pacts of confederation strove to solve, of necessity came day by day more prominently to the fore. The constitutions of some of the countries fixed their lines on the basis of the *uti possidetis* of 1810, which was, moreover, recognized in fact by all the states, and proclaimed in the Congress at Lima in 1848”.¹⁰⁸ El ciclo había terminado.

Con ser parcialmente asumibles, este tipo de relatos bloquea la posibilidad de hacer una historia que, teniendo al territorio por objeto de estudio, rompa la doble valencia constitutiva de la historiografía puesta al servicio del *uti possidetis*. Para ello resulta imprescindible conocer y, en mi opinión, asimilar el giro protagonizado por la historiografía americanista en las últimas décadas, que entre otras muchas cosas ha servido para romper el tradicional corsé que constriñó los cuerpos de los grandes relatos nacionales decimonónicos.¹⁰⁹ Dado que es imposible presentar aquí un balance general del nuevo estado de cosas, me contentaré simplemente con subrayar sus aspectos más relevantes, entendiéndolo por tales aquellos que están relacionados genérica o directamente con el *uti possidetis* en unos términos completamente distintos a los utilizados en su día por internacionalistas como Álvarez.

Así, en primer lugar, la vieja tesis de Halperín Donghi,¹¹⁰ según la cual los americanos se vieron abocados a optar por una independencia que, por

¹⁰⁸ A. Álvarez, *op. cit.*, p. 290.

¹⁰⁹ G. Palacios (coord.), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la Nación: América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2009.

¹¹⁰ T. Halperín Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

regla general, no querían,¹¹¹ ha ido ganando más y más adeptos.¹¹² En segundo, también se ha vuelto a cuestionar el supuesto sentimiento republicano,¹¹³ que se supone identificaba a los estados latinoamericanos con Estados Unidos, dado que no sólo en un primer momento muchas constituciones americanas optaron por la monarquía, sino que con posterioridad se mantuvieron muchos elementos de signo monárquico bajo vestiduras republicanas.¹¹⁴ Consecuentemente, en tercero, se ha rebajado en varios puntos la influencia real que el primer constitucionalismo iusnaturalista tuvo en las construcciones institucionales latinoamericanas,¹¹⁵ ya que se ha demostrado que el mantenimiento de un imaginario jurídico-político, tan católico como anti-individualista,¹¹⁶ se tradujo en la tenaz persistencia de antiguos dispositivos institucionales hasta muy entrado el siglo XIX.¹¹⁷ Y, ya para finalizar, la tremenda explosión corporativa que prácticamente desintegró, municipalizando, toda la América hispana tras 1808¹¹⁸ es hoy el punto de partida de la mayor parte de las investigaciones sobre el periodo,¹¹⁹ algunas de las cuales han dado cuenta incluso de la

¹¹¹ G. di Meglio (coord.) “Lo revolucionario en las revoluciones de independencia iberoamericana”, Dossier de la revista *Nuevo Topo, Revista de Historia y Pensamiento Crítico*, núm. 3, septiembre-octubre de 2008.

¹¹² J.E. Rodríguez, *La independencia de la América española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008; J.M. Portillo, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía española*, Madrid, Fundación Carolina/Marcial Pons, 2006.

¹¹³ J.A. Aguilar Rivera, R. Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica: Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹¹⁴ E. O’Gorman, *La supervivencia política novohispana. Monarquía o república*, México Universidad Iberoamericana, 1986 [1967]; M.A. Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquico en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán, 2001.

¹¹⁵ D. Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

¹¹⁶ A. Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIIe-XIXe siècles*, París, Les Belles Lettres, 2004; de la misma autora, “¿Nación moderna o república barroca? México 1823-1857”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2005, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index648.html>

¹¹⁷ M. Lorente, J.M. Portillo, *El momento gaditano. La Constitución en el orbe hispánico, 1808-1826*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2012.

¹¹⁸ A. Annino, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos”, en A. Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 177-226.

¹¹⁹ El ejemplo rioplatense en G. Verdò, “El dilema constitucional en las Provincias Unidas del Río de la Plata (1810-1819)”, *Historia contemporánea*, núm. 33, 2006, pp. 513-536; de la misma autora, *L’indépendance argentine entre cités et nations (1808-1821)*, París, Publications de la Sorbonne,

naturaleza “internacional” de las relaciones entre los municipios o provincias americanas.¹²⁰

Todo esto explica en buena medida la obsesión de los primeros redactores de constituciones por incluir en sus textos la descripción del territorio de las nuevas repúblicas. En este sentido, uno de los ejemplos más paradigmáticos es el que ofrecen las constituciones neogranadinas que fueron redactadas, sancionadas e, incluso, reformadas, a lo largo del periodo que suele denominarse “la patria boba”.¹²¹ Así, por ejemplo, el artículo 17 de la Constitución de Popayán, aprobada por el Serenísimo Colegio Electoral y Constituyente en 1814, afirmó: “El territorio de la provincia desde tres cuartos hasta cuatro grados de latitud septentrional comprende entre los dos ramos oriental y occidental de los Andes, y en la extensión que hay desde las costas del mar Pacífico al oeste hasta las naciones bárbaras Andaquíes al este, las municipalidades de Popayán, Cali, Buga, Caloto Cartago, Anserma, Toro Almaguer Pasto Barbacoas e Inscuandé, con las tenencias del Raposo y Micayun”.¹²² Como se habrá podido comprobar, los constituyentes de Popayán no hicieron mención alguna al mantenimiento de los límites de la antigua provincia; por el contrario, además de reconocer la territorialidad de las “naciones bárbaras”, levantaron acta de los cuerpos políticos que formaban Popayán. No obstante, otras constituciones adoptaron criterios más geográficos, por ejemplo la del Estado de Cartagena de 1812, pero una lectura más profunda de su texto deja entrever el mantenimiento de concepciones jurisdiccionales del espacio: y es que en mitad de la descripción de los límites del territorio del Estado contenida en su artículo 6, la Constitución de Cartagena afirmó que la propiedad de las islas

2006. Los casos venezolano y colombiano en V. Hébrard, *Une nation par le discours: le Venezuela (1808-1830)*, París, l'Harmattan, 1997, y M. Calderón, C. Thibaud, *La majestad de los pueblos, Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*, Bogotá, Taurus, 2010. Finalmente, el quiteño, en F. Morelli, *Territorio o nazione. Riforma e dissoluzione dello spazio imperiale in Ecuador, 1765-1830*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001 (existe una edición en castellano de esta última obra traducida por A. Hermosa Andújar: *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005).

¹²⁰ D. Gutiérrez Ardila, *Un nuevo reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010.

¹²¹ L. Castro Leiva, *De la patria boba a la teología bolivariana*, Caracas, Monte Ávila, 1991.

¹²² C. Restrepo Piedraita, *Primeras constituciones de Colombia y Venezuela, 1811-1830*, 2ª ed., Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1996.

del río Magdalena debía ser discutida por el Congreso General del Reino, habida cuenta de que habían sido “adjudicadas exclusivamente a una de las provincias colindantes por leyes hechas sin pleno reconocimiento de causa, sin audiencia de partes, y tal vez contra las indicaciones de la naturaleza”.¹²³

Para 1810, *fecha del utī possidetis*,¹²⁴ el territorio tuvo que formarse siguiendo la vieja lógica de agregación de cuerpos políticos. Ciudades, provincias y, finalmente, estados, fueron o pretendieron ser sus propietarios.¹²⁵ Pocos ejemplos resultan más explicativos de este proceso de desmembración-integración que el quiteño, con posterioridad ecuatoriano. La Constitución quiteña de 1812 lo puso de relieve en su artículo primero: “Las ocho Provincias libres representadas en este Congreso, y unidas indisolublemente desde ahora más que nunca, formaran para siempre el Estado de Quito como sus partes integrantes”.¹²⁶ Repárese en que este artículo tampoco dice nada respecto de los antiguos límites, a lo que debe añadirse que hay esperar a la Constitución de 1852 para encontrar una equiparación del nuevo territorio ecuatoriano con el antiguo colonial, esto es, para asistir a la *constitucionalización* de la doctrina *utī possidetis*: “El territorio de la República comprende las provincias que formaban la antigua Presidencia de Quito y el Archipiélago de Galápagos. Sus límites se fijarán definitivamente por tratados que se celebren con los Estados limítrofes” (art. 3).¹²⁷ Esta formulación se repetirá, grosso modo, en las siguientes constituciones hasta la de 1998,¹²⁸ siendo así que sólo la primera norma ecuatoriana vigente ofrece

¹²³ *Constitución del Estado de Cartagena de Indias sancionada por la Convención General en 14 de Junio de 1812, 2º de la Independencia*, Cartagena de Indias, Imprenta del C. Diego Espinosa, MDCCCXIII.

¹²⁴ *Vid. supra*.

¹²⁵ J.C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, estados. Orígenes de la Nación Argentina, 1800-1846*, Buenos Aires, Editora Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1997.

¹²⁶ <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372764257917832311802/index.htm>.

¹²⁷ http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02438343103132163754491/p0000001.htm#I_2_.

¹²⁸ Art. 2: “El territorio ecuatoriano es inalienable e irreductible. Comprende el de la Real Audiencia de Quito con las modificaciones introducidas por los tratados válidos, las islas adyacentes, el Archipiélago de Galápagos, el mar territorial, el subsuelo y el espacio suprayacente respectivo”, disponible en: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371296122384892980035/p0000001.htm#I_2_.

otra distinta.¹²⁹ Habida cuenta de las enormes pérdidas territoriales sufridas por Ecuador hasta momentos muy recientes, sorprende sobremanera la insistencia en mencionar una y otra vez el territorio de la Presidencia y Audiencia de Quito,¹³⁰ a lo que debería añadirse que, en ocasiones, dicho territorio se identificó con el propio del antiguo reino quichua,¹³¹ cuya existencia tanto debe por cierto a la historiografía jesuítica del setecientos.¹³²

¹²⁹ Art. 2 de la Constitución de 1998. La actual Constitución Política de Ecuador (2008) ha roto con esta tradición en su artículo 4: “El territorio del Ecuador constituye una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales. Este territorio comprende el espacio continental y marítimo, las islas adyacentes, el mar territorial, el Archipiélago de Galápagos, el suelo, la plataforma submarina, el subsuelo y el espacio suprayacente continental, insular y marítimo. Sus límites son los determinados por los tratados vigentes. El territorio del Ecuador es inalienable, irreductible e inviolable. Nadie atentará contra la unidad territorial ni fomentará la secesión. La capital del Ecuador es Quito. El Estado ecuatoriano ejercerá derechos sobre los segmentos correspondientes de la órbita sincrónica geostacionaria, los espacios marítimos y la Antártida”.

¹³⁰ I. Sánchez Bella, “Quito, Audiencia subordinada”, *Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano*, núm. V, 1980, pp. 3-47. Un ejemplo de delimitación del territorio de la Audiencia puede seguirse en la Real Cédula dictada por Felipe II en la ciudad de Guadalajara, el 23 de agosto de 1563. “En la Ciudad de San Francisco del Quito, en el Perú, resida otra nuestra Audiencia y Chancillería Real [...] y tenga por distrito la Provincia de Quito, y por la Costa ázia la parte de la Ciudad de los Reyes, hasta el Puerto de Payta, exclusive: y por la tierra adentro, hasta Piura, Caxamarca, Chachapoyas, Moyobamba y Motilones, exclusive, incluyendo ázia la parte susodicha los Pueblos de Jaén, Valladolid, Loja, Zamora, Cuenca, la Zarça y Guayaquil, con todos los demás Pueblos, que estuvieren en sus comarcas, y se poblaren: y ázia la parte de los Pueblos de la Canela y Quixos, tenga los dichos Pueblos, con los demás, que se descubrieren: y por la Costa, ázia Panamá, hasta el Puerto de la Buenaventura, inclusive: y la tierra adentro á Pasto, Popayán, Cali, Buga, Chapanchica y Guarchicona: porque los demás lugares de la Gobernación de Popayán, son de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, con la cual, y con la Tierra firme parte términos por el Septentrión: y con la de los Reyes por el Mediodía, teniendo al Poniente la Mar del Sur, y al Levante Provincias aún no pacíficas, ni descubiertas”. Recogida en la Ley X (Audiencia y Chancillería Real de San Francisco del Quito) del Título XV (De las Audiencias y Chancillerías Reales de las Indias) del Libro II de la *Recopilación de las Leyes de Indias*, de 1680.

¹³¹ Constitución de 1830, art. 6: “El territorio del Estado comprende los tres departamentos del Ecuador en los límites del antiguo Reino de Quito”. Constitución de 1845, art. 1: “El territorio de la República del Ecuador, compuesta de los distritos de Quito, Guayas y el Azuay, bajo la base de igualdad de representación, comprende todas las provincias del antiguo reino, y presidencia de Quito, incluso el archipiélago de Galápagos, cuya isla principal se conoce con el nombre de Floriania. Los límites de esta República se fijarán definitivamente por tratados públicos con las Naciones vecinas”.

¹³² J. de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Quito, Imprenta del Gobierno, 1841-1844. Juan de Velasco terminó esta obra en 1789; utilizó la edición realizada en Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977, disponible en http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=103&begin_at=72&tt_products=82. Sobre este tipo de literatura, véase D. Brading, *op. cit.*

Las antiguas demarcaciones de la monarquía no jugaron un papel relevante inmediatamente después de la emancipación; sólo cuando se aplacó la tormenta independentista —la cual, por cierto, se reprodujo una y otra vez durante décadas con sentidos diferentes—, las nuevas y civilizadas repúblicas fijaron definitivamente un criterio de reparto que necesitaba la historia colonial del territorio para hacerse efectivo. Dicho criterio, el *uti possidetis*, se materializó en el orden internacional (regional) y en los nacionales (estatales) casi al mismo tiempo y más o menos coincidente con el Congreso celebrado en Lima en 1847-1848, en el curso del cual se afirmó como principio americano de derecho internacional;¹³³ por consiguiente, en la América hispánica el principio no sirvió *to prevent the independence and stability of new States*, sino que estuvo destinado a crearlos. Sin embargo, se suele afirmar que el *uti possidetis* fue una regla destinada a la preservación de *the territorial statu quo which existed when they obtained Independence*, sin reparar en que, con este toque de intemporalidad, el Tribunal ha contribuido no poco a reforzar esa vieja tradición historiográfica latinoamericana que no sólo veía naciones mucho antes del derrumbe de la monarquía católica sino incluso estados. Así, por ejemplo, Bernardino Bravo Lira, historiador del derecho y reciente Premio Nacional de Historia, ha insistido en eso hace muy poco: “A diferencia de lo ocurrido en casi toda Hispanoamérica, en Chile nos encontramos con lo que, en lenguaje spengleriano, llamo un *Estado en forma*. A este respecto, la independencia constituyó tan sólo un paréntesis que se cierra con la restauración de ese Estado bajo una nueva modalidad”.¹³⁴

No insistiré sobre la problemática que rodea la naturalización de términos clave para nuestro lenguaje como son Estado o Nación y su proyección en América Latina,¹³⁵ pero sí trataré de identificar algunas de sus consecuencias en el campo delimitado por el *uti possidetis*. Hoy se discute sobre la contradicción que supone el manejo de dos principios reconocidos como

¹³³ M. Kohen, “La contribution de l’Amérique Latine au développement progressif du droit international en matière territoriale”, *Relations Internationales*, núm. 139, 2009, pp. 13-29.

¹³⁴ B. Bravo Lira, *Por la razón o la fuerza: el estado de derecho en la historia de Chile*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1996, p. 13.

¹³⁵ J.C. Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la independencia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

tales por el derecho internacional: tomados en términos absolutos, el derecho de autodeterminación y el principio *uti possidetis* son irreconciliables, tal como se ha puesto de relieve en algunos casos sangrantes, como el concerniente al Sahara Occidental. Pero más allá de esta tensión, por cierto cada vez más presente en el panorama internacional, conviene subrayar que no es lo mismo reivindicar la sucesión en un territorio colonial, pero estatalizado, que pretender hacer lo mismo en otro que por mera cronología desconoció la naturaleza estatal del poder político y, por lo tanto, de su correspondiente concepción de lo ¿colonial?¹³⁶

Sin duda, este último supuesto es el latinoamericano; consecuentemente, la historia territorial de la monarquía gestionada por el *uti possidetis* tiene un valor convencional asimilable a una suerte de verdad procesal que, como tal, puede o no ser aceptada por las partes.¹³⁷ Empero, la fijación de las diferentes verdades territoriales no sólo requiere convenir en el relato en sí sino en la forma de componerlo, lo que a su vez traza una auténtica frontera entre historiografías. Expresado con mayor claridad: todo parece indicar que la que se ha utilizado y utiliza en las cuestiones de límites ha demostrado ser incapaz de asimilar novedad historiográfica alguna, especialmente todas aquellas que han hecho quebrar comprensiones nacionalistas o estatalistas de signo retrospectivo que hoy ocupan poco espacio en los foros académicos.

LAS FICCIONES EN LA DOCTRINA *UTI POSSIDETIS*

Al analizar la doctrina *uti possidetis*, los internacionalistas suelen diferenciar el *uti possidetis iuris* del *uti possidetis de facto*, así como contraponer las fechas de 1810 y de 1821. Sin pretender profundizar en esta compleja temática, que por lo demás es básicamente jurídica, bien podría decirse que mientras la primera cuestión se proyecta en el territorio, la segunda se refiere al tiempo y, finalmente, ambas remiten a la historia latinoamericana. Este punto

¹³⁶ A. Lempérière, “La ‘cuestión’ colonial”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates en línea desde el 8 de febrero de 2005, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/437>; DOI: 10.4000/nuevomundo.437 [consultado: 18 de junio de 2014].

¹³⁷ “Colombia rechaza partes del fallo sobre límites con Nicaragua”, *Semana*, 17 de mayo de 2014.

de partida pasa por alto un hecho muy conocido: que la aceptación del *uti possidetis* implica en sí misma la anulación del tiempo y el espacio indígenas.¹³⁸ Esto no quiere decir que las percepciones espaciales y temporales no fueran aprovechadas por los conquistadores en su día,¹³⁹ quienes obraron una verdadera colonización de lo imaginario,¹⁴⁰ ni que desaparecieran por completo, porque en ocasiones se reaprovecharon por la población indígena,¹⁴¹ pero hoy no tienen cabida en el derecho internacional. La Corte Internacional de Justicia ha dejado bien claro este punto: “Son los límites administrativos entre las divisiones administrativas coloniales españolas, y no los límites entre las poblaciones indias como tales, los que se transformaron en fronteras internacionales en 1821”.¹⁴² No es, pues, casualidad, que constituyan legión los internacionalistas que critican las consecuencias de la aplicación del principio para la defensa de los derechos indígenas.

Empero, las “ficciones” a las que remite el título del presente epígrafe no están relacionadas sino indirectamente con expoliaciones presentes y pasadas, puesto que las identifico con el juego de espejos en el que se basa el *uti possidetis*, el cual, en mi opinión, va más allá de la tarea de creación de ficciones que resulta consustancial a la ciencia jurídica. Y es que el *uti possidetis* descarga en la historia del territorio latinoamericano la responsabilidad de fijar las fronteras, al mismo tiempo que construye dicha historia basándose en una serie de convenciones temporales y espaciales que son susceptibles de ponerse en cuestión, cuando menos en términos historiográficos. Así, de un lado, el *uti possidetis* se mueve entre dos fechas clave a las cuales les debe su propia existencia, 1493 y 1810, y que proceden, por orden, de una percepción católica del tiempo así como de las mitologías nacionales

¹³⁸ E. Florescano, “La concepción nahua del tiempo y del espacio”, en E. Florescano, *Memoria mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 100-133.

¹³⁹ J. Lockart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, en especial el capítulo I, titulado “El Altépetl”, pp. 27-88.

