Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes

Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
Secretario Administrativo

Coordinación de Humanidades
Dr. Alberto Vital Díaz
Coordinador

Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África
Dra. Alicia Girón González
Coordinadora

Mtra. Vania De la Vega Shiota González
Secretaria Académica

Mtro. José Luis Maya Cruz
Secretario Técnico

Lic. Andrea Reyes Lozano
Publicaciones

Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África

Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes

Wendy Phillips, Laura Carballido y Óscar Figueroa
Coordinadores

México, 2019

Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes
Wendy Phillips, Laura Carballido y Óscar Figueroa, coordinadores
X + 256 p. – (Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África; 4)

ISBN Obra completa: 978-607-30-0935-5
ISBN Volumen 4: 978-607-30-2296-5

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Phillips Rodríguez, Wendy J., editor. | Carballido Coria, Laura, editor. | Figueroa, Óscar, editor.
Título: Inventar la India : representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes / Wendy Phillips, Laura Carballido y Óscar Figueroa, coordinadores.
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019. | Serie: Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África; 4.
Identificadores: LIBRUNAM 2055641 | ISBN 9786073022965.
Temas: India - Historia. | Literatura hindi. | India - Religión. | Arte hindú.
Clasificación: LCC DS407.I58 2019 | DDC 954—dc23

Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África 4
Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución editora

Primera edición: noviembre 2019

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Humanidades
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN Obra completa: 978-607-30-0935-5
ISBN Volumen 4: 978-607-30-2296-5

Cuidado de la edición: Andrea S. Reyes Lozano
Diseño de portada: Yussef A. Galicia Galicia

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita de los titulares de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México / Made and printed in Mexico

Contenido

Presentación
Óscar Figueroa, Laura Carballido,
Wendy Phillips 11

PRIMERA PARTE
India clásica

Reinvención de los infiernos budistas: continuidad y creatividad en el *Mahāvastu*
Roberto García 23

El personaje de la prostituta en la literatura sánscrita clásica: historia y significado
Óscar Figueroa 45

Religión sin metafísica. Una reinterpretación pragmatista del *Advaita-vedānta*
Javier Ruiz 69

SEGUNDA PARTE
India moderna y contemporánea

Archivo y colonialismo. Real Comisión del Trabajo (1929)
Laura Carballido 85

Comisiones en pugna: hacia una explicación de la violencia de 2002 en India occidental
Beatriz Martínez 107

Sobre las *devadāsī* y el desarrollo sustentable: un nuevo acercamiento basado en la investigación histórica y algunas soluciones
Chamundeeswari Kuppuswamy 129

***La idea de India*. 20 años después**
Sunil Khilnani 147

TERCERA PARTE
Estudios angloindios y otras conexiones de la India con el mundo

Imaginar la nación en la lengua de otro: breve aproximación a la literatura angloindia
Nair Anaya 165

"East is West": visiones de lo indio y lo inglés en la poesía de Rudyard Kipling
Mario Murgia 179

La cuentística de R. K. Narayan y el realismo mágico: notas sobre algunos encuentros reales y otros imaginarios
Wendy Phillips 197

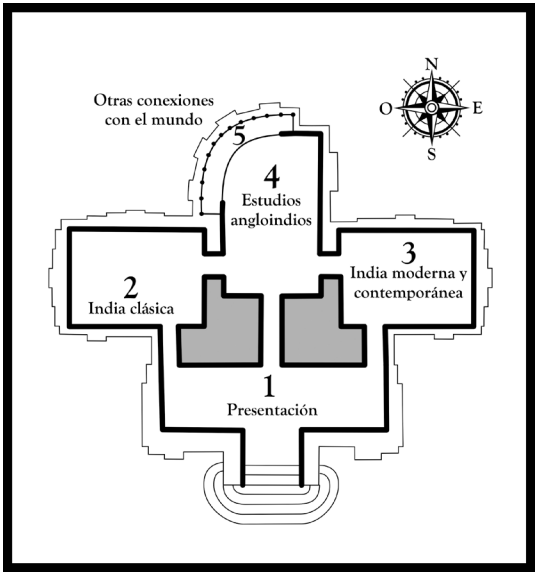
La *chick lit* indo-estadounidense y la subjetividad hinduista neoliberal
Purnima Bose 211