¹⁴⁰ S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

¹⁴¹ M. Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la entidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

¹⁴² “Caso relativo a la controversia sobre fronteras terrestres, insulares y marítimas (El Salvador contra Honduras: Intervención de Nicaragua)”, fallada en la Corte Internacional de Justicia el 11 de septiembre de 1992, disponible en: http://www.icj-cij.org/homepage/sp/files/sum_1992-1996.pdf.

latinoamericanas. De otro, estas mismas fechas remiten a convenciones de signo dominical que tienen poco en cuenta el control efectivo del espacio entendido como fenómeno objetivo. Con todo, creo necesario advertir que las anteriores afirmaciones no desvirtúan en absoluto la función pacificadora que ha podido o pueda tener el uso del *uti possidetis* en las controversias fronterizas, pero de lo que se trata aquí es de valorar genéricamente sus presupuestos y consecuencias historiográficas.¹⁴³

Fechas y títulos. De las bulas a las independencias, pasando de nuevo por las historias chinas

Entre internacionalistas no resulta excesivamente frecuente vincular el *uti possidetis* con las bulas alejandrinas, dado que estos títulos pontificios resultan hoy un tanto repugnantes en términos de derecho internacional. Por regla general, es la emancipación americana, entendida como primer movimiento descolonizador, la que aparece, cuando lo hace, en los escritos de aquellos juristas.¹⁴⁴ Ahora bien, escasez e inexistencia son términos cercanos pero distintos, como bien ponen de relieve quienes sostienen que los fundamentos de los “derechos” territoriales de los estados latinoamericanos, Chile en este caso, “están dados por los títulos (bulas incluidas) que detentaba la Corona española sobre el continente [...] antártico”.¹⁴⁵ A estas voces particulares pueden añadirse otras oficiales, que insisten en la vigencia de las disposiciones pontificias: “Las Islas Malvinas formaron parte del área bajo jurisdicción de España [...] Las Bulas Pontificias y el Tratado de

¹⁴³ P.R. Hensel, M.E. Allison, “The Colonial Legacy and Border Stability: *Uti Possidetis* and Territorial Claims in the Americas”, disponible en: <http://mailer.fsu.edu/~phensel/garnet-phensel/Research/io05.pdf>.

¹⁴⁴ Algunos autores afirman que los más antiguos orígenes del principio no deben situarse en la emancipación americana sino en el fracasado Tratado de Madrid que, firmado el 13 de enero de 1750, trató de redefinir los límites de las monarquías ibéricas refiriéndose expresamente al *uti possidetis*, o en el firmado el primero de octubre de 1777 en San Ildefonso, que en líneas generales rehabilitó el anterior. En todo caso, ambos instrumentos respondieron a una cuestión que traía causa del Tratado de Tordesillas de 1494 y, por lo tanto, de las bulas papales. L. Ribot, A. Carrasco, L. Adao de Fonseca (coords.), *El Tratado de Tordesillas y su época*, 3 vols., Junta de Castilla y León, 1995.

¹⁴⁵ S. San Miguel Casisa, *Soberanía chilena en la Antártica: desafíos y perspectivas actuales*, Santiago de Chile, 2013, disponible en: http://tesis.uchile.cl/bitstream/handle/2250/115320/desanmiguel_s.pdf?sequence=1.

Tordesillas de 1494 constituyen los primeros instrumentos que receptan títulos de España de acuerdo con el derecho internacional de la época”.¹⁴⁶

Se utilicen o no, las bulas pueden esgrimirse como el primero de los títulos históricos de cualesquiera estados sobre un determinado territorio. Tradicionalistas y críticos coinciden en este punto, aunque por supuesto difieren en su valoración. Así, mientras los primeros defienden la efectividad actual de los títulos pontificios justificándolos mediante el socorrido recurso de afirmar su adecuación a un indeterminado “derecho internacional de la época” que no suelen molestarse en analizar, los segundos las utilizan para identificar y denunciar el gran pecado original de este último; en palabras de Anghie: “The colonial encounter, far from being peripheral to the making of international law, has been central to the formation of the discipline”, afirma Anghie.¹⁴⁷ Con todo, los ríos de tinta que han corrido sobre bulas y tratados desaconsejan volver sobre la cuestión, no obstante conviene recordar algunos de sus aspectos porque están muy ligados no sólo al *uti possidetis* en particular sino al uso político jurídico de la historia del territorio en general.

Sabido es que los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI, o si se quiere, el descubrimiento de la humanidad,¹⁴⁸ permitieron crear una nueva “imagen global del espacio que requirió una nueva ordenación global del espacio”.¹⁴⁹ Su fundamento radicó en las bulas, que constituyeron la prueba más evidente de que era posible “confinare non solo la terra, ma anche la vastità del mare”.¹⁵⁰ Ahora bien, las adjudicaciones papales en territorios no cristianos —las bulas—, que fueron ejecutadas por aquellos soberanos cristianos que efectuaron la toma de tierra y mar —mediante tratados—,

¹⁴⁶ Embajada de la República Argentina en la República Federal de Alemania, disponible en: <http://calem.mrecic.gov.ar/node/3686>.

¹⁴⁷ A. Anghie, “Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law”, *Harvard International Law Journal*, núm. 40, 1999, p. 70. Sobre esta misma cuestión, A. Anghie, “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”, *Social and Legal Studies*, vol. 5, núm. 3, 1996, pp. 321-336; M. Koskenniemi, “Colonization of the ‘Indies’ The Origin of International Law?”, conferencia pronunciada en Zaragoza, diciembre de 2009, disponible en: <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/30/12/05koskenniemi.pdf>.

¹⁴⁸ D. Abulafia, *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*, Barcelona, Crítica, 2009.

¹⁴⁹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 74.

¹⁵⁰ P. Marchetti, *op. cit.*, p. 16.

trajeron causa de “la ordenación del espacio de la *Republica Christiana* medieval”.¹⁵¹ Y es que las bulas no se refirieron a un espacio determinado, puesto que éste estaba por descubrirse, sino que fueron encargos misionales que arrastraban tras de sí la cultura jurídica del *ius commune*.

En un hermoso libro, Marchetti ha dado cuenta de la percepción del espacio propia de dicha cultura, haciendo hincapié en su dimensión imperial: “Si è spesso incrociato con l’analisi di una forma di organizzazione politica, quella imperiale; non foss’altro per il fatto che due imperi (l’Impero cinese e l’Impero romano) hanno lasciato una memoria talmente profonda delle loro fortificazioni di frontiera da non permettere di trascurare l’osservazione del rapporto esistente tra modelli organizzativi, storicamente dati, di tipo imperiale e i loro confini”.¹⁵² Ahora bien, las bulas, de nuevo, ponen de relieve que los sucesores del Imperio Romano creyeron poder borrar al chino de la faz de la tierra, puesto que si bien en un principio nadie pensó en las consecuencias que pudiera tener en el hemisferio opuesto la raya de polo a polo trazada por el papa, la idea de antimeridiano apareció enseguida.¹⁵³ Respondiendo por supuesto al espíritu evangelizador, la fijación del antimeridiano estuvo determinada por el reparto de los derechos y obligaciones de los príncipes cristianos; no es, pues, casualidad, que el emperador Carlos se dirigiera a sus exploradores en los siguientes términos: “no descubráis ni hagáis cosa en la demarcación e límites del serenísimo rey de Portugal, mi muy caro y muy amado tío y hermano, ni en perjuicio suyo, salvo dentro de los límites de nuestra demarcación”.¹⁵⁴

“Gracias a la Bula del Papa, la corona de Castilla *podría haber afirmado* su derecho de soberanía sobre China y la península malaya”, afirma Padgen en un excelente libro.¹⁵⁵ Sin embargo, este autor —o, en todo caso, su traductor— se equivoca en el tiempo verbal, ya que a finales del siglo XV, el espacio sin evangelizar de todo el orbe fue concebido como *res nullius*. Exploradores

¹⁵¹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 82.

¹⁵² P. Marchetti, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵³ C. Pérez Bustamante, “La bula de Alejandro VI y el meridiano de demarcación. Portugueses y españoles en Oceanía. La expedición de López de Villalobos”, Discurso leído en la Sección Universitaria de Canarias en la solemne apertura del curso académico de 1922 a 1923, Imprenta de Suc. de M. Curbelo, La Laguna, pp. 1-59.

¹⁵⁴ Citado en *Exposición Pacífico. España y la aventura del Mar del Sur*, Madrid, 2013, p. 129.

¹⁵⁵ A. Padgen, *El imperialismo español y la imaginación política*, Barcelona, Planeta, 1991, p. 31.

y conquistadores, juristas y clérigos, insistieron una y otra vez en el supuesto derecho de sus reyes a conquistar el mundo.¹⁵⁶ “Espero en Dios que por este principio a de ensanchar y ampliar vuestra magestad sus Reynos y señoríos en gran número, trayendo el verdadero conocimiento de la Santa Fe católica a tanta cantidad de gente bárbara y ciega como ay por estas partes, donde entrará el gran Reyno de la China y otros muchos, y que éste bien tiene el cielo prometido a Vuestra Magestad, para que en sus felices días se cumpla”, afirmó el segundo gobernador de Filipinas en una carta dirigida a Felipe II en 1574.¹⁵⁷ Los planes sobre la así denominada “empresa de china”¹⁵⁸ fueron seguidos por otros similares,¹⁵⁹ que alentaban a la conquista de Siam, Champa, Camboya y Cochinchina.¹⁶⁰ Los delirios de Campanella no fueron exclusivos del famoso clérigo,¹⁶¹ no obstante lo cual sabido es que el éxito no acompañó a estas enloquecidas empresas, que entre otras cosas amenazaban con sustituir por el católico el tiempo del Celeste Imperio mediante el sometimiento de sus súbditos a los designios del Creador, en cuyo espíritu, como dijera San Agustín, “tempora metior”.¹⁶² Así pues, las repre-

¹⁵⁶ A. Padgen, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997.

¹⁵⁷ Archivo General de Indias (AGI), Patronato, 24.

¹⁵⁸ M. Ollé, *La empresa de China. De la armada invencible al galeón de Manila*, Barcelona, El Acanalado, 2002.

¹⁵⁹ Copia de carta de fray Martín de Rada al virrey de Nueva España, informando del estado de las Filipinas: descripción de las islas y lugares como Luzón, Borneo, Panay y Masbate, de sus riquezas, pobladores, comercio, esclavitud entre ellos, y abundancia de oro. Opina que es mejor conquistar esas tierras con pobladores que con soldados, pues los naturales no tienen rey, señor, ni leyes, y es fácil dominarlos. Destrozos que han hecho los españoles, incontrolados por falta de orden y autoridad del gobierno, lo que también ocasiona que sean incapaces de mantenerse en una tierra rica y fértil. Si se pretende pasar a China, de la que se tienen buenas noticias y perspectivas, hay que asentar primero la conquista de las Filipinas. AGI, Filipinas, 79, 1, 1.

¹⁶⁰ Carta de Fernando de los Ríos Coronel dando cuenta del astrolabio que había inventado; de lo importante que sería la conquista de Siam, Camboya, Champa y Cochinchina; de la conveniencia de ocupar isla Hermosa y descripción detallada de la misma; de dos nuevos caminos de comunicación con estas islas, uno por un estrecho que llaman de Anian (Bering), que comunica Nueva España con China, a 80 leguas al oeste de la Punta de Bacalaos (Terranova), y el otro por Nuevo México, en altura de 45 grados. Manila, 27 de junio de 1597. Con duplicado. Mapa de las islas de Luzón y Hermosa y parte de la costa de China, por Fernando de los Ríos Coronel. AGI, Filipinas, 18B, R. 7, N. 68.

¹⁶¹ T. Campanella, *La política*, Madrid, Alianza, 1991, p. 154 (correspondiente a la “Monarquía de España”).

¹⁶² Agustín de Hipona, *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*, ed. bilingüe y trad. de Agustín Corti, Madrid, Trotta, p. 82.

sentaciones clásicas chinas del tiempo —conjunto de eras, estaciones y de épocas— y del espacio —conjunto de dominios, de territorios, de climas y de orientes— se mantuvieron o, en todo caso, evolucionaron dentro de sus propios parámetros.¹⁶³ Llegados aquí, bien podría afirmarse que las *historias chinas* constituyen ni más ni menos que el negativo de las *historias castellanas y portuguesas*, por cuanto que las primeras desconocen por completo las segundas, cuyo fundamento primero no es otro que las bulas.

En resumidas cuentas, dado que fija un año cero, el *uti possidetis* anula el tiempo anterior a las bulas alejandrinas, las cuales, sin embargo, se autoadjudicaron el poder de repartir derechos pero no territorios. Se podría decir que esa fue la tarea de los tratados, desde el primero de Tordesillas hasta los últimos firmados justo antes de la quiebra de la monarquía católica, pero incluso estos últimos actuaron sobre espacios en parte incontrolados, en parte desconocidos, por lo que esta lógica medieval no sólo fue heredada por los estados americanos tras la independencia, sino que además justificó la expansión territorial posterior.

Ahora bien, dicha expansión tenía orígenes de otra significativa fecha, la de 1810, que ha servido para fijar otro año cero a los efectos del *uti possidetis*: el de la Independencia. Sin embargo, es de general conocimiento que la mayor parte de los territorios americanos no se emanciparon definitivamente en 1810, y que en muchos de ellos estuvo vigente la Constitución de la Monarquía Española de 1812, cuya puesta en práctica obró una importantísima reforma territorial basada en una nueva concepción de la representación política.¹⁶⁴ En efecto, las primeras constituciones hispánicas, las americanas y la gaditana, promovieron una auténtica revolución municipal que siguió pesando en la práctica totalidad de los estados emancipados a lo largo del siglo XIX.¹⁶⁵ Aunque en principio no lo parezca, esta cuestión está ligada al *uti possidetis*, dado que en toda Centroamérica, esto es, en el territo-

¹⁶³ M. Granet, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁴ M. Lorente, J.M. Portillo, *op. cit.*

¹⁶⁵ A. Annino, “Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821”, en A. Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; del mismo autor, “México, ¿soberanía de los pueblos o de la nación?”, en Clara García y Francisco Sales (eds.), *Reflexiones en torno a los centenarios: los tiempos de la Independencia*, México, Centro de Estudios Sociales y Opinión Pública-Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2008.

rio de la antigua Audiencia de Guatemala hoy dividido en distintos estados, se acepta la fecha de 1821 para dirimir conflictos territoriales identificándola con la de la Independencia; así las cosas, la “última” demarcación realizada por la monarquía se realizó en tiempos constitucionales, con independencia de que coincidiera o no con el legado previo.¹⁶⁶ Resulta curioso observar cómo la fecha de 1810, siguiendo los mismos pasos de la de las bulas, anula el tiempo constitucional americano regido por la primera norma de la monarquía española, el cual no suele ser tenido en cuenta a los efectos del *uti possidetis*. En definitiva, 1810 es el resultado al que conduce una lógica de signo nacionalista que durante décadas no se ha dignado incluir el texto doceañista en las colecciones de constituciones históricas de los distintos estados americanos. Claro está que dicha lógica no es exclusivamente latinoamericana, como bien puede comprobarse en la persiste negación de “españolidad” al texto de Bayona, pero este tipo de exclusiones ha dejado de marcar la historiografía para convertirse en objeto de crítica historiográfica:¹⁶⁷ hasta dónde sé, sólo perviven en el terreno del *uti possidetis*.

De la Monarquía corporativa al Estado nacional

“La tierra sobre la que se levanta la comunidad Estado, considerada desde su aspecto jurídico, significa el espacio en que el poder del Estado puede desenvolver su actividad específica, o sea la del poder público”, afirmó Jellinek en su famosa *Teoría general del Estado*.¹⁶⁸ Este no es el lugar indicado para extenderse sobre los artífices de la ciencia jurídica decimonónica, ni menos todavía sobre sus exitosas construcciones;¹⁶⁹ si he traído aquí la cita del publicista alemán ha sido simplemente para completarla con otra procedente de la misma obra: “La necesidad de un territorio determinado,

¹⁶⁶ M. Lorente, “El fracaso de la Intendencia en Honduras: la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa (1799-1819)”, en J. de la Puente Brunke, J.A. Guevara Gil (coords.), *Derecho, instituciones y procesos históricos: XIV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2008, vol. II, pp. 567-590.

¹⁶⁷ J.B. Busaall, *L'espectre du jacobinisme, L'expérience constitutionnelle française et le premier libéralisme espagnol (1808-1814)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

¹⁶⁸ G. Jellinek, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1981, p. 293 (traducción de la segunda edición alemana y prólogo por Fernando de los Ríos).

¹⁶⁹ M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milán, Giuffrè, 1979.

para que pueda tener existencia un Estado, ha sido reconocida por primera vez en los tiempos modernos [...] Ninguna de las definiciones del Estado que nos ha sido transmitida de la antigüedad habla del territorio [...] Klüber es el primero que, hasta donde yo conozco, ha definido el Estado como una sociedad civil ‘con un determinado territorio’”.¹⁷⁰

Marchetti ha explicado detenidamente la ausencia del territorio en la reflexión jurídica premoderna, que arrastra la del concepto frontera, cuya identificación con la voz límites sólo cuajó definitivamente entre los siglos XVIII y XIX.¹⁷¹ Sin embargo, no parece que esta asimilación se consiguiera en la monarquía católica antes de su quiebra, puesto que si bien según el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), frontera es “la raya y término que parte y divide los Reinos, por estar el uno frontero del otro”, por límite entendió “el término, confín o lindero de las possessions, tierras o estado”.¹⁷² Empero, si seguimos utilizando el *Diccionario* nos encontramos con la siguiente sorpresa: por Estado aquel entendió “el ser actual y condicional en que se halla y considera alguna cosa”.¹⁷³

Entre mis objetivos no está el de seguir pasando las cuentas de un rosario cuyo objeto es la proyección premoderna del Estado; por el contrario, me referiré simplemente a las consecuencias “técnicas”, si es que así pueden definirse, que tal proyección tiene en el ámbito del *uti possidetis* en América Latina. Un ejemplo bastará: en el laudo de Émile Loubet (11 de septiembre de 1900),¹⁷⁴ se describió el territorio perteneciente a los Estados Unidos de Colombia remitiendo a la siguiente relación de títulos:

Habiendo procedido a hacer un estudio minucioso y profundo de dichas piezas aducidas por las partes y especialmente: de las Reales Cédulas del 27 de julio de 1513, del 6 de septiembre de 1521; de la provisión real de 21 de abril de 1529; de las Reales Cédulas de 2 de marzo de 1537; de 11 de enero y 9 de mayo de 1541; de 21 de enero de 1557; de 23 de febrero y 18 de julio de 1560; de 4 y

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹⁷¹ F. Febvre, “Frontière: le mot et la notion”, en *Pour une histoire à part entière*, París, SEVPEN, pp. 11-24.

¹⁷² *Diccionario de Autoridades*, disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> (Recurso elaborado por el Instituto de Investigación Rafael Lapesa y editado en Madrid por la Real Academia Española).

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ L. Anderson, *El laudo Loubet: contribución al estudio de la cuestión de límites entre Costa Rica y Panamá*, Buenos Aires, Tip. de A. Alsina, 1911.

9 de agosto de 1561; de 8 de septiembre de 1563; de 28 de junio de 1568; de 17 de julio de 1572; de la capitulación del Pardo, de diciembre de 1573; de la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680, particularmente de las Leyes IV, VI y IX de esta Recopilación; de las Reales Cédulas de 21 de julio y 13 de noviembre de 1722; de 20 de agosto de 1739; de 24 de mayo de 1740; de 31 de octubre de 1742, de 30 de noviembre de 1756; de las diferentes instrucciones emanadas del soberano español y dirigidas, así a las autoridades superiores del Virreinato de Santa Fé como a las de la Capitanía General de Guatemala en el curso del siglo XVIII y en los años subsiguientes; de las Reales Ordenes de 1803 y 1805 de las estipulaciones del Tratado concluido en 1825 entre las dos repúblicas independientes, etc.¹⁷⁵

Además de larga, la cita es farragosa; sin embargo, este último adjetivo describe bien la normatividad propia de la monarquía católica vista desde una perspectiva actual. En el laudo citado las Reales Cédulas, leyes recopiladas, Reales Órdenes e, incluso, instrucciones de todo tipo, se acumulan y, mucho me temo, se contradicen unas a otras no respetando ni cronología, ni rango y, por si fuera poco, ni siquiera autoridad. En su momento, la coherencia de este complejo orden normativo estuvo asegurada por la naturaleza jurisprudencial del orden jurídico premoderno; hoy, sin embargo, la pérdida del contexto dota a los textos de un significado diametralmente distinto.¹⁷⁶ Se ha dicho que uno de los problemas que entraña la gestión del *uti possidetis* es el de la proyección sobre el territorio de las disposiciones, dado que en muchas ocasiones o bien son poco claras, o bien actuaron sobre espacios desconocidos en todo o en parte; sin embargo, lo que no suele problematizarse son las disposiciones mismas, sean éstas cuales sean, por lo que sólo cabe concluir que *uti possidetis* no pretende resucitar el marco interpretativo del pasado sino convertir a sus gestores actuales en unos nuevos interpretes de la normativa que se trae a colación.

¹⁷⁵ A. Vásquez Carrizosa, *Quitasueño, Roncador, Serrana. Antecedentes históricos y jurídicos del Tratado entre la República de Colombia y los Estados Unidos del 8 de septiembre de 1972*, Bogotá, Italgraf, 1974, p. 185.

¹⁷⁶ C. Garriga, “Justicia animada. Dispositivos de la justicia en la monarquía católica”, en M. Lorente (coord.), *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2007, pp. 59-104.

En esta parábola, la historia jurídica se pierde, no obstante lo cual se convierte en el presupuesto legitimador por excelencia de toda la operación. Por eso, de nuevo, la historiografía que pone de manifiesto la naturaleza jurisdiccional y, por ende, corporativa del orden político de la monarquía católica no tiene cabida en los relatos sobre el territorio que suelen utilizarse en aquellos conflictos fronterizos en los que se invoca el principio. Repárese que dicha historiografía no es exclusivamente jurídica; antes bien, algunos de los mejores trabajos sobre este tipo de cuestiones han sido escritos por americanistas,¹⁷⁷ cada vez más convencidos de que la iushistoriografía crítica les ofrece herramientas muy útiles para su trabajo. A todo ello puede añadirse que el XVIII hispánico no asistió a una quiebra de la cultura jurídica tradicional sino que, por el contrario, lo que se puso de relieve fue precisamente sus límites,¹⁷⁸ por lo que esta cuestión enmarca otra muy relevante a los efectos del *uti possidetis*.

Las demarcaciones preferidas en los contenciosos territoriales latinoamericanos son las últimas realizadas por la monarquía, por eso en la mayoría de los casos las disposiciones más relevantes son aquellas que se dictaron a lo largo de ese siglo que se extiende hasta 1810. En estos años se dio una nueva planta a los Reinos de Indias al hilo de la creación de las famosas intendencias, que trataron de redibujar el espacio americano. Más allá de su difícil o imposible implantación, las líneas de las intendencias se sumaron a las más antiguas, a lo que debe añadirse que el proceso de militarización defensiva, que alcanzó sus más altas cotas durante el valimiento de Godoy, no limpió el espacio sino que contribuyó no poco a aumentar la confusión. Como bien ha explicado Lempérière, a lo largo del XVIII el número de corporaciones y por lo tanto de fueros aumentó exponencialmente, siendo así que los conflictos de jurisdicción dominaron el panorama del gobierno de las Indias.¹⁷⁹

¹⁷⁷ A. Lempérière, *op. cit.*; de la misma autora, “De la república corporativa a la nación moderna (1821-1860)”, en A. Annino, F.X. Guerra (coords.), *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 316-346.

¹⁷⁸ C. Garriga, “Los límites del reformismo borbónico: a propósito de la administración de la justicia en Indias”, en F. Barrios (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas. Actas del XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano* (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, vol. I, pp. 781-821.

¹⁷⁹ F. Martínez, “Estrépito de Tribunales. Competencias de jurisdicción en la América de

Así las cosas, de recuperarse la compleja trama jurisdiccional americana, los efectos para el *uti possidetis* serían, por absurdos, desastrosos, sobre todo cuando el territorio disputado es marítimo; un ejemplo bastará para iluminar esta afirmación. La costa de parte de lo que hoy es Honduras fue considerada jurisdicción de la Capitanía General de Cuba, puesto que sólo desde La Habana se podía controlar lo que hoy es mar territorial hondureño. Como podrá deducirse de tal información, la aplicación estricta del *uti possidetis* conllevaría la extensión del mar territorial de Cuba hasta las costas hondureñas, lo cual contradice frontalmente los principios básicos del derecho internacional. Sin embargo, un argumento similar se ha utilizado desde hace más de un siglo en los contenciosos colombianos, cuyos gobiernos han esgrimido una y otra vez una Real Cédula de 1803, según la cual las Islas de San Andrés y la parte de la Costa de Mosquitos desde el Cabo Gracias a Dios inclusive, hacia el río Chagres, quedaron segregadas de la Capitanía General de Guatemala y dependientes del Virreinato de Santa Fe. De ser rigurosos, el término “dependientes” requeriría por sí sólo una investigación, pero todo parece indicar que entre los objetivos de las partes en conflicto no está precisamente el de tratar de recuperar el significado histórico del lenguaje en el que se expresó la monarquía católica.¹⁸⁰

Todo esto permite afirmar, en definitiva, que la “actualización” de las antiguas ¿fronteras? jurisdiccionales que supone su identificación con las estatales resulta ser, cuando menos, una operación imposible en términos historiográficos.

RECAPITULACIÓN

Uti possidetis ita possideatis, como poseías, seguirás poseyendo. No parece que los tiempos que corren sean muy adecuados para volver a jugar con el derecho romano en aras de justificar o construir el actual. Sin embargo, el uso de la expresión latina para dar nombre al principio de derecho internacional fuerza casi inevitablemente a sus estudiosos a hacer por lo menos

Carlos IV”, en E. Martiré (coord.), *La América de Carlos IV*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007, pp. 11-96.

¹⁸⁰ *Libro blanco de la República de Colombia*, 1980, disponible en: http://www.sogecol.edu.co/documentos/Lib_Blanco.pdf.

una mención a su significado originario. Unos insisten en lo que de arcaico tiene la expresión, poniéndola en relación con los territorios ocupados por los ejércitos en el curso de un conflicto;¹⁸¹ otros, por el contrario, se centran en el análisis del interdicto posesorio forzando su significado para hacerlo coincidir con su inteligencia actual. Sin embargo, pocos son los que se plantean traer a colación la cuestión de la propiedad a pesar de que el sentido del *uti possidetis* en los contenciosos latinoamericanos se parece más a una pretensión dominical sobre un territorio que a la protección temporal de quien lo posee; por eso he corregido la expresión con objeto de acercarla a la experiencia actual.

Uti possidetis ita domini eritis. Cualquier observador alegraría que esta corrección nos sitúa simplemente en el ámbito de la prescripción, lo que en buena medida resulta cierto. Sin embargo, el problema reside no tanto en la condición del futuro propietario cuanto en el objeto poseído, que en el caso que nos ocupa son títulos y no espacios físicos. Es aquí cuando entra en acción la perversa lógica historiográfica consustancial al *uti possidetis*, puesto que éste no remite a la historia del territorio para solucionar las disputas fronterizas, sino que, por el contrario, la crea proyectándose, consecuentemente, en el territorio sometido a controversia. ❧

¹⁸¹ <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195369380.001.0001/acref-9780195369380>.

Anatomía de un genocidio

Los jemereros rojos

Antonio Elorza

En 2014 se cumple el setenta aniversario de la presentación del neologismo “genocidio” por Rafael Lemkin, en su libro *El dominio del Eje en la Europa ocupada*,¹ y dentro de pocos meses, en abril de 1915, el centenario de la matanza de cientos de miles de armenios en Anatolia, ordenada por el gobierno *joven turco* de Estambul. Este fue el suceso que llevó al joven Lemkin a ocuparse de esa trágica novedad, a la que llamó primero barbarie y que, ante la criminal experiencia de la Alemania de Hitler en la guerra, determinó la exigencia de acuñar un nuevo concepto jurídico. No se trataba de dar con una simple etiqueta, sino de llenar el enorme vacío que quedaría de relieve en el proceso de Núremberg, al tener que enjuiciar y condenar los crímenes nazis con un arsenal jurídico creado *ex post facto*, por no hablar de la exigencia de superarlo en el tratamiento de tales delitos a escala nacional, que en el caso alemán hubiera llevado a la impunidad. Lo explicó en el artículo sobre el caso Hitler, publicado en *The Nation* el 24 de abril de 1945: “La responsabilidad exclusiva del Estado para sus servidores ante el derecho internacional sólo puede ser admitida si existe una base sustancial para confiar en que el Estado actuará de buena fe contra el criminal implicado. Resulta obvio que esa base no existirá en Alemania. Incluso en la Alemania democrática que surgió de la última guerra, antes de que el nazismo corrompiese al poder judicial, los procesos por crímenes de guerra fueron una farsa”. Estamos ante la exigencia de una jurisdicción universal, acorde con la extrema gravedad de lo sucedido entre 1939 y 1945.

¹ R. Lemkin, *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009 [1944].

El derecho era para Lemkin la única barrera que podía alzarse frente a tales crímenes. “Mi básica misión en la vida —resume en su autobiografía *Totally Unofficial*— consistió en crear un derecho entre las naciones para proteger de la destrucción a los grupos nacionales, raciales y religiosos.”

La definición proporcionada por Lemkin en su libro sobre el dominio nazi en Europa durante la guerra responde estrictamente a esa finalidad: “Por ‘genocidio’ entendemos la destrucción de una nación o de un grupo étnico”. Genocidio igual a exterminio, lo cual coincide con el uso habitual del término. Sólo que la concepción del jurista polaco es más compleja, y eso tiene una clara repercusión en la aplicación analítica del concepto. Al abrir el artículo-resumen “El crimen del genocidio”, de 1946, vuelve sobre las dos dimensiones, la “barbarie” y el “vandalismo”, que ya fijara en su primer escrito sobre el tema, la ponencia enviada al Congreso de Madrid en 1933, donde dice que es “el fenómeno de destrucción de poblaciones enteras, grupos nacionales, raciales y religiosos, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista cultural”. En su libro de 1944 queda claro que la destrucción no es un acto, o una secuencia de actos, como en la imagen al uso de la *shoah*, sino un proceso en el curso del cual el aniquilamiento biológico se ve acompañado, y en buena medida preparado, por un haz de políticas que convergen en el objetivo de la eliminación: “De manera general, el genocidio no significa necesariamente la destrucción inmediata de una nación, salvo cuando es realizado mediante una matanza de todos sus miembros. Significa más bien la puesta en práctica de diferentes acciones que se dirigen a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de los grupos nacionales, con el fin de su aniquilamiento”. Tal será el programa de estudio que Lemkin desarrolla en *La dominación del Eje en la Europa ocupada*.

El enfoque de Lemkin supone la entrada en juego de un tercer componente, que singulariza al genocidio respecto de tantos crímenes que siembran el curso de la historia. El caso alemán es a su juicio la mejor ilustración de la existencia de “un sistema destinado a destruir las naciones según un plan preparado de antemano”, en la aplicación de “la doctrina del nacional-socialismo”. Los genocidios responden a planteamientos ideológicos previos, de los cuales se deduce una conspiración genocida, cuya puesta en práctica depende de una estructura de oportunidad política, por usar la

terminología de la teoría de los movimientos sociales: Hitler se ocupará de crearla, al poner en marcha la Segunda Guerra Mundial.

La explicación de los genocidios contemporáneos, siguiendo los pasos de Lemkin, constaría así de cuatro fases, cuyo seguimiento permite, de paso, contrastar la pertinencia del uso del concepto en una determinada secuencia de crímenes contra la humanidad:

Dimensión teleológica. Formas de conflicto social, dominio y discriminación, sobre las que se asienta una ideología fundada en la exaltación del propio grupo, y la distinción entre pureza e impureza, de la cual se deriva la designación del otro como chivo expiatorio a eliminar. La forja de una mentalidad etnocida constituye su precondition.

Estructura de oportunidad. Circunstancia histórica que abre paso a la posibilidad de activación de los recursos acumulados de odio y vocación destructiva. Variables externas que impiden la protección del colectivo-víctima.

El proceso de destrucción. Conjunto de políticas represivas, jurídicas, económicas, educativas, culturales, técnicas y de aniquilamiento directo del grupo nacional objeto de la aniquilación.

Balance y memoria. El análisis de los genocidios no puede olvidar el conocimiento de sus consecuencias, jurídicas y de otro orden, tanto para los autores del genocidio como para sus víctimas. El espectro va de la acción condenatoria parcialmente realizada en el caso nazi a la impunidad total de los criminales en el genocidio armenio —que suscitó la toma de conciencia de Lemkin—. De ahí el problema de sus consecuencias jurídicas para el derecho internacional y para la memoria histórica.

LOS JEMERES ROJOS, UN GENOCIDIO DISTINTO

En los años sesenta y setenta del siglo XX, tanto la guerra de Camboya como la de Laos fueron contempladas a la sombra de la principal protagonista, la guerra de Vietnam, que adquirió un valor emblemático, no sólo para el sector de opinión favorable al comunismo, sino para una amplia mayoría de la izquierda. El eslogan *U.S. assassins, libérez le Vietnam!* fue un símbolo de la radicalización ideológica que culminó en las movilizaciones de 1968. De Laos, simplemente no se sabía nada, y de Camboya poco, y

este escaso conocimiento era, sin embargo, suficiente para que le fuese aplicado el filtro dualista que servía para la condena de la intervención norteamericana.

Había en Camboya un rey de comportamiento singular, en principio nacionalista y anticomunista, Sihanuk, pero que entre una estancia y otra de lujo en Francia, en nombre del propio nacionalismo, se inclinaba hacia China y la tolerancia respecto del uso por Vietnam del territorio camboyano como santuario, frente a la intervención de Estados Unidos. Había un general, Lon Nol, hombre de confianza de Sihanuk, que en 1970 dio un golpe y depuso al rey, con el beneplácito del presidente Nixon, quien a su vez procedió a ordenar bombardeos masivos sobre Camboya para acabar con el santuario, y había en fin una insurrección campesina, bendecida por el propio Sihanuk tras ser depuesto, que en colaboración con los vietnamitas llegó a imponerse en gran parte del país, a excepción de las ciudades. El propio Sihanuk dio nombre a los revolucionarios, cuando antes de 1970 eran aún sus enemigos: “les khmers rouges”, los jemereros rojos. Desde fuera, aquello parecía una reproducción a escala menor de lo que sucedía en Vietnam, otra guerra de liberación nacional contra el imperialismo, de manera que cuando el 17 de abril de 1975 los jemereros rojos entraron en la capital Phnom Penh, el acontecimiento fue visto como una liberación similar a la que supuso la conquista de Saigón por el Vietcong. Era otra victoria del pueblo revolucionario frente a Estados Unidos

Fue extraño que la primera medida del movimiento, cuyos dirigentes eran desconocidos, a diferencia del Vietnam de Ho Chi Minh, consistiese en vaciar las ciudades. Pero lo que de veras sucedió era inimaginable para los observadores exteriores, que acogieron con escepticismo las primeras noticias filtradas del horror que encarnaba el nuevo régimen. Cuando en enero de 1979 las tropas vietnamitas entraron a su vez en Phnom Penh, descubrieron de inmediato la documentación del exterminio llevado a cabo por los jemereros rojos a las órdenes de un llamado Pol Pot y su grupo dirigente comunista, sólo que ahora los intereses de política internacional actuaron para borrar en lo posible las huellas del genocidio. Estados Unidos, China, Tailandia y Sihanuk se mostraron dispuestos a todo para que no se consolidara la victoria de Vietnam. Fue así como la cantante que desde los años sesenta venía encarnando la lucha por los derechos humanos en

Estados Unidos, Joan Baez, aceptó dar un recital en uno de los campos donde los jemeres rojos procedían a su reorganización, sin tener en cuenta que casi dos millones de camboyanos, de los ocho que poblaban el país en 1975, perdieron la vida por efecto de su barbarie programada.

UNA UTOPIA COMUNISTA

La idea de que el cometido por los jemeres rojos fue un “genocidio distinto” tiene su punto de verdad, ya que ni sus antecedentes, ni su desarrollo ni sus consecuencias resultan equiparables a otros, pero al mismo tiempo puede conducir a error si olvidamos que esa singularidad surge de la combinación de distintos elementos, que esos sí son compartidos por otros movimientos revolucionarios. Por encima de todo, en su contenido esencial, el genocidio de los jemeres rojos se inserta en la tradición comunista, tanto por su finalidad —la constitución de un orden agrario de estricta igualdad, una vez suprimido el capitalismo— como en sus fundamentos ideológicos, sin olvidar algunos de sus procedimientos más significativos.

La idealización del mundo rural, pobre e igualitario, es para los jemeres rojos el polo positivo frente a la satanización del capitalismo (y de su proyección exterior, el imperialismo). El futuro jefe del centro de exterminio S-21 en Phnom Penh, “camarada Duch” se lo explica a François Bizot, único huésped sobreviviente del campo de concentración que aquel dirige antes de la toma de Phnom Penh. Bizot lo reseñó en *El portail*:

La revolución no desea otra cosa para él [nuestro pueblo] que una felicidad simple: la del campesino que se alimenta de los frutos de su trabajo, sin tener necesidad de los productos occidentales que lo han convertido en un consumidor dependiente. Podemos arreglarnos solos y organizarnos nosotros mismos para aportar a nuestro amado país un futuro radiante.²

Duch, como los principales miembros del grupo de París, es un profesional de la enseñanza, y su proyecto revolucionario toma como referente a un campesinado pobre e ignorante, al que está dispuesto a dirigir, tanto frente a la explotación capitalista como contra la modernidad. Tal como en general

² François Bizot, *Le portail*, París, La Table Ronde, 2000 (hay edición española).

se ha reconocido, el factor que dinamiza tal contraposición es el maoísmo radical de Mao, en sus fases del Gran Salto Adelante y de la Revolución Cultural. El hermano número uno de los jemeres rojos, Pol Pot, sueña con llevar a cabo en Camboya la tarea que cree ver consumada por Mao en China: su línea de lucha de clases habría permitido que “el pueblo chino obtuviera éxitos por medio de grandes saltos adelante en su construcción de China”. Las comunas establecidas por Mao encajan con las formas reales de organización campesina en Camboya. Con sólo la voluntad revolucionaria tendrá lugar una agricultura desarrollada que además, en el caso de Camboya —componente nacionalista— cuenta con el antecedente mítico de Angkor, garantía de éxito para cuanto acometa el pueblo camboyano.

Hay, sin embargo, rupturas significativas respecto del maoísmo: si la lucha de clases llevada al extremo es el motor de la revolución, difícilmente se dará entre los jemeres rojos la posibilidad de superar la condición negativa de clase mediante la reeducación. Los centros de reclusión utilizan la reeducación como eufemismo y los jemeres rojos se sirven de ella como señuelo, para localizar profesores, estudiantes, médicos o militares, a quienes se promete una acogida fraterna sólo para ser inmediatamente ejecutados. Entra aquí en juego un componente diferencial de los jemeres rojos respecto del maoísmo: la importancia del budismo. Varios máximos dirigentes, empezando por los números uno y dos de la organización, Pol Pot y Nuon Chea, habían tenido estancias en pagodas budistas. Por eso el mismo Nuon Chea precisó la coexistencia de dos actitudes en principio contradictorias: por un lado, el budismo era inaceptable por propugnar el ocio frente al trabajo, por otro, “el budismo siguió siendo, en la Kampuchea democrática [bajo los jemeres rojos], parte integrante de la sociedad jemer. Nosotros decimos: no mintáis, no bebáis, no os droguéis, no robéis. Todo eso es como la vida de los monjes”.

La forma de vida basada en la austeridad de los jemeres rojos respondía al patrón budista. Bizot informa cómo su vocabulario organizativo utilizaba también el repertorio del budismo. Por otra parte, frente a la opinión común, el budismo no sólo es pacifista, en sus dimensiones nirvánica y apotropaica, protectora, sino que en su vertiente kármica admite el castigo, enlazado aquí con la exaltación de la violencia en la literatura popular camboyana: en el budismo hay infiernos, con sanciones de extrema dureza. C.

Ly y H. Locard concluyen: “Si el marxismo no hubiese enlazado con el budismo, los jemeres rojos no habrían tenido nunca el menor apoyo”. Fue la mentalidad sobre la cual se insertó la ideología.