De unas Indias a las otras: una reflexión sobre las conexiones artísticas entre la India portuguesa y los virreinatos de la Nueva España y del Perú
Esteban García 225

Sobre los autores 245

Presentación*

Esta obra se compone de un recibidor (1) que conduce hacia tres salas distintas (2, 3 y 4), pero interconectadas unas con otras; una de ellas tiene, además, un mirador (5), a través del cual es posible vislumbrar un amplio espacio abierto para la exploración.



* Los coordinadores de este libro agradecemos profundamente a Cynthia Ramírez Mendieta por su labor siempre puntual, organizada y meticulosa para la compilación de este volumen, así como a Claudia Olvera Navarro por la realización del diagrama que articula cada una de las partes y sus contenidos.

Más que un desarrollo lineal, cronológico, el lector apreciará que este volumen fue construido en torno a una idea o, mejor dicho, alrededor de un conjunto de ideas sobre lo que la India representa. Se trata, por supuesto, de un espacio acotado, de una invención, y por ello el título mismo de la publicación da cuenta de un esfuerzo consciente e irremediablemente incompleto, por organizar una serie de saberes en torno a un tema que se desborda en todos los aspectos: los estudios sobre la India.

Es común que desde el punto de vista académico la India moderna, la India clásica y todas las demás Indias se estudien de forma separada, pues suele ser poca la comunicación que existe entre los distintos tipos de especialistas, algunos más cercanos a las disciplinas sociales, otros a las humanidades y a las artes. Sin embargo, esa frecuente desconexión sólo existe en el ámbito formal, ya que basta un vistazo a los trabajos que aquí se presentan para darse cuenta de que se encuentran en un diálogo constante, a través del cual hay una suerte de ir y venir a lo largo de la historia y de las disciplinas académicas.

Y si bien el diálogo es constante, la forma de entablarlo y las voces son nítidamente distintas: cada una con una forma propia de abordar el objeto de estudio y con frecuencia, incluso, con términos diversos (por ejemplo, India/la India; hindú/hinduista, entre otros). Tales decisiones obedecen a múltiples factores y revelan información importante, no sólo acerca de los propios autores, sino también sobre el estado de la cuestión: los lugares de formación académica, ideas específicas sobre cuáles son las lenguas de generación de conocimiento, alianzas e identificaciones intelectuales, etcétera. Todo ello da cuenta de una pluralidad de opiniones y deja ver que se trata de una disciplina autorreflexiva y en construcción, tal como el mismo objeto de estudio que la ocupa.

India clásica

Este apartado recoge el trabajo de tres destacados especialistas con intereses distintos en el campo de la indología clásica y, en un caso, en los límites de esta disciplina en sentido estricto. La primera parte de la obra ilustra el tipo de enfoque que ha marcado el rumbo de la investigación indológica en las últimas décadas, al acercarse a su objeto de estudio no sólo con proverbial rigor filológico, sino, además, con una mirada crítica, atenta a la dinámica sociohistórica que subyace a textos y conceptos, evitando los reduccionismos que han alimentado la imagen estereotipada y mistificada, de la antigua cultura de la India. En particular, un capítulo ejemplifica la importancia del pasado para abordar el presente mediante la articulación de nuevas propuestas teóricas.

En su capítulo *Reinvención de los infiernos budistas: continuidad y creatividad en el* Mahāvastu, Roberto García estudia un importante aspecto de la narrativa cosmológica budista: la representación de los mundos infernales. Tras recordar que se trata de un motivo plural dentro de la tradición budista, el trabajo se centra en el caso del *Mahāvastu* y con ese fin echa mano de nociones como continuidad, reutilización e innovación. Así, el autor analiza las principales estrategias en esta obra canónica para describir regiones infernales que sean atractivas desde el punto de vista literario y, al mismo tiempo, eficaces desde la perspectiva de la soteriología.

En el siguiente capítulo, *El personaje de la prostituta en la literatura sánscrita clásica: historia y significado*, Óscar Figueroa aspira a arrojar nueva luz sobre esta importante figura central de la literatura sánscrita clásica, la cortesana; para ello, presta atención al debate más amplio en torno al lugar del deseo en el discurso sánscrito y a la condición femenina en la sociedad tradicional india, coyunturas que permiten apreciar mejor la trayectoria literaria que convirtió a la prostituta en modelo de emancipación. En este contexto, el trabajo ofrece algunas

pistas que invitan a una reflexión más allá de la literatura en sentido estricto y del periodo clásico (al respecto, es una feliz coincidencia que la siguiente parte del libro, dedicada a la India moderna y contemporánea, contenga un capítulo *Sobre las* devadāsī *y el desarrollo sustentable*, el cual materializa esa insinuación en alguna medida).

El último capítulo sobre la India clásica, *Religión sin metafísica. Una reinterpretación pragmatista del* Advaita-vedānta, representa una frontera entre los estudios clásicos y su interpretación aplicada a discusiones contemporáneas, en este caso de orden filosófico. Así, con base en los presupuestos teóricos de la influyente metafísica del *Advaita-vedānta*, su autor, Javier Ruiz, defiende la pertinencia de una "metafísica trascendental", la cual, si bien resulta difícil justificar de manera racional, no deja de ser valiosa para la vida humana desde una perspectiva puramente práctica.

No resta sino desear que esta pequeña muestra conduzca al lector no sólo al lugar común —la India es una realidad tan compleja como fascinante—, sino, asimismo, como corolario de esa certeza, lo lleve a apreciar la importancia del pasado para entender el presente. Jugando con el título del volumen, cabría inferir que la invención de la India no se circunscribe al presente y al futuro.

En realidad, la expresión también describe con elocuencia el pasado, la riqueza cultural de la India clásica, a través de la coexistencia de tradición e innovación, identidad y diferencia, continuidad y discontinuidad. Más aún, para inventar la India presente y futura, las lecciones de la historia pueden ser decisivas, incluso en terrenos donde la huella no es tan visible o donde parece no tener cabida. Al final, idealmente, dichas lecciones apuntan a una interacción dinámica, donde lo clásico se inventa y reinventa a sí mismo, determinando lo moderno de múltiples maneras, y donde lo moderno a la vez perpetúa y reinventa lo clásico.

Óscar Figueroa

India moderna y contemporánea

La parte de esta obra dedicada a India moderna y contemporánea está atravesada por una serie de temas que incluyen el colonialismo y sus formas de gobierno, la construcción del archivo colonial y poscolonial, así como los desafíos del periodo independiente, con énfasis en la democracia, la violencia comunalista, el desarrollo sustentable, el Estado y sus mecanismos de poder.

Los dos primeros capítulos tienen un objeto de estudio común: las comisiones y comités de investigación *ad hoc*, mecanismos establecidos por los gobiernos coloniales y poscoloniales para investigar temas específicos y proponer recomendaciones. Esto ha ocurrido en circunstancias diversas, ya sea porque es importante tomar una decisión en el ámbito del funcionamiento de la maquinaria estatal, porque ha ocurrido un desastre, porque hay demandas sociales que requieren atención, pero también porque es importante adquirir —o recuperar— legitimidad.