La clave reside en la idea de karma, que fija la adscripción de los individuos a la situación que los define, sin posibilidad de rectificar, y que desvía de forma utilitaria para el genocida las responsabilidades de sus actos. Cuando en el documental de Rithy Pahn, *S-21*, a los que fueran guardianes y verdugos del centro de torturas les preguntan por sus preocupaciones, contestan que los asesinados no estropearan su karma con el rencor. El karma determina, sobre todo, la condición irredimible de aquellos que son culpables, tanto por sus actos merecedores de condena como por una posición adquirida —tal es el caso de los habitantes de las ciudades, de intelectuales y profesionales— que han renunciado a superarse para unirse al pueblo revolucionario, por lo cual han de recibir el máximo castigo. Los camboyanos residentes en las ciudades serán expulsados de éstas, convirtiéndose en “el pueblo del 17 de abril”, abocado a sufrir la sobreexplotación y a medio plazo el exterminio, por contraste con “el pueblo antiguo”, el campesinado bajo el control jemer rojo desde antes. Nada que ver con el maoísmo ni con Lenin.

Otro aspecto religioso de la mentalidad cambojana contribuye asimismo a reforzar las tendencias autoritarias: el culto generalizado a los espíritus, a los *neak ta*, habitual en los países de budismo theravada, pero que en Camboya adquiere mayor importancia, ya que el espíritu local no es sólo un objeto de culto o de magia, sino un agente de poder que transitoriamente ejerce su preeminencia y obliga a una sumisión reverencial. De nuevo el libro de Bizot ofrece una ilustración útil: el campamento donde está recluido tras su apresamiento se encuentra al lado de un río, y un día un jemer rojo se ahoga; de inmediato el campamento se traslada, ya que el acontecimiento es señal de que el genio del río rechaza la presencia de los revolucionarios. Sin esa imagen de los genios dominantes, resulta difícil comprender la ocultación que hizo el Partido Comunista de Kampuchea hasta avanzado 1977, bajo la máscara de un sujeto de contornos indeterminados, el Angkar, la Organización, que ejerce un poder omnímodo sobre la vida de los camboyanos: “El Angkar tiene tantos ojos como la piña”, “¡Informa de todo al Angkar!”, “El Angkar da órdenes, ¡ejecútalas!”, son consignas del periodo 1975-1979 que lo confirman.

El maoísmo y la base religiosa son compatibles con la centralidad del hecho fundacional: a excepción de Nuon Chea, los miembros del grupo dirigente de los jemeres rojos forjan los pilares de su ideología revolucionaria en los medios comunistas franceses de los años cincuenta. Por encima de sus sonoras proclamas nacionalistas, Sihanuk es un francófilo y París es el destino de estudiantes camboyanos con los que cuenta, así como con los centros de formación en el país, para su propósito de modernización. Y en París estudian y se encuentran, con diversa fortuna, el futuro Pol Pot —aún Saloth Sar, admirador de Verlaine—, Khieu Samphân —cuya tesis económica le abre una brillante y breve carrera política en la monarquía—, Ieng Sary —cuñado de Pol Pot—, que fundan un centro marxista-leninista y algunos ingresan en el Partido Comunista Francés (PCF). A partir de su anticolonialismo, rechazan la forma de vida occidental y asumen los planteamientos del estalinismo de la Guerra Fría, entonces vigentes en el PCF. Así cobra forma una cohesión de grupo, en torno al supuesto de una lucha revolucionaria que ha de destruir la sociedad capitalista sin dejar rastro. No a otro objeto dedicarán sus vidas. Y es también el tiempo de la segunda oleada de grandes procesos estalinianos, ahora en las democracias populares, según el supuesto de que la contrarrevolución anida entre los mismos dirigentes comunistas. Pol Pot y Nuon Chea lo pondrán en práctica en Tuol Sleng (S-21), en una espiral de depuración sanguinaria.

El aspecto que suelen olvidar los especialistas en el tema, lo mismo que la filiación de los terribles interrogatorios de Tuol-Sleng respecto de los practicados en la Europa del Este, en la estela del gran terror de los años treinta, que nuestros alevines de la revolución camboyana conocieron bien, es que con una dosis mayor de brutalidad, los torturadores de Duch eran herederos de los que Arthur London describió en *La confesión*. En la lucha a muerte entre la revolución y la contrarrevolución, entre la pureza y la impureza esenciales, no cabía compromiso alguno sino una actitud de máxima intransigencia y de destrucción implacable del enemigo de clase.

Una vez más, Duch le aclara las cosas a Bizot antes de que llegue su victoria: “Esta sociedad [la del futuro] no conservará más que lo que hay de mejor en él [en el campesinado] y eliminará todos los restos contaminados de la época decadente por la que atravesamos, por culpa de los traidores

dirigidos por Lon Nol. Camarada, más vale una Camboya poco poblada que un país lleno de incapaces”. La lógica del genocidio estaba ya prefigurada.

CAMBOYA ES SIHANUK

La frase de un periodista estadounidense encaja tanto con la intención principal del monarca —ver al pueblo camboyano identificado con su figura— como con la realidad política del país, y su excepcional protagonismo político entre el final de la Segunda Guerra Mundial y los años noventa. Sihanuk jugó la baza de servirse de todos los medios, aunque éstos fueran contrapuestos entre sí, para ejercer un poder autocrático de signo modernizador, si bien marcado a fondo por su desmedida egolatría. El sueño de Sihanuk hubiera consistido en gobernar el país desde su lujosa residencia en Francia y simultáneamente encontrarse en medio de su pueblo, sobre el cual ejercía la fascinación propia de un personaje sagrado. Entre tanto, cultivaba su pasión por las mujeres, la música y el cine (realizó varias películas, algunas empapadas en un nacionalismo xenóforo). En política, no toleró el pluralismo ideológico ni la democracia, y oscilaba por lo tanto entre gestos demagógicos, como ofrecer el poder a sus contradictores, y perseguirlos a muerte. Llegado el caso, era capaz de jugar con dos barajas a la vez, con la coartada del neutralismo.

Así, Sihanuk pudo cumplir al mismo tiempo el acuerdo de 1965, por el que su país servía de santuario para el ejército de Vietnam, y solicitar en 1968 al embajador estadounidense que bombardease los reductos vietnamitas en Camboya. En la persecución, cuadros y líderes comunistas fueron torturados y asesinados, como el líder de aquellos a quienes llamaba jemeres rojos, Thiounn Mumm, el predecesor de Pol Pot, desaparecido tras su detención en 1962. Más tarde, en 1971, llevado por el deseo de revancha Sihanuk aceptó convertirse en mascarón de proa de los mismos jemeres rojos, en una alianza fundamental para éstos hasta los años noventa. Su maquiavelismo versátil quizá le hubiera permitido mantener el dominio político adquirido al eliminar a la oposición democrática en 1955, pero la entrada en el juego de la guerra de Vietnam diez años más tarde rompió todos los equilibrios y Sihanuk fue depuesto el 18 de marzo de 1970 por el propio jefe de su ejército, el general Lon Nol, forzado a ello a punta de

pistola por el príncipe Sirik Matak y otros altos oficiales, con el aval de un voto casi unánime de la Asamblea Nacional. Fue la fractura interna del régimen monárquico, que por medio de la guerra civil y con la intervención vietnamita, llevó al triunfo de la insurrección comunista.

Con el apoyo inmediato de China y el respaldo formal de los jemeres rojos desde 1971, Sihanuk mantuvo su preeminencia formal por unos meses, incluso a partir de la victoria de la Kampuchea democrática, en calidad de jefe de Estado prisionero en su palacio de Phnom Pennh, mientras sus servidores y familiares eran asesinados. Su papel como protagonista exclusivo había acabado, aun cuando recuperó cierta fuerza después de enero de 1979, pero siempre al servicio de los jemeres rojos y dependiendo de China. Sirvió de fachada para que los jemeres rojos siguieran siendo reconocidos por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en los años ochenta como representación legal de Camboya (entonces Kampuchea). Sihanuk volvió a ocupar el trono en 1993, del que había abdicado formalmente en 1955 —para gobernar como primer ministro con plenos poderes—; ese mismo año intervino contra su partido y su hijo Ranaridh, vencedor en las elecciones, para que aceptasen compartir el poder con el vencido comunista Hun Sen. No se movió cuando en 1997 Hun Sen dio un golpe de Estado sangriento, que le dio el gobierno del país hasta hoy, y por fin abdicó en 2004 en otro hijo, exiliándose en China. Fue siempre imprevisible.

Los vaivenes políticos provocados por Sihanuk impulsaron el ascenso al poder de los comunistas camboyanos, luego convertidos en jemeres rojos. El fomento de la educación, reflejado tanto en las becas para estudiar en París como en el elevado presupuesto del ramo en el interior, crearon unas élites que a continuación se veían obligadas a contemplar con creciente disgusto la desigualdad económica, los gastos faraónicos de Sihanuk y su política represiva, sin ningún respeto por los derechos humanos. El líder asesinado Thiounn Mumm, Saloth Sar o Pol Pot, Ieng Sary —luego hermano número tres—, Khieu Samphân, Son Sen, estudiaron en París. En Camboya les esperaban puestos docentes y a Khieu Samphân, con su doctorado francés, un alto cargo en el gobierno de Sihanuk y el escaño de diputado. El número dos, antes y después de que muriese Thiounn Mumm, Nuon Chea, no pasó por París, sino por Vietnam para su formación comunista, después de permanecer ocho años en la Pagoda de Mármol y luego

en la Universidad Thammasat de Bangkok. El más joven, Duch, fue profesor de matemáticas. La opción ideológica marxista-leninista, reforzada por la admiración y las relaciones con la China maoísta y con el Vietnam de Ho Chi Minh en los años sesenta, encajaba a la perfección con el distanciamiento provocado por el régimen de Sihanuk, lo que los llevó a incorporarse, uno tras otro, a la dirección de la guerrilla campesina.

La acumulación de recursos para la insurrección era todavía insuficiente cuando en 1970 el golpe de Lon Nol creó las condiciones para el desplome del régimen, privado de su líder carismático Sihanuk. El respaldo en 1971 del rey de facto a un movimiento contra el cual hasta entonces había combatido, provocó el salto cuantitativo: los doce mil o quince mil guerrilleros de 1970 se convirtieron en más de cuarenta mil en 1972, apoyados además por unos cuarenta mil vietnamitas. La suerte estaba echada, porque frente a esa masa sólo estaban en 1970 los veinte mil soldados republicanos de Lon Nol, por añadidura pésimo conductor de la guerra. Los nuevos reclutas y las armas estadounidenses no fueron suficientes para compensar la desigualdad en una guerra muy sanguinaria, con casi un cuarto de millón de víctimas. En 1973, el viaje de propaganda de Sihanuk y su mujer a territorio jemer rojo culminó la transferencia de la sacralidad del monarca al emergente poder comunista.

Hasta entonces el único factor de equilibrio fueron los bombardeos masivos ordenados por Nixon, pero sin intervención por tierra. Caso evidente de crimen contra la humanidad. Ocasionaron entre cuarenta y cincuenta mil muertos, y justificaron la ideología antiimperialista, cargada de odio, de los jemeres rojos. En 1973 Nixon tuvo que suspender los bombardeos masivos decididos cuatro años antes, pero mantuvo el envío de armas y el abastecimiento por aire. Sólo las ciudades quedaban en poder del ejército republicano: un escenario típicamente maoísta. La agonía se prolongó hasta el 17 de abril de 1975, cuando cayó Phnom Penh.

EL PAÍS DE LOS MUERTOS

El relato de la barbarie instaurada por los jemeres rojos a partir de la conquista de la capital camboyana se ha consolidado, a partir de la convergencia de los trabajos de los historiadores Chandler, Kiernan y Lo-

card³ y con la pluralidad de relatos autobiográficos publicados en el curso de las tres últimas décadas. De ellos sobresale *El portal*, del etnólogo francés François Bizot, pues responde a una circunstancia excepcional: haber sido prisionero de los jemereros rojos en 1971, y haber sobrevivido —algo todavía más excepcional— después de entrevistarse día a día con el jefe del campo de concentración, el “camarada Duch”, futuro verdugo de Tuol Sleng, S-21. Aunque escasa, la filmografía también ha jugado su papel, dada la gran difusión de *The Killing Fields* de Roland Joffé (1984). En cambio el impresionante documental *S-21*, del camboyano Rithy Panh (2003), sólo ha llegado a círculos de especialistas.⁴

Los fundamentos de la lógica de exterminio de los jemereros rojos eran muy simples y consistían en la aplicación hasta el extremo de los principios ideológicos ya conocidos, y que se despliegan con toda claridad en la amplia colección de consignas y textos políticos recopilada por Henri Locard en su libro *El pequeño libro rojo de Pol Pot*.⁵

La revolución, de naturaleza agraria, acorde con la base económica del país que ellos llamaron Kampuchea, consistía en la implantación de un orden social de pureza, basado por una parte en la igualdad y, por otra, en la erradicación total del orden social precedente, tanto por lo que concierne a sus contenidos económicos, sociales y culturales, como en cuanto a la mentalidad de los individuos. El vocabulario remite en principio a la clase social, según un criterio marxista; en la práctica afecta a todas las categorías sociales que no responden al fundamento agrario del nuevo orden revolucionario y a aquellas que, como ocurre con los habitantes de las ciudades, llevan consigo un karma negativo que les impide incorporarse a la revolución, por lo cual ambas deben ser eliminadas de inmediato o sobrevivir sólo como condenados a un trabajo forzoso, para servir como esclavos en vías de aniquilamiento para la radiante construcción revolucionaria en curso. En suma, se trata de la extirpación total de la impureza.

³ David Chandler, *Brother Number One. A Political Biography of Pol Pot*, Boulder, Westview, 1999. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime 1975-1979*, Yale University Press, 2002. Henri Locard, *Pourquoi les khmers rouges*, París, Vendémiaire, 2013.

⁴ Rithy Pahn es autor de *L'Élimination*, París, Grasset, 2011.

⁵ Henri Locard, *Pol Pot's Little Red Book. The Sayings of Angkar*, Washington, D.C., Washington University Press, 2005 (edición francesa de 1996).

La revolución se anuncia como un proceso voluntarista, cuyo éxito se encuentra garantizado por las virtudes del pueblo jemer, que siglos antes fue capaz de edificar los templos de Angkor. Aquí nadie escapa del esfuerzo colectivo. Para triunfar, no sólo necesitará activar al máximo la capacidad productiva de las comunas agrarias —a mitad de camino entre el modelo maoísta y la forma tradicional de Camboya—, sino ejercer una constante vigilancia y una inexorable represión sobre aquellos que se resistan a cumplir las directrices del trabajo obligatorio (las ocho horas que se convierten en catorce) o lo saboteen en lo más mínimo, descubriendo su condición de enemigos del pueblo. La muerte inmediata puede resultar de un momento de descanso en el trabajo o de comer una fruta encontrada en el suelo: muerte inmediata. Progreso no es, en fin, modernización: los jemeres rojos desdeñarán la aportación tecnológica del capitalismo. Su utopía supone el regreso al comunismo primitivo.

No vale la reeducación maoísta ni la autocrítica para salvarse, aun cuando ambas sean reivindicadas —las prisiones, “campos de reeducación” — y utilizadas para descubrir en las asambleas a quienes profesional o mentalmente pertenecen al antiguo régimen. Tuvieron éxito: a pesar de los intentos a veces logrados de ocultación, fue ejecutado 51.5 por ciento de quienes habían cursado estudios superiores y 82.6 por ciento de los funcionarios.⁶ Claro que en la búsqueda de enemigos del pueblo, probablemente los jemeres rojos ejecutaron entre 1975 y 1979 a la mitad de sus propios cuadros. Fue significativo que la mayoría de los camboyanos residentes en el extranjero que optaron por volver al país, llamados por Ieng Sary, acabaron en S-21, torturados y asesinados, o en centros de reeducación.

Pol Pot afirmó que el propósito de la represión a ultranza consistía en eliminar de raíz a las clases opresoras. El presidente nominal de la República de Kampuchea, Khieu Samphân, ahora por fin condenado, lo explicaba en 1977: aunque la revolución está ya consolidada, “debemos suprimir resueltamente todas las categorías de enemigos, evitando que cometan agresión, interferencia o subversión contra nosotros; debemos borrarlos del todo”. El régimen consiste de este modo en una vigilancia generalizada y

⁶ Marek Sliwinski, *Le génocide khmer rouge*, París, L'Harmattan, 1995.

en una represión permanente. Los enemigos están por todas partes y han de ser desenmascarados, sin olvidar al enemigo interior que cada uno lleva dentro. Las reuniones a todos los niveles, desde la dirección del movimiento, donde fumar un cigarrillo americano era signo de pertenencia a la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés), hasta las asambleas de base, eran foros donde cualquier desviación ideológica o acción incorrecta llevaban a la tortura y a la muerte. “Más vale matar a un inocente por error, que dejar con vida a un enemigo por error”, tal es la regla.

Conviene en todo caso desglosar las formas y los momentos de esa vocación punitiva, ya que responden a un objetivo común pero desde supuestos no coincidentes. Podríamos así distinguir entre: la deportación del 17 de abril de 1975, la represión cotidiana en las comunas campesinas y el sistema de centros de detención, tortura y ejecución, cuyo emblema es Tuol Sleng. Eso sin olvidar el aniquilamiento provocado por la conjunción de trabajo esclavo y hambre.

Anunciada como una medida transitoria, necesaria debido al riesgo de los bombardeos estadounidenses, el vaciado total de las ciudades implicaba la puesta en marcha inmediata de la construcción de la utopía agrarista. Simplificaba, además, el esfuerzo de represión, porque cualquier control en los desplazamientos ponía en marcha el mecanismo punitivo, y los castigos por todo incumplimiento y el hambre crean ya un primer filtro para la eliminación. Sobre todo establecen de forma espontánea la divisoria entre la pureza y la impureza, desde un criterio kármico, ya que la culpabilidad de los habitantes de las ciudades se prueba por el solo hecho de no incorporarse a la insurrección. Su mal karma es el producto de las malas acciones cometidas en vidas anteriores. Por contraste con el pueblo antiguo, “el pueblo de base”, esto es, el campesinado localizado antes de la victoria en zonas liberadas (*mulethan*), el pueblo nuevo, el “pueblo del 17 de abril” llevaba consigo el estigma de su origen sociodemográfico, que lo condenaba en el mejor de los casos a una sobreexplotación y a una vigilancia excepcional, cauces para su desaparición progresiva. Las consignas de los jemeres rojos insisten en su total deshumanización. Por un lado, “los del 17 de abril son los vencidos, prisioneros de guerra”, por otro, son seres inferiores, mierda y orina, que deben ser forzados al trabajo constante y a la desconfianza permanente por el pueblo antiguo que acoge a los supervivientes de la deportación.

El balance demográfico de Marek Sliwinski, en su libro *Le génocide khmer rouge* habla de casi 3.4 millones de deportados de las ciudades, de los cuales habría perecido 43.9 por ciento entre el 17 de abril y el 7 de enero de 1979 —dato referido a Phnom Penh.

Las comunas agrarias, “comunas del pueblo” (*sahakor*) son las células de la nueva sociedad y corresponden a las colectividades campesinas pre-existentes. Son centros de trabajo esclavo para todos sus pobladores y de adoctrinamiento político constante, donde desaparecen toda propiedad y toda iniciativa particulares, y la muerte inmediata puede llegar bien por delación o incumplimientos puntuales, bien por instrucciones superiores. Una milicia local de jemeres rojos (*shhlop*) garantiza el mantenimiento del orden en la comuna, en tanto que su responsable político tiene el cometido, desplazándose habitualmente en bicicleta, de enlazar con centros de decisión superiores, a quienes informa y de los que recibe órdenes.

La ruptura de la unidad familiar juega un papel importante a la hora de aplastar la resistencia interior. Desde los seis años, los niños son separados de sus padres, en aplicación de la máxima budista de que los niños no son hijos de sus padres biológicos, sino del Dharma, del Angkar en este caso, de la organización revolucionaria. Le pertenecen y tienen un cometido particular de vigilancia y delación de los mayores, en espera de su pronta adscripción a funciones represivas de modo directo. En gran parte, el ejército jemer rojo será un ejército de adolescentes, casi niños.