Estas circunstancias pueden ser acentuadas por la presión internacional, a través de una agencia tal como la de la Organización Internacional del Trabajo y la Organización Mundial de la Salud. Cabe aclarar que las comisiones y comités se originaron en Gran Bretaña y fueron utilizados con frecuencia a lo largo de sus posesiones coloniales. En el periodo independiente las encontramos en países como Arabia Saudita, Australia, Bangladesh, Canadá, Israel, Malasia, Nepal y Nueva Zelanda, entre otros, sin olvidar un tipo particular, las comisiones de verdad.

Nutridos por lecturas y preocupaciones comunes (el archivo, la generación de conocimiento, los saberes expertos, la legitimidad, las verdades históricas), estos primeros capítulos estudian una Comisión colonial y una Comisión poscolonial. Laura Carballido examina la Real Comisión del Trabajo (1929), con énfasis en el estudio de los materiales producidos, para explorar la noción de archivo. Por su parte,

Beatriz Martínez analiza la violencia ejercida hacia los musulmanes (2002), enfatizando la pobreza de los resultados. Al mismo tiempo, cada estudio posee una perspectiva propia. Laura Carballido se detiene en el análisis de los integrantes y en su influencia en el Reporte de la Real Comisión del Trabajo, mientras que Beatriz Martínez hace una lúcida crítica a las visiones esencialistas y monolíticas de las comunidades religiosas hindú y musulmana.

El tercer capítulo tiene a las *devadāsī* o mujeres danzantes (a quienes se aborda en la sección correspondiente a la India clásica) como figuras centrales, a través de las cuales Chamundeeswari Kuppuswamy examina relaciones de género, sistemas de propiedad y la cultura en el sur de India. La autora estudia de forma crítica los derechos de la propiedad en India contemporánea, señalando la necesidad de introducir cambios que permitan un desarrollo sustentable y una mayor participación de las mujeres. Para ello, Kuppuswamy realiza una doble operación. Por un lado, analiza la concepción de la propiedad liberal y cómo ésta excluye nociones comunitarias; por otro, revisa formas de propiedad en India, en especial el derecho *mirasi*, desde el periodo precolonial y hasta el periodo independiente, en el que los derechos consuetudinarios se han supeditado a la ley estatal.

Se cierra este apartado con el trabajo que Sunil Khilnani ofrece como prefacio a la edición de 2017 de su ya clásico libro *The Idea of India*, escrito en 1997. En éste, el autor realiza un lúcido análisis de India y de su promesa de construcción de una sociedad democrática. Para ello, se detiene en las ideas de Nehru, Gandhi, Patel, Ambedkar y de sus contemporáneos, quienes imaginaron una India diversa, plural. Para Khilnani esas ideas, que son producto de fuertes debates, representan una de las grandes contribuciones de India y la convierten en uno de los "grandes experimentos mundiales de la democracia". La Constitución proclamada en 1950 planteaba derechos liberales, configuraba un espacio para la expresión de las diferencias culturales y religiosas, y procuraba un equilibrio dentro del gobierno.

Sin embargo, esa concepción de India está ahora en peligro por el fortalecimiento y ascenso político del Bharatiya Janata Party y de sus partidarios, quienes tienen una visión excluyente de la nación, donde sólo lo hindú tiene cabida. Musulmanes, opositores políticos, rebeldes y voces críticas son silenciados —de forma literal en algunos casos— por la derecha hinduista. Por ello, apunta Khilnani, para mantener la democracia india es importante volver a la discusión política sobre los proyectos existentes con el fin de poder enfrentar mejor al conservadurismo político.

Como se verá, esta segunda parte tiene una débil secuencia cronológica que se rompe con rapidez, pues los cuatro capítulos van y vienen en el tiempo (precolonial, colonial y poscolonial), mientras que se complementan y dialogan entre sí. Beatriz Martínez y Sunil Khilnani coinciden en su preocupación por la violencia hacia las minorías religiosas, mientras que Laura Carballido y Kuppuswamy se preguntan por las formas coloniales y su continuidad en el presente, tanto en los mecanismos para tomar decisiones en política pública como en las formas de propiedad. Leídos en conjunto, los textos presentan un acercamiento a problemáticas vigentes de India contemporánea.