Todo el mecanismo productivo y de represión depende del Partido Comunista, cuya existencia sin embargo Pol Pot no revela hasta el discurso pronunciado en Beijing el 26 de septiembre de 1977. Antes el poder se encuentra formalmente en manos del Angkar, de una impersonal organización, cuya existencia se ajusta por una parte a la máxima siempre reiterada del secreto —“el secreto es la llave de la victoria”—, y por otra responde a la mentalidad camboyana en cuanto a la creencia en fuerzas superiores, los *neak ta*, genios o espíritus que dominan la existencia de las colectividades locales y ejercen acciones punitivas para probar ese dominio. El Angkar suprime a los genios y al mismo tiempo es su personificación a escala de todo el país (y a veces también en el plano local: la llamada a los genios es utilizada para la reunión de las asambleas). Lo ve todo, lo dirige todo y exige de la gente obediencia e información totales, una entrega sin reserva

alguna. “No es a mí como individuo —explica el líder—, a quien vosotros, hermanos y hermanas, padres y madres, debéis obediencia, sino al Angkar”. “El que vulnera las reglas del Angkar, se condena a sí mismo a prisión”, reza otra consigna. Y “el Angkar es feroz con aquel que provoca su odio”. No eran palabras pronunciadas en vano. El resultado es la afirmación de una pureza sin límites: “La Kampuchea democrática es limpia y pura, no hay corrupción”.

Sólo que todo paraíso necesita, para conservarse, la espada del arcángel San Miguel, y con mayor razón en el caso de un paraíso perfecto como el creado por Pol Pot y Nuon Chea. Cada comuna es ya un campo de concentración a escala reducida, pero hace falta que esté enmarcado por un sistema carcelario, de “reeducación”, tortura y exterminio de tipo centralizado. El principio es que la omnisciencia del Angkar requiere la lealtad activa de los camboyanos: “El Angkar ya lo sabe, pero si el Angkar te hace preguntas, es porque está ansioso por saber si cada uno de vosotros, y todos vosotros, hermanos y hermanas, es o no leal al Angkar”. Lógicamente, impera la ley de Orwell, “todos los camboyanos son iguales —todos son obligatoriamente ‘hermanos’— pero hay unos hermanos más iguales que otros”; en la cima, los hermanos uno (Pol Pot), dos (Nuon Chea), tres (Ieng Sary). Por debajo de esos intocables, todo el mundo es sospechoso de traición.

En este punto acaban los rasgos que llamaríamos orientales, para reencontrar el sistema represivo interior, patentado por Stalin, en torno al concepto clave de “enemigo del pueblo”. Entra en juego el legado de los grandes procesos, cuya segunda etapa el grupo de París conoció y sin duda asumió como necesario, durante su estancia en Francia, al lado del PCF. Las formas de tortura, conocidas con toda precisión gracias a los documentos de Tuol Sleng, podían superar los usos inhumanos de Stalin, e incluso de los lager de Hitler. Su lógica interna era, sin embargo, coincidente: la pureza revolucionaria requería la autodepuración del propio movimiento comunista; dirigentes y militantes eran también enemigos potenciales. Y en la estela de la Tercera Internacional, la autocrítica, redactada una y otra vez en forma autobiográfica, venía a probar que la organización nunca se equivoca y que el acusado es siempre culpable. La confesión autobiográfica tiene la exigencia de alimentar la espiral represiva denunciando a otros traidores, casi siempre falsos. Al otro lado de la confesión, la muerte,

que en Tuol Sleng se cobró unas veinte mil vidas, entre ellas las de dirigentes que habían impulsado la carrera política del camarada Duch. Fue la punta del iceberg del genocidio, que causó casi dos millones de víctimas —M. Sliwinski calcula que un cuarto de la población— e hizo vivir durante cuatro años a la mayoría de la población camboyana en un infierno sobre la tierra.

Uno de los mejores expertos en el tema, Henri Locard, ha cuestionado la calificación de genocidio en su último libro ya citado, *Por qué los jemeres rojos* (2013). A su entender, supone una concesión a los invasores vietnamitas de enero de 1979, y por consiguiente a la dictadura de Hun Sen, lo cual es en realidad un argumento débil. Tampoco le satisface utilizar el mismo concepto para los crímenes nazis y los crímenes comunistas, cuando las justificaciones de los crímenes —y su fundamento ideológico— divergían. A nuestro juicio, todo lo contrario es cierto. Comunistas y nacionalsocialistas daban a sus revoluciones objetivos opuestos y eso permitió a los primeros desarrollar tácticas que incluso llevaron por un tiempo a la defensa de la democracia —frentes populares y nacionales, movimientos de resistencia—, pero a partir de Lenin y Stalin, de Mao y Pol Pot, de un lado, y de Hitler, del otro, al golpe indonesio de 1965, todos coincidían en aceptar la destrucción implacable del otro como medio para alcanzar sus fines políticos. Y lo llevaron a cabo en forma de genocidio.

EL GENOCIDIO BORRADO

El 7 de enero de 1979, el fotógrafo militar vietnamita Ho Van Tay acompañó a las tropas en la conquista de Phnom Penh. Volvió al día siguiente y en su recorrido por el sur de la ciudad le atrajo el hedor que desprendía un edificio, la clásica escuela francesa de los años treinta cuyo nombre aún puede leerse: “École Première de Tuol Sleng”. Los verdugos, incluido su jefe Duch, no han tenido tiempo de organizar su huida y los cadáveres de los últimos asesinados permanecen atados con grilletes a las camas de hierro, sobre charcos de sangre seca. En enorme desorden, se acumulan los papeles de informes e interrogatorios de las víctimas. Es la ocasión para que el nuevo gobierno camboyano de Hun Sen, jemer rojo disidente designado por Vietnam, aproveche la ocasión para denunciar el carácter genoci-

da del régimen de Pol Pot, mientras persigue a las tropas vencidas de la supuesta Kampuchea democrática hasta la frontera tailandesa. Tuol Sleng será transformado en museo y se trata de iniciar un proceso contra Pol Pot y los suyos *in absentia*.

Sin embargo, sólo en 2007 se abre el proceso contra las principales figuras supervivientes de los jemereros rojos: Nuon Chea, Khieu Shampân y Ieng Sary, que acaba de cerrarse el 7 de agosto de 2014 con la condena de los dos primeros a cadena perpetua. Ieng Sary falleció en 2013. En cuanto a Pol Pot, fueron los suyos quienes lo procesaron, antes de morir en 1998. Otro personaje símbolo del horror, Duch, logró escaparse hasta los campos de refugiados en Tailandia y ocultó su personalidad trabajando en una organización no gubernamental hasta 1999, año en que fue localizado por el periodista Nic Dunlop, autor de *The Lost Executioner*,⁷ excelente tanto como biografía de Duch como por su reconstrucción del periodo que seguimos en estas páginas. El proceso de Duch se abrió en 2007, concluyendo en 2012 con una condena a cadena perpetua.

Han sido necesarios treinta y cinco años para castigar unos crímenes contra la humanidad perfectamente probados. Y aun así las condenas se centran sólo en el vértice, dejando fuera a tantos criminales relevantes, algunos de ellos hoy bien situados en la jerarquía económica y política del país.

La explicación de este aparente sinsentido reside en el juego de intereses de la política internacional, en cuyo marco Estados Unidos (con la cooperación de Tailandia) y China (con la cooperación de Sihanuk) decidieron dejar al margen el genocidio, para así jugar la baza de una resurrección de los jemereros rojos para emprender de nuevo la guerra contra el gobierno pro-vietnamita. En el caso estadounidense, como revancha por la derrota de 1975 y en el chino, para acentuar una presión sobre Vietnam que acabará en un conato de invasión en 1981. Tailandia, por puro y simple anticomunismo.

Es así como la ONU condenó la invasión vietnamita y siguió reconociendo hasta 1992 al gobierno jemer rojo, a la Kampuchea democrática, como único legítimo del país. A continuación, los campos de refugiados en torno

⁷ Nic Dunlop, *The Lost Executioner. The Story of Comrade Duch and the Khmer Rouge*, Londres, Bloomsbury, 2006.

a la frontera tailandesa se convirtieron, por una parte en centros de reorganización política y recuperación militar de los jemeres rojos, por otra, en plataformas de exhibición del dolor de un pueblo vencido por la agresión de Vietnam. No sólo Joan Báez cantó en el principal de esos campos, también acudió la esposa del presidente Carter, ofreciendo a los fotógrafos de prensa imágenes de sufrimiento que borraban, ante la opinión pública, las de la madre con su hijo en brazos, a punto de ser asesinada en Tuol Sleng. Por una aplicación siniestra de la razón de Estado, los verdugos pasaban a la condición de dolorosas víctimas. Además, los jemeres rojos habían cambiado aparentemente, en la superficie ya no practicaban el terror, proclamándose Frente Patriótico y Democrático de la Gran Unión de Kampuchea. El comunismo era olvidado, y así pudieron seguir recibiendo ayuda —sin olvidar fuentes económicas propias, como las minas de diamantes de Pailin— hasta bien entrados los años noventa. La defección de Iang Sary en 1996, con su entrada en el juego democrático, y los pactos de paz a cambio de amnistía de Nuon Chea y Khieu Samphân en 1998, cerraron el conflicto a costa de olvidar de hecho el genocidio. El segundo por lo menos expresó su arrepentimiento; Nuon Chea dijo lamentar las muertes de hombres y de animales.

Además, en los años noventa, con la progresiva integración de los líderes jemeres rojos y su voluntad de afirmar un poder dictatorial frente al partido monárquico, Hun Sen perdió el interés en volver a los propósitos de 1979. Esgrimía además la carta del nacionalismo para oponerse a toda pretensión de ejercicio de justicia universal, y cuando tuvo que aceptar un compromiso, actuó hasta hoy ejerciendo presiones sobre los jueces.

A pesar de todo, el compromiso con la ONU de enjuiciar a los principales dirigentes del régimen jemer rojo fue adoptado en 2003 y empezó a ponerse en práctica en 2007, con la serie de detenciones de los hasta entonces libres, y de los consiguientes procesos y condenas. Su instrumento fue la Sala Extraordinaria en el Tribunal de Camboya para los crímenes cometidos contra la humanidad y de guerra, más el de genocidio, sobre la base de la legislación internacional hoy vigente, si bien con una mayoría de jueces camboyanos. Una vez más tenía razón Lemkin en cuanto a la exigencia de que las normas internacionales se impusieran a una jurisdicción nacional inclinada a mantener la impunidad de los culpables. ❧

Alemania ante la transformación del sistema internacional

Soledad Loeza

En enero de 2014 la canciller Angela Merkel inauguró su segundo periodo de gobierno con un discurso ante el Bundestag en el que anunció que Alemania habría de asumir responsabilidades políticas y militares en Europa y en el mundo. Al inicio del año en que se conmemora el centenario del estallido de la Primera Guerra Mundial, un conflicto que selló el destino de Alemania en el siglo XX, pareció que la canciller deseaba reanudar los vínculos de la política exterior con un pasado remoto en el que su país fue un protagonista decisivo en la dinámica del poder internacional. En cambio, dio un vuelco a la tradición heredada de la República Federal Alemana, que entendía la política exterior casi exclusivamente como comercio internacional, veía en los intereses y objetivos de la Unión Europea los propios y en la alianza con Estados Unidos la piedra angular de su seguridad. Esta autolimitación admitía salvedades, pues desde los años setenta también promovía discretamente los derechos humanos y cooperaba en forma limitada en operaciones de mantenimiento de la paz de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Por ejemplo, recientemente personal militar alemán participó en programas de ese tipo en Kosovo, en Mali y en Somalia.

A pesar de la referencia al pasado remoto, el significado de las palabras de la canciller Merkel no indica una recuperación de una vocación expansionista, sino que indica que ahora Alemania se asume como una potencia global e independiente, con intereses políticos y estratégicos nacionales; la defensa y la promoción de estos intereses implica un involucramiento más activo en la política mundial. Es decir, Alemania tendrá una política exterior *normal* para un país de sus dimensiones, de su fortaleza económica y de

su capacidad de influencia. Esta nueva disposición también revela que desde la perspectiva de la señora Merkel, la política internacional es un juego de pesos, contrapesos efectivos e influencias unilaterales y ya no un equilibrio entre dos superpotencias militares, que en ocasiones llegaron a comportarse como cómplices frente a sus respectivos aliados.

Hasta ahora la conducta de Alemania en el exterior se ha regido de manera fundamental con lo que Joseph S. Nye llama *soft power*, que se define como autoridad moral, como la capacidad de inducir a la cooperación a un interlocutor —o varios— con base en un sentido compartido del deber y en el reconocimiento de otros a su cultura, a sus valores políticos y a su política exterior. La nueva política exterior alemana, en cambio, será una expresión de *hard power*, tendrá como apoyo el mismo tipo de recursos que respalda a las otras grandes potencias: fuerza militar e instrumentos diplomáticos de diferente tipo con los que puede influir sobre sus aliados e interlocutores, para que actúen de manera favorable a sus intereses.

La revisión anunciada por Merkel supone el fin de la autolimitación que había caracterizado la actuación alemana en el ámbito internacional, pese a que este retraimiento no correspondía a su riqueza ni al papel que desempeñaba en la construcción y el buen funcionamiento de la Unión Europea. Sugiere, además, que puede haber diferencias entre los intereses alemanes y los de otros países, independientemente de que sean aliados o formen parte de una misma asociación.

El cambio anunciado por Merkel ha provocado nerviosismo entre los europeos; parecería que en muchos de los países se mantiene fresca la huella de los conflictos de los años treinta del siglo XX y de los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Por consiguiente, el gobierno de Merkel tendrá que hacer un gran esfuerzo para transmitir el mensaje de que la nueva política exterior no se inspira en una voluntad de poder o en un proyecto hegemónico, sino que es un ajuste necesario ante la transformación del sistema internacional.

La posibilidad —o la necesidad— de que Alemania ampliara su participación en la política mundial empezó a discutirse desde la reunificación en 1991. Sin embargo, el tema ha cobrado urgencia recientemente debido a la creciente fluidez internacional y ante la fragilidad de los equilibrios coyunturales sobre los que se sostiene la estabilidad del sistema. Esta situación es

resultado de las profundas transformaciones que se han derivado de diferentes fenómenos y acontecimientos que se han producido en el escenario mundial desde finales del siglo XX: el colapso de la Unión Soviética y del bloque socialista europeo, la reunificación alemana y la aparición de nuevos actores internacionales, por ejemplo, las organizaciones no gubernamentales, la irrupción de China en los mercados mundiales, el terrorismo islamista y la globalización. Todo esto agrava la precariedad de los equilibrios existentes.

Algunos de estos cambios ocurrieron hace más de veinte años, pero sus repercusiones han sido de tal magnitud que muchos de ellos no se han consolidado, y ajustes como la integración a la Unión Europea de varias naciones del centro de Europa y de los países Bálticos han resultado insuficientes. Dos procesos más intervienen en la fluidez internacional que le ofrece a Alemania la oportunidad de convertirse en una potencia global: primero, la severa crisis financiera en Europa, que ha impulsado el liderazgo alemán en la región y que ha propiciado el desplazamiento del eje del equilibrio europeo al este, es decir hacia Varsovia y Moscú, en detrimento de París —que batalla con graves dificultades económicas y el creciente descrédito de su personal político— y de una autoridad europea completamente desdibujada en Bruselas.

En segundo lugar, tanto Estados Unidos como Rusia han modificado su estrategia internacional: Washington tiende a abandonar la política de compromiso global; mientras que Moscú, como bien lo demostró la crisis de Crimea, ha lanzado una inquietante ofensiva diplomática cuyos objetivos son imprecisos. En estas circunstancias muchos consideran inevitable que Alemania asuma responsabilidades que en el pasado estuvieron en manos de Estados Unidos, aunque haya cierta renuencia por parte de una corriente de opinión cercana al partido demócrata cristiano al que pertenece la canciller Merkel.

En este contexto, el discurso de enero fue bien recibido por quienes miran con alarma el futuro del sistema internacional y consideran que una política exterior alemana proactiva puede ser un eficaz factor de estabilización geopolítica. La misma señora Merkel se refirió a las características de su país que sustentan esta creencia, cuando justificó el viraje de su política exterior con el argumento de que Alemania era el “motor de la economía”

europaea y el “ancla de la estabilidad” de la región. Y añadió, no sin razón, que el país se vería perjudicado, y sus intereses y sus valores, que son también los de sus aliados, se verían afectados si no asumía las responsabilidades de una potencia global.

La crisis de Crimea, que estalló a unas semanas del discurso de la canciller, dejó al descubierto las tensiones que subyacen en la aparente armonía entre los países europeos, entre ellos y Estados Unidos, y entre los aliados occidentales y Rusia, y puso a prueba la nueva política exterior alemana. Hay que admitir que ésta no ha salido bien librada, pues al buscar ejercer explícitamente el liderazgo político de la Unión Europea, Alemania se topó con la hostilidad de los países del sur de Europa, en particular de España y Grecia, que respondieron con frialdad a sus exhortos. Esta actitud se explica también como una reacción de rechazo a la canciller y a su determinación de mantener estrictos programas de ajuste para resolver los problemas de endeudamiento que surgieron durante la crisis financiera de 2008-2009. Tampoco tuvo mucho éxito en su diálogo con Vladimir Putin, quien apenas si respondió a su exigencia de que renunciara a la anexión de la península ucraniana.

Peor todavía, sus relaciones con el gobierno socialista francés del presidente Hollande también están sometidas a crecientes tensiones, resultado de una mayor asimetría entre Francia y Alemania. Las diferencias entre ambos países se acentuaron en forma alarmante durante 2014, pues mientras la economía alemana lograba sortear la crisis de 2009 y mantener el empleo y un presupuesto equilibrado, la economía francesa permanecía estancada y mostraba tasas elevadas de desempleo, un déficit creciente y los niveles de aceptación del presidente más bajos de la historia, tanto así que la periodista del *Frankfurter Allgemeine*, Michaela Wiegel, ha llamado a Francois Hollande “un fantasma viviente”. El debilitamiento de la alianza franco-alemana, que en 2013 celebró su cincuentenario, introduce nuevas incógnitas en la política europea, porque obliga a modificar muchos de los presupuestos sobre los que se diseñan las políticas de terceros hacia Europa. Por ejemplo, como lo apunta Dominique Moïsi, director del Instituto Francés de Relaciones Internacionales, cuando el presidente Obama o el presidente Putin quieran tratar un asunto europeo, se dirigirán a Merkel, cuyas respuestas estarán orientadas, en primer lugar, por sus propios intere-

ses. De ahí la importancia de que, ante el eclipse de Francia, la Unión Europea sea el marco de referencia general de la política exterior alemana. La urgencia de que así sea es todavía mayor si tomamos en cuenta que, como señalan algunos críticos, no se sabe con certeza qué es lo que la canciller Merkel quiere para Europa.

LA POLÍTICA ALEMANA HACIA AMÉRICA LATINA: UN EJEMPLO EXITOSO DE SOFT POWER

Sin embargo, los descabros que pueda sufrir la política exterior alemana en Europa no son una derrota. Imaginar la nueva política exterior alemana no resulta tan difícil, si miramos su actuación en América Latina entre los ochenta y los noventa, en la que puso en juego su capacidad de influencia política y cultural, y contribuyó de manera efectiva a los procesos de democratización y a la propagación de los valores de la democracia.

Vista la política alemana en América Latina desde la perspectiva comercial, la región ocupa un lugar de segundo orden en la agenda del gobierno y de los inversionistas. Las exportaciones alemanas a la región latinoamericana representan 3 por ciento del total y se concentran en Argentina, Brasil, Chile y México; en 2010 el total de las inversiones ascendía a 43 400 millones de euros. A partir de 2012 este monto experimentó un incremento discreto de 3 300 millones de euros, más de 50 por ciento se concentraba en Brasil y en la industria de autopartes. Estas cifras pueden explicarse, por una parte, debido a la situación de emergencia que ha vivido Europa desde que estalló la crisis financiera de 2008, que ha propulsado a Alemania a la posición de líder de la Unión Europea, y que ha absorbido su atención y sus recursos.

Además, es preciso reconocer que América Latina es una región lejana de Alemania desde el punto de vista geoestratégico, de ahí la modestia de su presencia económica; sin embargo, esta distancia no ha obstaculizado la construcción de una posición de prestigio y de una notable autoridad moral, asociadas ambas al compromiso alemán con la democracia y la defensa de los derechos humanos. En América Latina el *soft power* alemán encontró un terreno fértil y unos interlocutores muy bien dispuestos a recibir su apoyo para la transición del autoritarismo a la democracia, que se produjo en

varios países de la región en los años ochenta, y contribuyó de manera muy efectiva a la resolución de las guerras centroamericanas.

Una de las particularidades de la política exterior alemana es la diversidad de sus protagonistas: partidos políticos, sindicatos, fundaciones vinculadas con los partidos, organizaciones no gubernamentales, gobiernos estatales. Cada uno de ellos actúa con plena autonomía, sin embargo, por una parte, en los procesos de democratización sus objetivos eran los mismos y, por la otra, en términos generales, su intervención tuvo un efecto general positivo que abona la capacidad de influencia del gobierno alemán. Desde este punto de vista la experiencia del partido socialdemócrata (SPD) y del partido demócrata cristiano (CDU-CSU), de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS), y de la Friedrich Ebert Stiftung (FES) ilustran el alcance y la eficacia de las relaciones políticas y culturales en la construcción de un liderazgo moral y político para Alemania.

Entre los partidos y las fundaciones hay diferencias sustantivas en la medida en que, en principio, estas últimas son organizaciones nacionales, mientras que el SPD o la CDU-CSU representan filiaciones políticas y corrientes de opinión distintas y adversarias. No obstante, sus acciones en América Latina fueron más efectivas en el fortalecimiento de valores y actitudes democráticos, que en el fomento de programas de gobierno afines a las plataformas partidistas. Wolf Grabendorf, especialista de las relaciones entre Europa y América Latina, escribía en 2001 que la influencia de las fundaciones políticas era muy limitada, porque no tenían acceso al proceso de toma de decisiones gubernamentales. Puede ser; no obstante, esa crítica subestima el papel que desempeñó el SPD en el proceso centroamericano de pacificación o el impacto de largo plazo de KAS y de FES en la formación de cuadros partidistas y en el fomento de una cultura política democrática. Por ejemplo, en México tanto la derecha representada por el Partido Acción Nacional (PAN), como la izquierda, con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) se han beneficiado de los programas de formación de liderazgo de KAS, cuyos seminarios sobre temas como el federalismo o la descentralización tuvieron una gran repercusión sobre las élites partidistas de oposición que no habían tenido ninguna práctica de gobierno.

Gracias al compromiso con la defensa de los derechos humanos, la diplomacia alemana pudo vincularse con organizaciones no gubernamentales

y contribuir a la organización y articulación de los grupos que buscaban mayor autonomía de decisión frente al Estado. Su participación en estas acciones acrecentó el capital político del régimen de Bonn y fue un contrapeso a la agresiva política de presidente Ronald Reagan hacia los revolucionarios salvadoreños y nicaragüenses. En este caso, y a diferencia de lo que ocurre en Europa, no sospechan de sus intenciones, es decir, no descubren en el apoyo a la democracia o la defensa de los derechos humanos un proyecto de dominación y tampoco una intención hegemónica, a pesar de que la presencia alemana es la más importante de entre las europeas en la región. El capital político consistió, de manera fundamental, en la confianza que los alemanes inspiran a los latinoamericanos que, en términos generales y contrariamente a lo que ocurre en Europa, no ponen en tela de juicio sus intenciones y tampoco denuncian esa participación como intervencionista.

Las condiciones de incertidumbre del sistema internacional y los cambios en la posición relativa de los actores requieren la acción de factores de estabilización, por ejemplo, que Alemania se comprometa con una política de alcance mundial. Además, las meras dimensiones del país, su posición en el mapa europeo, su población, su economía, el alcance de su presencia en los mercados internacionales y de su influencia cultural, justifican la revisión de su doctrina de política exterior.

En América Latina se ha conducido como una potencia con responsabilidades políticas globales. Esta experiencia muestra, como dijo recientemente el actual ministro de Relaciones con el Exterior, Frank-Walter Steinmeier, que Alemania es un país demasiado grande para limitarse a comentar la política mundial desde las márgenes del poder. ❧

Jean-Pierre Berthe, un hombre generoso, un gran profesor

Thomas Calvo

A cabo de enterarme del mensaje difundido por su hija Marie-Claude: “J’ai le regret de vous faire part du décès de mon père Jean-Pierre Berthe ce dimanche 10 Août, à son domicile à Paris”. Me están llegando correos de otros de sus ex alumnos, profundamente consternados; es que, como escribe Nadine Béliand, “pensábamos que el maestro era eterno”. Cierto, no lo fue, pero su enseñanza, su personalidad, quedan entre nosotros.

Me sumerjo en los recuerdos. En primer lugar todo un fresco, pedazo por pedazo, sobre su vida, que a lo largo de charlas me fue relatando, y se cruzan con paisajes y hechos que los dos hemos compartido en el sur de Francia. Nació en Prades, al pie de los Pirineos orientales, pasó parte de su juventud de correría en correría, entre el priorato de Serrabone y el monte Canigou. Para quien era un adolescente abierto, la guerra de 1939 y sobre todo la ocupación alemana que siguió, fue un trauma indeleble: al final de su vida, más que nunca, quería entender lo que había ocurrido, tanto del lado francés como del alemán, leía todos los libros que encontraba sobre el tema.

Todavía en el liceo de Perpiñán tuvo como profesor de historia a un pastor protestante, un hombre con una gran capa negra, como lo describía Jean-Pierre. Le injertó la pasión por la historia. Un poco más tarde, cuando el joven Jean-Pierre buscaba una salida, le hizo una recomendación crucial: “allez voir à Paris mon ami Fernand Braudel que j’ai bien connu dans les camps de prisonniers en Allemagne”. Y es así que de examen en concurso, de institución en ministerio, y de vuelta a otra institución, fue realizando su carrera. En particular, estuvo buena parte de la década de 1950 en México,

donde hizo amistad con algunos de los historiadores mexicanos (Ernesto de la Torre, entre otros) o extranjeros más o menos de paso (como Woodrow Borah), a quienes atraieron su audacia juvenil y su buena preparación. Como tal fue uno de los animadores de la celebrada Mesa Redonda Franco-Mexicana de Historia Social, que siempre recordó con mucha emoción: fue su verdadera primera inserción en el universo de la historia mexicana.

Su proximidad con Fernand Braudel le permitió entrar en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), siendo director de estudios a finales de la década de 1960. En esa institución, así como en el *Institut des Hautes Études d'Amérique Latine* (IHEAL) dio toda su medida, siendo un profesor sin par, formando a algunos de los americanistas hoy en plena actividad, en Francia y en México sobre todo. Su red de contactos, de relaciones y amistades era extensísima, de Sevilla a California o Canadá. Antes de la globalización era ya un hombre “globalizado”, en la mejor manera, es decir por lazos de amistad. Probablemente si en este momento leyera estas líneas por encima de mi espalda, diría con tono socarrón: “vous vous moquez de moi!” Si es así, pues que sea la última broma entre nosotros.

Era sobre todo, repito, un gran profesor, con tres cualidades excelsas: el don del deleite, generosidad y sabiduría. Todos sus oyentes recuerdan los folders que abría con solemnidad al principio de sus cursos o conferencias, de donde extraía notas de lecturas, extractos de archivo, artículos periodísticos recortados, fotocopias, ya todos amarillentos con el tiempo, de mil tamaños distintos, y que iba hilando en una trama clara, animada, perfectamente estructurada y de una inteligencia que nos envolvía. Entonces todos aspirábamos a esas mismas cualidades, ser un día un maestro.

En realidad, los que estuvimos más cercanos a él, nunca fuimos sus alumnos en el sentido llano de la palabra: fuimos desde el principio sus discípulos. Es decir que recorrimos libros, hechos históricos y lugares juntos, en Francia, en México, él comentando, planteando, midiendo los argumentos, nosotros escuchando o preguntando, a veces discutiendo: entraba fácilmente en la polémica, y con generosidad se podía inclinar frente a nuestros argumentos. Sabía que cabían muchas opciones en la casa de Clío; hacía entonces un gran gesto con el brazo, y sonreía. A veces acompañaba el gesto con una cita, en particular de las que Braudel había hecho en alguno de sus seminarios.

Fue otro memorioso, cuya capacidad todavía estaba multiplicada por una biblioteca de trabajo espléndida, que había constituido a lo largo del tiempo, entre erudito, bibliófilo y artesano de la historia. Esta biblioteca había acabado por cubrir las paredes de su departamento en París: con tesón su esposa luchó durante años para conservar medio metro cuadrado indemne. ¡Y lo logró! Esa memoria almacenaba todo lo que una curiosidad insaciable le traía. Recuerdo un día de primavera, no hace muchos años, recorrimos centenares de kilómetros porque Jean-Pierre quería admirar, una vez más después de cincuenta años, el tesoro de una princesa celta muerta desde hace cerca de 2 500 años (*Trésor et vase de Vix*). En el transcurso del viaje me habló ampliamente del libro que estaba leyendo, *La lengua del III Reich* de Victor Klemperer; esa noche revisamos las galeras de un trabajo común sobre la monarquía hispana del siglo XVII.

Es esa sabiduría, esa inquietud incesante las que han nutrido su proceder histórico, las que siempre lo han llevado a la delantera de las corrientes historiográficas. Aún hace unos años, en Sevilla, los estudiantes podían oír el audio de una de sus conferencias sobre demografía de la Nueva España que dio por los años setenta. Su artículo sobre las minas de oro de Cortés en el valle de Tehuantepec sigue siendo una referencia ¡y se publicó en 1958! El capítulo sobre la supuesta peste de Michoacán en 1643 es una obra maestra: todo historiador debería haberlo leído, para mejor evitar las zancadillas que a veces nosotros mismos nos ponemos. Su artículo sobre Juan López de Velasco, cosmógrafo (entre otras cosas) de Felipe II, publicado en *Relaciones*, nos recuerda que más allá de la historia económica (también fue alumno de Ernest Labrousse), la geografía histórica, pero también la cultural, y en particular las *Relaciones geográficas*, ocuparon un lugar privilegiado en su quehacer histórico. Era un húsar, a su manera, de la investigación, siempre buscando personalidades en los límites, lo mismo Benito Arias Montano que fray Jerónimo Román. Su última estancia en la Biblioteca Nacional de Madrid la dedicó a ese personaje: quería saber cómo este agustino con olor a azufre había podido tener acceso a los manuscritos de Las Casas, entonces supuestamente bajo llave.

Conocí a Jean-Pierre Berthe el 22 de marzo de 1968, era un día esplendoroso, y París entraba en conmoción política. Un día histórico, de alguna manera, para mí también; entonces no lo sabía, ahora vuelvo con intensi-

dad hacia ese recuerdo, allá *rue Saint-Guillaume*, sede del IHEAL. No sé lo que más me hace falta en este momento: la generosidad y apertura del profesor, la amistad bondadosa y desinteresada del hombre o el agujijón de un espíritu claro y vibrante. ❧

12 de agosto de 2014

Tulio Halperín, una breve semblanza

José Carlos Chiaramonte*

Quiero agradecer a los organizadores de esta mesa la invitación a participar en ella. Pero debo advertir que sería para mí muy difícil hacerlo sin introducir los ecos de mi larga amistad con Halperín, una amistad, es cierto, no exenta de alguna que otra querrela historiográfica. Por lo tanto, permítanme iniciar esta exposición con algunos breves recuerdos personales.

Cuando en 1961 concurría a la cátedra de historia social de José Luis Romero, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, para realizar estudios de posgrado, en el entorno de Romero comenzaba a brillar un joven historiador, Tulio Halperín Donghi, que compartía, con otras figuras luego también destacadas, una común apertura a las tendencias renovadoras de la historiografía europea en la segunda posguerra, especialmente la encarnada en la escuela de los *Annales*. En esa atracción había mucho de seria voluntad de mejorar la historiografía argentina pero también un poco de tributo a la moda académica, pues, como recordaba el periódico francés *Le Nouvelle Observateur*, en 1982, en una entrevista a Georges Duby, la escuela de los *Annales*, junto al Renault 5 y el agua de Perrier, era uno de los mejores productos de exportación franceses.

Predominaba entonces la concepción de una historia social caracterizada por la preeminencia de la historia económica, al punto de que muchos de los cultores de las nuevas tendencias se inclinaban a subsumir en ella el

*Texto leído en la entrega del Kalman Silvert Award 2014 a Tulio Halperín Donghi, en el XXXII Congreso Internacional de Latin American Studies Association (LASA), Chicago, 23 de mayo de 2014.

conjunto de la historia. No era éste el caso de Halperín. Con una personal concepción del oficio de historiador, sus trabajos eludían el encierro en la historia económica y, además, sin descartar las inferencias que se podían hacer desde lo económico, tendían a reconstruir el conjunto de lo ocurrido en el pasado sin encerrarlo en el marco de algún esquema de interpretación previo.

Me parece oportuno citar aquí, como ilustración de lo que acabo de decir, un breve párrafo extraído de su libro dedicado a la tradición política española en la revolución del Río de la Plata, publicado en 1961, que es toda una profesión de fe historiográfica:

Los hechos históricos —escribía Halperín— no serán ya explicados por una realidad esencial, sea ella natural o metafísica, sino —más modesta pero también más seguramente— por la historia misma.¹

En el nuevo Prólogo para la “edición definitiva” de *Revolución y guerra...* que acaba de aparecer en estos días en Buenos Aires, Halperín recuerda que cuando acometió el trabajo de escribir ese libro habría podido resumir su criterio historiográfico con una frase de Lucien Febvre: “en ciencias del hombre no hay disciplinas, [sólo] hay problemas”.²

Estas observaciones de Halperín son reveladoras de una constante de su obra, su rechazo de todo “marco teórico”, “modelo”, o como queramos llamar a la presunción de la posibilidad de organizar los datos en torno a esquemas preconcebidos. Si bien se mira, dichas observaciones implicarían también una concepción según la cual la historia, a diferencia de otras disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades, que constituyen accesos parciales a la vida social, sería una disciplina que abarca la totalidad de la misma.

Al respecto, recordaba yo recientemente que:

En nuestras primeras etapas profesionales la cultura argentina, y no sólo argentina, estaba fuertemente influida por corrientes que postulaban, por razones

¹ Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 11.

² T.H. Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, edición definitiva, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2014, p. 10.

éticas, una estrecha y necesaria vinculación de la historia con los intereses de un sujeto colectivo que, según la postura política o ideológica adoptada, era concebido como “el pueblo”, “el proletariado” o “la nación” [...] Esta postura dio lugar a diversas manifestaciones, muchas de las cuales forman parte de lo que en otro lugar denominamos “malversación política de la historia”.³

La postura historiográfica de Halperín en cambio, ha sido caracterizada por su constante polémica con interpretaciones dogmáticas del pasado. Es de notar al respecto su crítica incisiva a visiones ingenuas que adscriben los personajes históricos a esas inexistentes clases sociales, la de los buenos y los malos. Como también su incesante demolición de interpretaciones fundadas en esquemas destinados a establecer relaciones directas entre grupos económicos y tendencias políticas.

Difícil sería enumerar aquí todos los trabajos con que Halperín contribuyó de manera sobresaliente a renovar la labor historiográfica en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Sus obras más conocidas, como *Revolución y guerra, Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla* (1972) o *Proyecto y construcción de una nación...* (1980) son cabal reflejo de esa labor. Pero también es importante tener presente que muchos de sus más originales y decisivos aportes a esa renovación fueron formulados en trabajos de extensión media como, entre otros, “El Río de la Plata a comienzos del siglo XIX” (1961), “La expansión ganadera de la provincia de Buenos Aires” (1963) o “El surgimiento de los caudillos en el cuadro de la sociedad rioplatense post-revolucionaria” (1965). Trabajos en los que organizaba de manera talentosa los datos de su compulsión de fuentes primarias con una inteligente relectura de la obra de viejos historiadores nacionales o locales.

Recuerdo que al reseñar en 1985 su libro *Reforma y disolución de los imperios ibéricos...*, escribí que, como en otras de sus obras que trascienden el marco nacional, tal como la *Historia contemporánea de América Latina* (1969), resaltaba en ese libro la “notable capacidad suya de reunir la información actualizada sobre los distintos planos del desarrollo histórico, compararla y juzgar la validez de las interpretaciones existentes, así como establecer o sugerir otras”. Añadía entonces que en ese libro era de destacar: “la aten-

³ J.C. Chiaramonte, *Usos políticos de la historia. Lenguaje de clases y revisionismo histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013, p. 22.

ción al flujo de informaciones de la historiografía latinoamericana de los últimos años [...] unida a la capacidad de confrontarla y analizarla en conjunto”. Y agregaba que quien conociese los trabajos de historia argentina del autor podría comprobar que esa atención a los avances del conjunto de la historiografía latinoamericanista “era una de las condiciones de sus mejores logros en ese otro campo, el de la historia nacional, tan empobrecido en toda América Latina por las limitaciones localistas del interés de los historiadores”.⁴

Es cierto que el estilo de Halperín suele complicar su lectura. Recuerdo haber afrontado el reclamo de un alumno por lo difícil que le resultaban algunos párrafos de *Revolución y guerra*, recordándole el viejo precepto de que todo autor que vale la pena merece más de una lectura y, asimismo, la breve advertencia de Rousseau a uno de los capítulos de *El contrato social*: “Pido al lector que lea lo que sigue con atención, porque no conozco el arte de ser claro para quien no quiera ser atento”. Esa dificultad es mayor cuando se trata de lectores anglosajones, acostumbrados a *short words* y *short sentences*, para los cuales las extensas oraciones pobladas de subordinadas pueden resultar, es cierto, algo complicado —y no sólo para los anglosajones...—. Con un padre que fue destacado latinista en la enseñanza superior en Buenos Aires, y por el hecho de haber sido bautizado como Tulio, podríamos inferir que debe haberle sido tentador inclinarse más hacia el autor de las *Catilinarias* que al de la *Guerra de las Galias*. Sin embargo, es de advertir que esa modalidad de su escritura no expresa otra cosa que la vivacidad de un pensamiento esquivo de los esquemas y ansioso de reflejar en un solo párrafo la complejidad de los acontecimientos históricos, riesgoso objetivo que algunas veces puede haberle sido difícil de obtener apropiadamente, sin por eso malograr la calidad del trabajo.

Y para concluir, quisiera citar también el párrafo final de aquella reseña en la que creo haber dado cuenta de otro de los secretos del peculiar estilo de Halperín, al referirme a su constante intención polémica:

⁴ J.C. Chiaramonte, “Balance y crítica de la historia latinoamericana”, reseña de *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, de Tulio Halperín Donghi, Madrid, Alianza Editorial, 1985; en *Punto de Vista*, año X, núm. 29, abril-julio de 1987.

Una polémica continua: con viejas interpretaciones ya superadas por el avance de la investigación, con nuevas interpretaciones insuficientes para dar cuenta del conjunto de los datos en juego, con las transferencias de esquemas derivados de análisis doctrinarios sin sustento historiográfico real —sobre todo los provenientes de izquierdas y derechas latinoamericanas, con las cuales se deleita la vena satírica del autor— y, creemos advertir también, hasta una sutil polémica consigo mismo. Pues uno de los rasgos más característicos, y más valiosos, de Halperín es la continua inquietud del pensamiento en permanente búsqueda de romper la cristalización del saber. 

Raporty pilieckiego

Jean Meyer

Le Rapport Pilecki, déporté volontaire à Auschwitz, 1940-1943, redactado por el capitán polaco Witold Pilecki (1901-1948) y entregado a sus jefes en 1945, acaba de traducirse al francés por la editorial Champ Vallon. Sus 318 páginas están precedidas por trece páginas de “Notas históricas” (Isabelle Davion) y prolongadas por un comentario de trece páginas de la pluma de Annette Wiewiorka.