Laura Carballido

Estudios angloindios y otras conexiones de la India con el mundo

En la actualidad, es muy poco lo que puede leerse sobre literatura angloindia en español. Por alguna razón, si lo indio parece lejano para el hispanohablante, lo angloindio se figura como algo ajeno por partida doble. Sin embargo, quizá sea en esa parcela donde el lector latinoamericano pueda encontrar vivas muchas de las reflexiones propias sobre la identidad, el género, la relación con el Estado, el individuo y sus fronteras. Es probable que *fronteras* sea la palabra que con más

claridad logre definir lo que la literatura angloindia interpela, pues se trata del territorio de lo híbrido, de lo transcultural, de la incongruencia de ser al mismo tiempo muchas cosas contrarias (en lo lingüístico, en lo estético, en lo cultural, en lo axiológico).

Los cuatro trabajos que conforman la parte de estudios angloindios de este volumen dan cuenta de un amplio —y cambiante— panorama. Si bien en un primer momento se llamó literatura angloindia a aquélla creada por escritores indios que elegían el inglés como medio de expresión, a pesar de tener como lengua materna una lengua india (tal el caso de R. K. Narayan), actualmente el término se ensancha para abarcar un gran número de posibilidades y combinaciones.

La diáspora india ha crecido y se ha arraigado en distintos lugares del mundo (por ejemplo, Anjali Banerjee y Sonia Singh), por lo que no es de extrañarse que existan escritores angloindios cuya primera o única lengua de expresión sea el inglés, en cuyo caso son los temas y la forma de expresión, propios siempre de una hibridación cultural, los que caracterizan su obra. Asimismo, es grande la disputa entre los estudiosos sobre la pertinencia de ubicar bajo la misma etiqueta a la literatura escrita en inglés por "occidentales" radicados en la India y que versa, acerca de las realidades culturales de aquel lugar (por ejemplo, las obras de Rudyard Kipling).

En el trabajo inicial, Nair Anaya plantea una serie de preguntas que, desde el punto de vista literario, hacen eco a las abordadas por Sunil Khilnani en la parte sobre India moderna: "¿Qué significa ser indio? ¿Puede hablarse de una sola experiencia o sensibilidad que abarque y exprese la enorme diversidad lingüística y cultural del subcontinente? ¿Cómo puede pensarse una identidad india a partir del idioma del colonizador?".

Mario Murgia, por su cuenta, replantea de lo propiamente angloindio para evidenciar que no sólo el indio busca definirse en contraposición con el occidental, sino que el británico mismo, mucho antes de la

India independiente, también se había enfrentado con la otredad y había ofrecido sus propias respuestas.

El trabajo de Wendy Phillips, por otra parte, hilvana algunos puntos de contacto entre los inicios del realismo mágico en la ficción latinoamericana y en la angloindia, y apunta que un estudio comparativo podría ser de utilidad para una comprensión más profunda de ambos. Por último, la aguda reflexión que lleva a cabo Purnima Bose sobre los esquemas de valores trastocados en la *chick lit* indo-estadounidense deja ver que, en términos de cultura, las nociones opuestas no son mutuamente excluyentes.

A manera de cierre, tal como se mencionó en el esquema inicial de esta presentación, se cuenta con el trabajo de Esteban García como una ventana hacia las múltiples, muchas veces inexploradas, conexiones de la India con el mundo. *De unas Indias a las otras* es un título sugerente que, al visibilizar algunas de las conexiones artísticas existentes entre la India portuguesa y los virreinatos de la Nueva España y del Perú, ya nos interpela en forma directa. Un recordatorio de que, como suele ocurrir con frecuencia, el estudio del *otro* es siempre una suerte de indagación y de retorno hacia uno mismo.

Wendy Phillips

PRIMERA PARTE
India clásica

Reinvención de los infiernos budistas: continuidad y creatividad en el *Mahāvastu*

Roberto García

Introducción

Muy temprano en la historia de los estudios del budismo, se hizo evidente que las obras budistas poseían un carácter abierto y fluido, y que formaban parte de una tradición que recurría a múltiples estrategias de integración, apropiación y reutilización de materiales ya existentes.[1] En consonancia con este entendimiento temprano, los estudiosos actuales abordan las obras budistas partiendo de la idea de que muchos textos son creaciones estratificadas que contienen múltiples capas temporales, doctrinales y de composición, y reconocen que la adaptación y reutilización de materiales previos han sido estrategias empleadas con frecuencia en la búsqueda de distintos objetivos, entre los cuales se pueden destacar la necesidad de legitimar una obra nueva al conectarla con la tradición y el interés de adaptarla a contextos doctrinales distintos, en ocasiones controversiales.[2]

---

1 Destaca el trabajo de Burnouf, quien en su traducción del *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* al francés (1852, pp. 859-967) incluye un apéndice titulado "Comparación de algunos textos sánscritos y pali". También vale la pena mencionar el trabajo filológico de Windisch en *Māra und Buddha* (1895), donde se comparan las diferentes tradiciones en sánscrito y pali sobre las narrativas del encuentro entre el Buda y Māra.

2 Un ejemplo hasta cierto punto reciente de esto es el trabajo de Analayo (2010) sobre la figura del *bodhisattva*.

Aunque casi todos los estudiosos del budismo trabajan con estos presupuestos de forma implícita, desde hace poco tiempo ha habido un impulso consciente y explícito por generar un marco teórico que proporcione herramientas conceptuales para abordar el estudio de las obras budistas desde la óptica de la integración, la adaptación y la reutilización. Cabe destacar los trabajos de varios estudiosos (Cantwell *et al*., 2016) cuyo objeto de estudio son las tradiciones textuales budistas del sur de Asia, China y Tíbet.[3]

Estos trabajos utilizan el concepto de "reutilización adaptativa" (*adaptive reuse*) para englobar un conjunto de estrategias y procesos de reutilización de elementos textuales en la producción de escritos budistas con un alto grado de intertextualidad.[4] Parte importante de esta aproximación consiste en reconocer que las prácticas textuales de los antiguos budistas incluían un compromiso y un diálogo con la tradición, a la vez que una tendencia a la originalidad y a la creación de nuevos paradigmas de conocimiento.

Según lo expresan Freschi y Maas, la idea de "reutilización adaptativa" "apunta hacia la relación entre la innovación y la perpetuación de formas, contenidos del conocimiento y expresiones estéticas previas dentro del proceso de crear nuevas obras" (2017, p. 11). Señalan así la necesidad de reconocer la intertextualidad en las obras budistas para problematizar y reformular cuestiones como la autoría, la originalidad, la creatividad y la autoridad textual.

Reconocer el carácter intertextual y compuesto de las obras budistas es un paso necesario para entender que en su producción intervienen múltiples voces, épocas y motivaciones, y que, lejos de desvalorizar una obra al concebirla como resultado de la reutilización adaptativa,

---

[3] El estudio de la reutilización también se ha aplicado a otras tradiciones del sur de Asia (Freschi y Maas, 2017).

[4] Con base en Wallace (2016, p. 228), se pueden enumerar, sin que se agoten las posibilidades, las siguientes estrategias de reutilización adaptativa: citas explícitas y silenciosas, préstamos silenciosos, paráfrasis, ecos, alusiones, repeticiones, variantes de frases, pasajes, temas y estructuras idénticas o similares, etcétera.

un análisis desde esta perspectiva revalora la obra como producto complejo de una tradición que logra innovar de forma creativa dentro de los límites marcados por los modelos de autoridad heredados.