Este relato preciso, claro, conmovedor es una de las fuentes más importantes de la historia de Auschwitz; como tal, era conocido por los especialistas que lo utilizaron mucho. Es un testimonio excepcional tanto por su origen como por su calidad. Witold Pilecki, militar desde los 16 años, es la única persona conocida que se haya internado voluntariamente en el campo de concentración de Auschwitz, para saber qué pasaba con los presos y organizar una red de resistencia en aquel infierno. Había participado con valor en la lucha contra los rusos en 1919-1921, luego contra los alemanes en 1939, antes de ser el cofundador del Ejército Secreto Polaco (Tayna Armia Polska, TAP), organización que se incorporó a la Armia Krayowa (AK, el Ejército Territorial). En 1940 presentó su plan para ingresar al campo nazi de Auschwitz (Oswiecim, en polaco); se las arregló para ser arrestado en la redada del 19 de septiembre que se llevó a dos mil personas. Registrado bajo un falso nombre, fue tatuado con el número 4859. Duró 947 días en el campo; sobrevivió y organizó una Unión Clandestina de Organizaciones Militares que agrupaba cerca de mil hombres en 1942. Así se logró una red de ayuda, información y lucha en aquel “Estado ss”. En abril de 1943, se escapó con dos compañeros, con la esperanza de convencer al alto mando del AK y del gobierno polaco en Londres, de que había que atacar el campo para rescatar a los prisioneros. En aquel momento entregó un informe detallado sobre las condiciones de Auschwitz, el “Informe W”, uno más, entre los muchos que mandó desde 1940.

El campo había sido abierto para los polacos presos, quienes empezaron a llegar el 14 de junio de 1940. Se pensaba que Polonia era un campo de internamiento, una cárcel muy grande. El capitán Pilecki pudo informar en seguida que los nazis habían ideado un campo de la muerte para destruir a

la élite de la nación, en condiciones atroces. Oficiales, sacerdotes, universitarios y estudiantes fueron el blanco prioritario de los nazis. Desde un principio, la más feroz brutalidad fue la regla: “Uno de los hombres con el vestido de rayas y armado con una macana nos preguntó: ‘*Was bist du von Zivil?*’ (¿Qué haces en la vida?) Una contestación del tipo sacerdote, juez, abogado llevaba a la paliza y a la muerte”. Para Pilecki, si bien el año 1942, con el inicio de las cámaras de gas experimentadas en presos soviéticos, fue el “más monstruoso”, las atrocidades habían empezado el primer día. Su testimonio es una memoria viva, inmediata; se concentra en los hechos, pero la indignación y el horror son muy presentes. Ese modesto héroe intentaba entender y desarmar los mecanismos de ese campo en expansión y crecimiento perpetuo. En Auschwitz murieron un millón cien mil personas, un millón de judíos y 75 mil polacos...

Blas Pascal escribió: *Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger*. Witold Pilecki es uno de ellos.

Por lo mismo es un poco triste que los dos comentaristas hayan apenas aludido a su muerte en 1948. Una frasecita muy breve, en la página 301, y el pie de foto de la página 145, que pasarán inadvertidos para el lector que no conoce el final trágico del capitán. Después de su evasión, volvió a la lucha contra los alemanes y, por lo tanto, fue voluntario para unirse a la sublevación de Varsovia en agosto de 1944. La actitud soviética frente a esa tragedia —el Ejército Rojo asistió tranquilamente a la agonía de Varsovia— lo llevó a crear una organización secreta, *Nie*, “Independencia”, para resistir a una probable ocupación soviética. Cuando aquella ocurrió, el general Wladyslaw Anders, jefe del AK, ordenó a Witold Pilecki volver a Polonia para reunir información de inteligencia y enviarla al gobierno polaco en el exilio (septiembre de 1945). En 1946, ese mismo gobierno analizó la situación con lucidez y determinó que no se podía hacer nada: por lo mismo, ordenó a todos los que estaban en la clandestinidad y a los guerrilleros volver a la vida civil o salir de Polonia. El capitán obedeció en cuanto desmanteló la guerrilla de Polonia oriental, pero no se exilió y empezó a transmitir datos sobre las detenciones y ejecuciones en los campos de concentración soviéticos. Arrestado, se quedó mudo bajo la tortura. El 15 de mayo de 1948 fue condenado a muerte, con otros tres compañeros, y ejecutado diez días después. No se sabe que fue de su cuerpo. En 1990, él y todos los

otros condenados fueron rehabilitados. En 1995, a título póstumo, se le dio la condecoración al Mérito de Polonia.

Una serie de admirables acontecimientos, de Erika Pani

Pablo Mijangos y González

Erika Pani, *Una serie de admirables acontecimientos: México y el mundo en la época de la Reforma, 1848-1867*, Puebla, Ediciones Educación y Cultura/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013. ISBN: 978-607-8022-88-5.

Es bien sabido que, durante el último cuarto de siglo, la historiografía mexicana emprendió una ambiciosa revisión de varios momentos cruciales del relato histórico nacional. Hoy, por ejemplo, prevalece un firme consenso acerca de la importancia de la crisis imperial de 1808 —y el subsecuente nacimiento del liberalismo hispano— en el estallido y desarrollo de nuestro movimiento de Independencia; de igual manera, la mayor parte de los historiadores de la Revolución Mexicana saben que difícilmente se puede hablar de una sola “Revolución” con mayúsculas, pues dentro de tal categoría se hace referencia a un grupo heterogéneo de movimientos políticos y sociales, de ideologías y raíces muy diversas, y para cuya adecuada comprensión resulta indispensable considerar sus contextos locales y transnacionales. Este impulso revisionista, sin embargo, no ha tenido la misma fuerza y repercusión en todas las áreas temáticas de nuestro pasado. Así como es difícil encontrar una obra seria que todavía sostenga las interpretaciones pre-revisionistas de la Independencia y la Revolución, así también resulta inusual encontrar una obra sobre la Reforma liberal que cuestione o trascienda la narrativa elaborada por los grandes historiadores liberales del porfiriato, como José María Vigil o Justo Sierra. Parecería que la Reforma sigue siendo un momento definido por la lucha entre la reacción y el progreso, de villanos mochos y héroes que “parecían gigantes”, presididos por la figura pétrea y monumental de don Benito Juárez.

Aquí es necesario hacer una aclaración. Al señalar la debilidad del impulso revisionista en la historiografía de la Reforma, no quiero sugerir que en las últimas décadas no se hayan hecho estudios importantes y rigurosos

acerca de esta etapa de nuestro pasado. Basta hacer un recuento de los trabajos recientes sobre desamortización, lenguajes políticos, tensiones Iglesia-Estado, liberalismo popular y relaciones México-Estados Unidos, para demostrar la presencia de una robusta historiografía sobre los antecedentes y manifestaciones de la revolución liberal de mediados del siglo XIX. Esta historiografía, sin embargo, tiene dos problemas importantes. El primero es que todavía no es lo suficientemente amplia como para dar lugar a una nueva obra de síntesis: nos falta mucho por saber acerca de la historia militar de la guerra civil, las experiencias regionales de la Reforma, las transformaciones de la religiosidad popular e incluso sobre algunos protagonistas destacados de la vida pública en aquellos años. El segundo problema, tal vez más grave que el anterior, radica en la permanencia de un paradigma interpretativo que aún estructura muchos estudios monográficos. De este modo, por más que ampliemos nuestro campo de búsqueda, todavía seguimos interpretando las fuentes a partir de un puñado incuestionable de categorías: la secularización como causa del conflicto religioso, el inevitable choque entre tradición y modernidad y, sobre todo, la Nación como el alfa y omega de la guerra civil, el escenario, la causa y el desenlace del gran drama de la Reforma.

Desde su estu-penda tesis doctoral sobre el Segundo Imperio, Erika Pani ha sido una de las principales promotoras de la revisión historiográfica del siglo XIX mexicano, primero al recuperar las voces y proyectos del conservadurismo derrotado en el Cerro de las Campanas y actualmente mediante una exploración de los vínculos entre la construcción jurídica de la ciudadanía y el proceso de consolidación del Estado nacional. La obra en comentario se inscribe en esta trayectoria de investigación, y si bien recupera de un modo muy accesible varios trabajos anteriores de la autora y otras contribuciones recientes de la literatura especializada, es mucho más que un trabajo de síntesis o de divulgación. Lo que ofrece este libro de Erika Pani es un ensayo en el sentido más literal de la palabra: una primera prueba, un intento de reescribir el periodo de la Reforma a partir de premisas y contextos más amplios que los de la historiografía tradicional. De esta manera, la obra no sólo atiende a “las razones y motivos” de los distintos grupos que protagonizaron la guerra civil, sino que aspira a revelar los vínculos y paralelos entre el acontecer mexicano y las “grandes conmociones y

procesos que en ese momento transformaban al mundo”. Recordemos que nuestra Reforma liberal fue contemporánea de la guerra civil en Estados Unidos, el surgimiento de la Confederación canadiense, el imperio de Napoleón III, el Risorgimento italiano, la unificación alemana, el ascenso y caída de la primera república española, la transformación del imperio austriaco en la monarquía dual de Austria-Hungría, y la restauración Meiji en Japón, revoluciones políticas que tuvieron lugar en medio de una creciente integración económica mundial, encabezada por las instituciones financieras londinenses y propagada a la velocidad del telégrafo, el ferrocarril y el barco de vapor.

Me atrevo a decir que el mensaje central de la obra se resume en dos imágenes que ilustran la contemporaneidad entre la revolución liberal mexicana y la historia global del Estado-nación. La primera es el célebre cuadro de Édouard Manet sobre *La ejecución de Maximiliano*, una escena trágica que conmovió al público de París y Nueva York porque transmitía con fuerza el drama, la violencia y la confusión de su propia realidad histórica: en los fusilamientos del Cerro de las Campanas no sólo se advertían los rostros de un emperador rubio con sombrero de charro y sus dos altivos generales mexicanos; también podían distinguirse las derrotas de Napoleón III en Sudán y de Robert E. Lee en Appomatox, el desenlace compartido de una época trepidante, polarizada y revolucionaria. La segunda imagen, de la que el libro adquiere su título, es la de Ignacio Aguilar y Marrocho dando razón de la “serie de admirables acontecimientos” que habían llevado a la proclamación del Segundo Imperio mexicano en julio de 1863. Según el abogado michoacano, a la sazón vocero de la Junta de Notables que debía ofrecer la corona mexicana al príncipe Habsburgo, en dicha cadena de circunstancias primaban ciertamente los “atentados y desaciertos” del partido liberal mexicano, pero también formaban parte de ella las revoluciones europeas de 1848, el ascenso de Napoleón III al trono francés, la derrota del imperio ruso en la guerra de Crimea, la segunda guerra de independencia italiana (1859-1861) y la dramática escisión de Estados Unidos tras la elección de Abraham Lincoln. Las palabras de Ignacio Aguilar revelan hasta qué punto los contemporáneos entendían que México era simultáneamente actor y testigo de “amplios procesos compartidos que estaban transformando al mundo”, y es justamente ese doble carácter de la gesta

mexicana el que estructura las reflexiones de Erika Pani sobre las décadas centrales del siglo XIX.

La presencia de poderes e influencias internacionales en el México de la Reforma está abundantemente documentada en la obra. Aunque el lector es llevado por episodios bien conocidos, como la guerra México-Estados Unidos, los préstamos Jecker, el tratado McLane-Ocampo, el “incidente Antón Lizardo” y la intervención tripartita en 1861, la obra incorpora también actores olvidados en cuya historia se condensa la globalidad de los acontecimientos mexicanos. Un ejemplo de ello es el “batallón egipcio” que permaneció en las costas del Golfo de México entre 1863 y 1867. Según narra Erika Pani, Napoleón III había solicitado al *khedive* egipcio un batallón de soldados negros de Sudán, a fin de contar con tropas que pudieran soportar mejor las enfermedades tropicales que hacían estragos en la zona costera. El gobernante egipcio, formalmente sometido al Imperio Otomano y en esa medida sujeto a una deuda de gratitud con uno de sus principales aliados en la guerra de Crimea, envió a 450 hombres, musulmanes en su totalidad, que llegaron a un país donde todo les era desconocido, desde la comida hasta el idioma y la religión de los nativos que supuestamente habían pedido su ayuda para consolidar un imperio católico en México. Los miembros de este batallón se distinguirían por ser “tan feroces como los cocodrilos de su país”, pero cabe preguntarse si padecieron la misma incomodidad de los oficiales franceses del ejército expedicionario, quienes lamentaban verse envueltos en una guerra absurda para apoyar a “un partido podrido y acabado”. Irónicamente, su tarea consistía en imponer a un heredero del mismo imperio que el ejército francés había derrotado pocos años antes en Italia.

Uno de los aspectos más interesantes del libro es el contraste entre México y los dos países que más llamaron la atención de la clase política mexicana de la época: Francia y Estados Unidos. Lo interesante del enfoque adoptado por la autora es que no se limita a señalar ambos países como fuentes “de agresión unilateral e injustificada”, al estilo de la historiografía tradicional, sino que los presenta como experiencias comparables y paralelas a la mexicana. Epicentro de las revoluciones que cimbraron al antiguo régimen, Francia “ofrecía modelos constitucionales para todos los gustos, y los lenguajes y argumentos para defenderlos”, desde el legitimismo católi-

co hasta el republicanismo más jacobino y anticlerical. Particularmente durante la década de 1850, Francia parecía haber consolidado “un repertorio de instituciones y políticas que permitían domesticar la revolución, y hermanar orden, progreso y libertad”. El emperador Napoleón III, en efecto, había pacificado el país combinando hábilmente prácticas democráticas y autoritarias, logro que a su vez le permitió impulsar el desarrollo económico de Francia de manera espectacular. Para muchos políticos mexicanos de mediados del siglo XIX, agobiados por la inestabilidad crónica y el hundimiento de la economía, este gobierno basado en el principio de “menos política y más administración” señalaba la mejor ruta que podía seguir su propia historia. En este caso, la afinidad entre ambos países descansaba en el condicionante común: ninguno de los dos podía deshacerse del legado de los movimientos revolucionarios que habían consagrado a la libertad y la soberanía de la Nación como las nuevas bases de la legitimidad política. El reto, entonces, era sobrellevar este legado y garantizar al mismo tiempo el crecimiento y la estabilidad de un orden económico cada vez más complejo y globalizado.

Estados Unidos, por su parte, había sido, hasta la década de 1850, el experimento republicano más exitoso del mundo. Su economía y su territorio habían crecido a un ritmo espectacular, a fuerza de sojuzgar tenazmente toda clase de obstáculos naturales y humanos, incluyendo a los pueblos nativos y a sus divididos vecinos mexicanos. Al igual que estos últimos, los estadounidenses siguieron con expectativa las noticias de las revoluciones europeas de 1848, al punto que los miembros del nuevo Partido Republicano también apelaron al “pueblo” y a la democracia en su afán de crear un espacio *nacional* de libertades civiles y económicas que no estuviera limitado por las autonomías locales. Este proyecto, sin embargo, chocaba con los intereses políticos y económicos de la “esclavocracia” sureña, la cual seguía viendo a Estados Unidos como una alianza entre entidades territoriales soberanas y no como un Estado-nación con leyes y cultura uniformes. De este modo, mientras en México la condena eclesiástica de la Constitución de 1857 dividía irreversiblemente a liberales y conservadores, en Estados Unidos el norte y el sur se enfrascaban en una terrible disputa acerca de los privilegios y el futuro de la esclavitud. En ambos países, esta división sería resuelta por una sangrienta guerra civil, al término de la cual

surgiría un verdadero Estado nacional, legitimado por el sacrificio militar y por la protección de las libertades individuales. Por eso, como señala Erika Pani, hacia 1865 los liberales mexicanos y los republicanos estadounidenses parecían haber olvidado la reciente guerra entre ambos países, viéndose ahora como “compañeros” de una ruta común.

A principios de la década de 1870, particularmente tras la violenta destrucción de la Comuna de París, el mapa político de Europa y América se había reconfigurado a partir de tres procesos que se presentaron de manera simultánea en ambos continentes, esto es, “la consolidación del aparato estatal, la racionalización administrativa y la liberalización económica”. La Nación se alzaba como la forma suprema de convivencia política y se convertía también, como ha señalado Mauricio Tenorio, en el santo y seña de la vida moderna. Así contextualizada, la Reforma es efectivamente nuestra “gran década nacional”, mas no por la afirmación victoriosa de la identidad propia frente al enemigo extranjero, sino por la entrada de México al mundo en el que, según Erika Pani, todavía vivimos hoy, es decir, “un mundo secular en el que la religión no ha muerto, conformado por Estados-Nación, vinculado por el comercio, la industria y los movimientos de capital”. Se trata de una conclusión ambiciosa y provocadora, que nos invita a discutir ampliamente los significados de una época que todavía sigue siendo fundamental en la definición de nuestro espacio cívico: ¿de verdad podremos transformar la mitología de la Reforma, con sus estatuas republicanas de bronce y sus batallas del cinco de mayo, en una ocasión para imaginarnos como parte de una historia y un futuro que trasciende nuestras fronteras?

Como señala la autora, una consecuencia de la guerra civil de la Reforma fue la “penalización de opiniones políticas contrarias” y la transformación del opositor en traidor a la patria. Este legado de intolerancia sobrevivió a la Revolución del siglo XX y hasta tiempos muy recientes fue una vía muy efectiva para marcar la frontera de lo políticamente posible y reducir en esa medida la pluralidad del debate público. En mi opinión, trascender este legado exige no solamente reconocernos como parte de una historia común, sino también subrayar que esa historia no era un proceso inevitable, sino meramente la materialización de una entre muchas posibilidades que convivieron en aquel presente. Para ello, creo, debemos preguntarnos nuevamente por qué la guerra terminó siendo, en palabras de

Erika Pani, el principal “instrumento para promover causas nacionales en el ámbito diplomático, para recalibrar el lugar del país dentro de las relaciones internacionales, para consolidar territorios, para eliminar enemigos internos [y] para transformar campesinos en patriotas”. A mi juicio, el análisis comparado también puede ayudarnos a entender mejor la deriva violenta de nuestra historia común: ¿por qué en México y Estados Unidos no tuvo lugar una transición más gradual y pacífica, al estilo de Brasil o Canadá? ¿Cuáles fueron los pasados posibles que sepultó la construcción bélica del Estado-nación? Estoy consciente de que son preguntas para otro libro, y sólo me resta esperar que Erika Pani siga ayudándonos a redescubrir un pasado que tan fácilmente damos por conocido. ❧

Cajón de sastre

Jean Meyer

“El ámbar, conservatorio de la evolución”, por Vahé Ter Minassian, en *Le Monde*, 24 de mayo de 2014. Se han localizado cincuenta sitios con un ámbar de 150 millones de años de antigüedad desde 1980 en el sur del Monte Líbano. Un tesoro para los paleoentomólogos que descubren especies a veces desaparecidas hace decenas de millones de años. Esos fósiles nos informan sobre los ecosistemas del pasado.

Los tibetanos heredaron de los arcaicos “denisovanos” el gen EPAS1, esencial para vivir a más de cuatro mil metros de altura, con poco oxígeno: 40 por ciento menos que al nivel del mar. Es un ejemplo de las adaptaciones que distinguen a unos grupos humanos de otros (*El País*, 4 de julio de 2014, por Javier Sampedro).

Se pueden ver 4 500 años de guerras, esclavitud y comercio marcados en los genes. Un equipo científico del University College de Londres, Oxford y el Max Planck Institut, traza un mapa global del ADN que abarca 160 generaciones. El rastro de las campañas de Alejandro Magno llega a Pakistán; la ruta de la seda y Gengis Kan dejaron su huella en los cruces de poblaciones (*Science*, febrero 2014).

Excepcional descubrimiento en Pont-Sainte-Maxence, Francia, de un santuario antiguo y sus estatuas: de los años 150 a 200 de nuestra era. En el sitio Lemonde.fr se puede ver la fachada monumental, presentada a la prensa el 27 de mayo de 2014.

“Cuando Génova y Venecia se peleaban el mundo”, por David Le Bris, en *Le Monde*, 19 de abril de 2014. Estas ciudades-Estados y puertos de mar

hicieron su fortuna en la Edad Media gracias al comercio y a la banca. La caída de Constantinopla marcó el principio de un declive progresivo.