Partiendo de estas ideas, aquí se analizará el *Narakaparivartasūtra*, el "*Sūtra*-sección sobre los infiernos" o, simplemente, el "*Sūtra* sobre los infiernos", que forma parte del *Mahāvastu*.[5] El objetivo será identificar las relaciones de este texto con otros escritos budistas y mostrar algunas estrategias de integración, adaptación y reutilización empleadas por sus redactores para construir una versión propia de los infiernos budistas.

Los infiernos en la literatura budista

En la literatura budista se usan dos palabras para denominar las regiones infernales: *niraya* y *naraka*. Ambas carecen de equivalencias directas en el español y la tradición budista las ha explicado de distintas formas. La primera puede traducirse como "partida" o "salida".[6] Por su parte, *naraka* podría incluir uno o más de los siguientes sentidos: "lugar estrecho", "lugar de malvados", "desagradable" y "andanza hacia abajo".[7]

---

[5] Varios estudiosos han notado y analizado la naturaleza compuesta del *Mahāvastu*. Según Yuyama (2001, p. xiv), es una obra enciclopédica que contiene muchos materiales textuales, canónicos y no canónicos de distintos géneros. Uno de los primeros en estudiar su estructura y composición fue Windisch (1909, pp. 476-505), quien realizó un trabajo meticuloso de comparación entre algunos pasajes del *Mahāvastu* y el *Mahāvagga*.

[6] Gómez sugiere, de manera acertada, "ultratumba", en el sentido de "lugar hacia donde se parte más allá de la muerte" (2017, p. 128). Dos obras poscanónicas glosan la palabra como "sin felicidad o placer". En el *Visuddhimagga* (427.17), Buddhaghosa nos dice que "Se llama *niraya*, pues allí no hay ninguna causa (*aya*) que pueda reconocerse como agradable" (*Dutiyo bhāgo,* 13. *Abhiññāniddeso, Cutūpapātañāṇakathā*, *Chaṭṭha Saṅgāyana*, http://www.tipitaka.org/chattha. Consultado el 13 de abril de 2018). Por su parte, el comentario al *Petavatthu* (52.13) indica que "Allí no hay ninguna causa (*aya*) que produzca lo que se conoce como placer" (*Khuddaka Nikāya, Petavatthu-aṭṭhakathā,* 1. *Uragavaggo*, 10. *Khallāṭiyapetivatthuvaṇṇanā*, *Chaṭṭha Saṅgāyana*, http://www.tipitaka.org/chattha. Consultado el 13 de abril de 2018).

[7] Mayrhofer (1963, p. 138) ofrece varias propuestas que se han dado respecto a este tema.

Los *nirayas*/*narakas* son concebidos como lugares de tormento donde predomina el fuego. Son presentados en conjunto como uno de entre los distintos posibles ámbitos de renacimiento y, por lo tanto, los suplicios que allí se sufren no son eternos, sino que existirán sólo mientras dure la vida de quienes ahí renacen. Así, en el *Mahāvastu* se argumenta que, cuando el karma maligno de esos seres se ha agotado, morirán allí para renacer en alguno de los otros ámbitos de existencia (Senart, 1882, pp. 5-8). El tiempo de vida allí se considera muy extenso, de cientos y miles de años,[8] y los seres no mueren, a pesar de que sus cuerpos sean destruidos una y otra vez.

En perspectiva diacrónica, la noción de los infiernos en el budismo no es estática ni homogénea. Una revisión de la literatura secundaria sobre el tema (Feer, 1892; Kirfel, 1967, pp. 199-206; Sadakata, 1997, pp. 41-54; Law, 1998, pp. 92-126) muestra de inmediato que la concepción budista de los infiernos pasó por varias etapas de conformación, y que puede considerársele como parte de una tradición cosmográfica compuesta y cambiante en la que distintas voces, internas y externas, contribuyeron con elementos a la composición.