“Era febrero (de 1349) tenía dieciocho años y Rut tenía dieciséis...” Así empieza el relato de la terrible matanza de San Valentín, en Estrasburgo, Alsacia, cuando los judíos fueron acusados de ser los causantes de la peste negra. Ya habían ocurrido masacres en Alemania, Suiza y Alta Alsacia, pero, dice el joven judío, un concilio reunido en Benfeld, compuesto de representantes de la ciudad de Estrasburgo, de las otras nueve ciudades de la Decapolis (Liga de diez ciudades), la nobleza alsaciana, el obispado etc., había informado a la población que los judíos no tenían nada que ver con la epidemia. El pueblo no hizo caso y se lanzó a la masacre el día de San Valentín, 14 de febrero. (Edward Siebecker, *L'Alsace*, Estrasburgo, 1873, traducido por André Meyer.)

“A flote la joya de la Armada invencible”, por David Revelles, desde Spanish Point, Irlanda, en *El País* del 6 de julio de 2014. Un equipo irlandés trabaja en las costas de Irlanda occidental para encontrar el galeón *San Marcos*, joya de la tecnología naval de la época, que se hundió el 20 de septiembre 1588; uno de los 24 barcos perdidos por la “Felicísima Armada” de Felipe II, lo de “invencible” es un “exitoso remoquete inglés”.

En *Guerra y paz* de León Tolstoi, en la página 1234 de la edición de Aguilar (1959), pasa rápidamente Karl von Clausewitz, en compañía de otro oficial alemán, Wolzogen, ambos al servicio del zar Alejandro, durante la campaña napoleónica de Rusia. Un tercer alemán, Karl Ludwig von Phüll —Tolstoi escribe Pfull—, cruelmente pintado por Tolstoi: “un teórico alemán que reunía en sí todo lo que tenían los demás alemanes” (pp. 1123-1126). Phüll, después de la entrada de Napoleón a Moscú, fue tan criticado por sus colegas rusos que tuvo que huir a Inglaterra. Sin embargo, el zar le escribió, el 12 de diciembre de 1813: “Es Usted quien concibió el plan que, con la ayuda de la Providencia, resultó en la salvación de Rusia y Europa”. Tolstoi niega que haya existido jamás el plan de atraer a Napoleón a la Rusia profunda, evitando la batalla. Según el gran escritor, la retirada no era el resultado de una decisión, sino la consecuencia involuntaria de las divisiones, hesitaciones y miedos entre los rusos. Patrice Gueniffey le da la razón a Tolstoi.

“El saqueador de momias como nihilista”, por Enrique Lynch, en *El País*, 24 de mayo de 2014. El hallazgo en el Valle de los Reyes, Egipto, de un recinto oculto repleto de despojos de momias y fragmentos de antigüedades destrozados por los saqueadores de tumbas no es el primero. En 1860, en la necrópolis de Tebas, frente a Lúxor, se había descubierto algo semejante. Desde hace siglos, si no es que milenios, el saqueo de las tumbas de los faraones es un jugoso negocio.

En agosto de 1908 Sigmund Freud se va de vacaciones, solo. Pasa por Colonia, le llama la atención la belleza de la catedral, está a punto de entrar cuando cambia de parecer y regresa a la estación de ferrocarriles. ¿Por qué? Recordaba otro mes de agosto en Colonia, el de 1349, cuando la turbamulta se lanza contra el barrio judío, incendia las casas, la sinagoga, el hospital, la biblioteca. En una noche quedó aniquilada la más importante comunidad judía de Alemania. Los psicoanalistas saben que Freud admiraba mucho al danés Johannes Jensen por su novela *La Gradiva*. De acuerdo, pero Jensen publicó en 1869 otra novela exitosa, *Los judíos de Colonia*. Freud escribe: “Me preguntaba si no haría bien en pasar la noche en Colonia. Esta resolución me la inspiraba un sentimiento de piedad, puesto que, según la tradición familiar, mis antepasados habían huido de esta ciudad para escapar a las persecuciones. Pero cambié de parecer. Me dije que había que huir exactamente como lo habían hecho ellos”.

Morir por la patria: de la escuela a las trincheras, documental de Jérôme Lambert y Philippe Picard (Francia, 2014), sobre la enseñanza de un patriotismo agresivo a los niños franceses, entre 1871 y 1914. El culto a los niños héroes, los niños soldados de la Revolución Francesa, Agricol Viala y Joseph Bara.

“Arqueología de la Gran Guerra”, o los archivos del suelo, rúbrica arqueológica escrita por Laurent Brasier (*Le Monde*, 23 de abril de 2014). Las grandes obras públicas del norte y del este de Francia dieron a los arqueólogos la oportunidad de enfrentarse a los vestigios y a los muertos de la Primera Guerra Mundial; sus descubrimientos enseñan mucho sobre la vida en el frente y también sobre la muerte y la manera de tratar a los soldados difuntos. Un detalle: los alemanes comieron ostiones comprados en Holanda.

¿Dónde compraban los holandeses estos ostiones? ¡En Francia! En las mismas trincheras alemanas encontraron botellas de refrescos y de cervezas... ¡de América Latina! En 2008, Yves Desfossés, Alain Jacques y Gilles Pri-laux publicaron *L'Archéologie de la Grande Guerre*, INRAP/Éditions Ouest France.

“La gripe de 1918 sí pudo ser española”. Un estudio indica que en Madrid estuvo el origen de una cepa letal del virus (Javier Sampedro, *El País*, 30 de julio de 2014). Según estudios hispanonorteamericanos publicados en *BMC Infectious Diseases*.

127 operarios se encargan de destruir los dos mil proyectiles de la Primera Guerra Mundial, descubiertos cada año en promedio, en Bélgica. Dos trabajadores de la construcción murieron en marzo en Ypres, cuando desenterraban unos proyectiles encontrados en la obra. Eso no sorprende a nadie en Bélgica, tampoco en el noreste de Francia. Cuando yo era niño, en las vacaciones de verano en Alsacia, encontraba balas en el Vieil Armand o Hartmanswillerkopf que mi tío abuelo me quitaba en seguida.

9 de septiembre de 1934. “Nos informan que por primera vez en muchos siglos, los católicos de Marienburg, Prusia Oriental, han sido privados de la misa dominical por el arresto del cura Pingel y de sus dos vicarios, acusados de actividad anti nazi por la policía política... El P. Franz Statteleman, de Baden, y el P. von Woyski, de Silesia, han sido llevados a campos de concentración, y otros dos cuyos nombres no se conocen, fueron arrestados en Bernkastel, Renania... En Altötting, Baviera, las SA se manifestaron frente al famoso santuario de la Virgen, gritando: “¡Deben bajar a esta judía también!” Se trataba de la estatua de la Virgen María. “El libro del P. Algermissen, *Deutschtum und Christentum*, ha sido confiscado y destruido porque dice que las doctrinas raciales del partido nazi son contrarias a la doctrina cristiana”. Apuntes del joven André Meyer después de una breve visita al III Reich. Escribe también que “la guerra es inevitable”.

“Visionary or villain?”, por David Pilling, *Financial Times*, 26-27 de abril de 2014. Nos presenta la carrera controvertida del famoso negociante en arte, el chino C.T. Loo (1880-1957). Abrió su primera galería en 1908 en París y

oficinas en Beizhing y Shanghai en 1911. La revolución que empezó ese año le abrió increíbles oportunidades que duraron hasta la victoria de Mao en 1949. ¿Saqueador o salvador? Muchas de las piezas fabulosas que vendió a los principales museos del mundo hubieran sido destruidas por los Guardias Rojos durante la Revolución Cultural, cuando Mao ordenó la destrucción de los cuatro “viejos”: costumbres, usos, cultura y pensamiento. No hay mal que por bien no venga...

“Résistance”, una serie (6 x 52 min.) de David Delrieux y Michel Courtois (Francia, 2014) para recordar el valor de los jóvenes que lucharon contra los nazis y sus colaboradores franceses entre 1940 y 1944.

Los pequeños héroes del gueto de Varsovia, documental de Chochana Boukhobza (Francia, 2013, 59 min.). Entrevistas a cinco sobrevivientes que tenían entre cinco y 16 años en aquel infierno.

Francia bajo las bombas de los aliados, documental crítico, por Catherine Monfajon (Francia, 2014, 90 min.). Esos bombardeos mataron a 60 mil personas. ¿Por qué tantas destrucciones, tantos errores? ¿Eran necesarios? En Marsella, hasta la fecha, la gente no perdona a los americanos el bombardeo de mayo de 1944 que, supuestamente, debía destruir la estación del ferrocarril. La estación quedó intacta, pero no los barrios populares vecinos.

El otro lado del desembarco (de Normandía, junio de 1944), documental de Juliette Desvíos (Francia, 2014, 90 min.).

Bernd Freytag von Loringhoven, entrevistado por Miguel Ángel Villena (*El País*, 31 de diciembre de 2006). Militar, autor de *Con Hitler en el búnker. Los últimos meses en el cuartel general del Führer, julio 1944-abril 1945* (Barcelona, Crítica, 2007). Asesor histórico de la película *El hundimiento* (2004).

Camus et Sartre, une amitié déchirée, documental de Joël Calmettes (Francia, 2014, 52 min.). La ruptura pública ocurrió en 1952, cuando Camus publicó *L’homme révolté*.

Juan Alberto Cedillo acaba de publicar *Eitingon, las operaciones secretas de Stalin en México* (Barcelona, Debate, 2014). Los especialistas sabían todo,

desde la caída de la URSS y los libros del general Pavel Sudoplatov, todo en cuanto a las actividades del agente soviético Leonidas Eitingon. Qué bueno que el gran público pueda conocer ahora la “guerra secreta de México”, desde el asesinato de Trotski hasta la muerte de Stalin.

“Conviene recordar la extraordinaria interpretación de la carnicería de Budapest (1956) por Jruschov: los ejércitos rusos de Nicolás I habían ahogado la revolución de 1848 en Budapest. Teníamos que lavar esa vergüenza que manchaba nuestro honor y ahogar en Budapest la contrarrevolución. Era sincero”. Alexandre Wat, *Mon siècle*, París, L'Âge d'homme, 1989.

The Act of Killing es un tremendo documental del estadounidense Joshua Oppenheimer, sobre la masacre gigantesca ejecutada en Indonesia, en 1965-1966, contra los comunistas, y muchos campesinos e intelectuales que no eran forzosamente comunistas: 500 mil a 600 mil víctimas. Ha ganado muchos premios pero no ha logrado abrir el debate en Indonesia.

En 1994, los soldados franceses de la “operación Turquesa” asistieron, impotentes, al genocidio de 800 mil ruandeses. Veinte años después, el ejército francés sigue obsesionado por el drama y por la acusación de complicidad activa o pasiva. *Le Monde*, del 4 y el 8 de abril de 2014 dedica planas enteras al asunto. Hélène Dumas publica una microhistoria de la tragedia: *Le génocide au village. Le massacre des Tutsis au Ruanda*, París, Seuil, 2014.

El cineasta Rithy Path, el escritor Jean Hatzfeld y el historiador Jacques Sémelin se preguntan cómo uno se convierte en verdugo. Documental del primero: *S21, la machine de mort khmère rouge*, 2003; del segundo: *Dans le nu de la vie*, Seuil, 2000, *Une saison de machettes*, Seuil, 2003, *Englebert des collines*, París, Gallimard, 2014; del tercero: *Purifier et détruire*, Seuil, 2005.

Jean-Noël Jeanneney y Pierre Nora, que han escrito bastante sobre las relaciones entre historia y memoria, reflexionan sobre las conmemoraciones francesas de 2014: 1914 y 1944, el inicio de la Gran Guerra y la Liberación de Francia. Dos grandes planas en *Le Monde*, del 11 de octubre de 2013. El primero acaba de publicar *La Grande Guerre, si loin, si proche, réflexions sur un centenaire*, París, Seuil, y el segundo, *Recherches de la France*, París, Gallimard.

Canadá: por razones presupuestales han cerrado siete bibliotecas federales, dispersado sus fondos o destruido los libros. En el mejor de los casos, invitaron a la gente a llevarse los libros que le interesaban. Fue el triste caso del Freshwater Institute de Winnipeg, famoso en el mundo entero por sus fondos científicos. Incomprensible. (Correspondencia desde Montreal y documental de CBC, enero de 2014.) 

Colaboradores

Este número de *Istor*, dedicado a la historia presente de India, fue coordinado por **Ishita Banerjee** y **Saurabh Dube**. **Banerjee** es profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, e investigadora nacional, Nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), México; tiene cuatro libros de su autoría: *A History of Modern India* (2014), *Religion, Law and Power* (2007), *Fronteras del hinduismo* (2007) y *Divine Affairs* (2001) y actualmente es editora de la serie Hinduismo en la casa editorial De Gruyter Open. **Dube** es profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, e investigador nacional, Nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), México; sus publicaciones incluyen más de veinte libros ya sea de su autoría o volúmenes compilados, así como alrededor de cien artículos en revistas y capítulos de libros. Los colaboradores convocados y presentes en nuestras páginas son: **Debotri Dhar**, actualmente profesora-asistente visitante en Estudios de Mujeres, Género y Sexualidad en el College of Wooster, Ohio, y editora de *Education and Gender* (2014), así como autora de numerosos capítulos de libros y artículos en revistas arbitradas, como *Postcolonial Text*; realizó la licenciatura en la Universidad de Delhi, una maestría en Estudios de la Mujer en la Universidad de Oxford, Inglaterra, y un doctorado en Estudios de la Mujer y Género, en la Universidad Rutgers, Nueva Jersey. **Nivedita Menon** es profesora en el Centre for Comparative Politics and Political Theory de la Universidad Jawaharlal Nehru, Delhi, y autora del libro *Seeing Like a Feminist* (2012); ha traducido ficción y no ficción del hindi y del malayalam al inglés; recibió el premio A.K. Ramanujan de traducción otorgado por Katha, y su más reciente traducción es *Khali Jagah* (2011), novela en hindi de Geetanjali

Shree. **Faisal Devji** es catedrático de Historia de India e investigador en Saint Antony's College en la Universidad de Oxford, Inglaterra. Entre los más recientes libros de su autoría se encuentran *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea* (2013) y *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence* (2012). **Arvind Rajagopal** es profesor en el Departamento de Medios, Cultura y Comunicación, y profesor afiliado en el Departamento de Sociología y el Departamento de Análisis Social y Cultural, en la Universidad de Nueva York; su libro *Politics After Television: Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India* (Cambridge, 2001) ganó en 2003 el premio Ananda Kentish Coomaraswamy de la Association of Asian Studies; su más reciente libro, publicado por Duke University Press, trata sobre la cultura política de India independiente, igual que su volumen editado *The Indian Public Sphere* (2009). **Anupama Rao** es profesora-asociada de Historia en Barnard College, Universidad de Columbia, y actualmente miembro de Rework (Universidad Humboldt, Berlín); es autora de *The Caste Question* (University of California Press, 2009) y editora principal de *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*. **Mrinalini Sinha** es catedrática Alice Freeman Palmer en el Departamento de Historia y profesora en el Departamento de Lengua y Literatura Inglesa de la Universidad de Michigan, Ann Arbor; es autora de *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century* (1995) y *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire* (2006), que ganó el Premio Joan Kelley Memorial de la American Historical Association y el Premio Albion Book de la North American Conference of British Studies, y es presidente, 2014-2015, de la Association for Asian Studies. **Ajay Skaria** es profesor de Historia en la Universidad de Minnesota, y recibió su doctorado en la Universidad de Cambridge, Inglaterra; es autor de *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India* (1999) e *Immeasurable Equality: Gandhi and the Gift of Religion* (2015). Las páginas de esta edición de *Istor* tienen como complemento las siguientes colaboraciones: en *Notas y diálogos*, nos honra contar con un ensayo de **Marta Lorente**, catedrática de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid y autora de *La nación y las Españas. Representación y territorio en el constitucionalismo gaditano* (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010). En *Ventana al mundo*, llevan la batuta nuestros amigos **Antonio Elorza**, catedrático de Ciencia Política en la Uni-

versidad Complutense de Madrid, y **Soledad Loeza**, profesora-investigadora del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. Nuestra nueva sección de *Semblanzas* cuenta con los textos de Thomas Calvo y José Carlos Chiaramonte. Las *Reseñas* de este número corren a cargo de **Pablo Mijangos y González** y **Jean Meyer**, colegas y ambos profesores investigadores titulares de la División de Historia del CIDE. 

Gestión y Política Pública

VOLUMEN XXIV NÚMERO 1 MÉXICO, D. F.
PRIMER SEMESTRE DE 2015

Gestión y política pública

Gerardo Ordóñez Barba
y Wilfrido Ruiz Ochoa

FORMACIÓN DE CAPITAL SOCIAL COMUNITARIO A PARTIR DE PROGRAMAS ORIENTADOS A COMBATIR LA POBREZA EN MÉXICO: EL IMPACTO DE HÁBITAT

María Teresa Fernández Alles
y José Joaquín Fernández Alles

LA OPERACIÓN PASO DEL ESTRECHO: MODELO LOGÍSTICO DE GESTIÓN DE DESPLAZAMIENTOS TRANSFRONTERIZOS

Gestión y organización

Quím Brugué, Ramón Canal
y Palmira Paya

¿INTELIGENCIA ADMINISTRATIVA PARA ABORDAR LOS PROBLEMAS MALDITOS?: EL CASO DE LAS COMISIONES INTERDEPARTAMENTALES

Experiencias relevantes

Carmen Gago-Cortés e Isabel Novo-Corti

POLÍTICAS INCLUSIVAS DE VIVIENDA A TRAVÉS DE LA ACTUACIÓN MUNICIPAL EN LA ERRADICACIÓN DEL CHABOLISMO: EL REALOJO DEL POBLADO DE CULLEREDO (GALICIA, ESPAÑA)

Gestión regional y local

José Salazar Cantú, José Polendo Garza,
Jorge Ibarra Salazar y Carlos López de Arcos

EVALUACIÓN DEL PROGRAMA DE AHORRO Y SUBSIDIO PARA LA VIVIENDA TU CASA EN EL ESTADO DE ZACATECAS

Andrés Navarro Galera,
Pilar Tirado Valencia, Mercedes Ruiz Lozano
y Araceli de los Ríos Berjillos

DIVULGACIÓN DE INFORMACIÓN SOBRE RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LOS GOBIERNOS LOCALES EUROPEOS: EL CASO DE LOS PAÍSES NÓRDICOS

Estudios de caso para la docencia

CONVOCATORIA



www.gestionypoliticapublica.cide.edu



POLÍTICA

y gobierno

ARTÍCULOS

JORGE BATTAGLINO ■ Políticos y militares en los gobiernos de la nueva izquierda sudamericana

ULISES BELTRÁN ■ Percepciones económicas retrospectivas y voto por el partido en el poder, 1994-2012

ANA BELÉN BENITO SÁNCHEZ ■ Pactos, alianzas electorales y trashumancias: Patrones de la cooperación estratégica en el sistema de partidos de la República Dominicana

NOTAS DE INVESTIGACIÓN

BENJAMÍN (BENNY) TEMKIN YEDWAB ■ Determinantes individuales, socio-culturales y político-institucionales de la independencia partidista
Y **GERARDO ISAAC CISNEROS YESCAS**

ILKA TREMINIO SÁNCHEZ ■ Las reformas a la reelección presidencial del nuevo siglo en América Central: Tres intentos de reforma y un golpe de Estado

ALBA M. RUIBAL ■ Movilización y contra-movilización legal: Propuesta para su análisis en América Latina

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

ADOLFO GARCÉ ■ El institucionalismo discursivo como oportunidad: La ciencia política latinoamericana y el estado del arte en la literatura sobre el poder político de las ideas

DEBATE

KENNETH F. GREENE, DAN SLATER ■ La política comparada de las elecciones autoritarias. Un debate en torno a *The Politics of Uncertainty: Sustaining and Subverting Electoral Authoritarianism* de Andreas Schedler
Y **ANDREAS SCHEDLER**





ISTOR

año XV, número 59, invierno de 2014, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2014 en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F. En su formación se utilizaron tipos Caslon 540 Roman de 11.6 y 8 puntos. El tiro fue de 1000 ejemplares.