La lista de obras budistas sobre los infiernos es extensa, por lo que a continuación se señalan sólo algunas de las referencias más importantes.[9] Entre las obras en pali podemos destacar el *Bālapaṇḍitasutta* (*Majjhima Nikāya* 129, Chalmers, 1899), los llamados *Devadūtasutta* (*Majjhima Nikāya* 130, Chalmers, 1899; *Aṅguttara Nikāya* 3.35, Morris, 1885) y los *Kokāliya* o *Kokālikasutta* (*Khuddaka Nikāya* 5.36, Fausbøll, 1885; *Saṃyutta Nikāya* 6.10, Feer, 1884), así como el *Nimijātaka* (*Jātaka* 541, Fausbøll, 1896) y el *Saṃkiccajātaka* (*Jātaka* 530, Fausbøll, 1891).[10] Entre las obras en sánscrito destacan el *Divyāvadāna* (Vaidya, 1959,

---

8 En el *Mahāvastu*, la extensión de la vida en varios infiernos es de "cientos de años" (Senart, 1882, pp. 10, 14).

9 Para un recuento extenso de las fuentes, se recomienda revisar el trabajo de Van Put (2007, pp. 205-207).

10 La mayor parte de estos textos, con excepción de los *jātakas*, son anteriores o paralelos al *Mahāvastu*. Entre las obras poscanónicas en pali, vale la pena mencionar la sección cosmológica del *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, el *Chagatidīpanī*, el *Pañcagatidīpana* y la *Lokapaññatti*.

pp. 216-241), el *Avadānaśataka* (Speyer, 1902), el *Saddharmasmṛtyupasthāna*, el *Dharmasamuccaya* (Caube, 1993), el *Śikṣāsamuccaya*, el *Abhidharmakoṣabhāṣya* (Vasubandhu, 1975) y el *Narakaparivartasūtra* del *Mahāvastu*.

El *Mahāvastu* y los infiernos budistas

El *Mahāvastu* pertenece al código de disciplina (*vinaya*) de la escuela budista Mahāsāṅghika-Lokottaravāda. Se compuso entre los siglos I y VI e.c. (Tournier, 2017, p. 609), aunque muchos de sus materiales provienen de siglos previos.[11] El lenguaje en el que fue compuesto es un tipo de indo-medio que ha sido llamado "sánscrito mezclado", "sánscrito híbrido budista" y "sánscrito budista".[12]

Dentro del plan general del *Mahāvastu*,[13] la tercera y cuarta secciones contienen una exposición de los distintos ámbitos de existencia (*gati*) donde renacen los seres (Senart, 1882, pp. 4-33). Allí se relata cómo un monje, de nombre Mahāmaudgalyāyana, visita las regiones infernales, el ámbito de los animales, de los *pretas*, de los *asuras*, y distintas regiones celestiales, atestiguando de manera personal la experiencia de los seres en dichos ámbitos.

Las regiones infernales son el punto de partida de este trayecto y, de hecho, el *Narakaparivartasūtra* inaugura la narrativa de la obra. Se trata de un texto que relata la travesía del monje Mahāmaudgalyāyana por las regiones infernales. Allí se describen en detalle los tormentos sufridos y se explica cuáles son los actos que llevan a los seres a renacer en esas regiones (Senart, 1882, pp. 16-27).

---

[11] Esto puede verse en las secciones del *Mahāvastu* que Windisch contrastó con partes del *Mahāvagga* (véase la nota 5) y en algunos *jātakas* del *Mahāvastu* que aparecen en el *stūpa* de Bharhut (Waddell, 1914, pp. 139-140).

[12] Como apunta Yuyama (2001, p. xiv), no se conocen traducciones del *Mahāvastu* a otras lenguas asiáticas.

[13] En este estudio se utilizó la edición crítica de Senart (1882), que sigue siendo la única completa. Además de la edición de Fujita (1952) y los facsímiles de un manuscrito en hoja de palma y otro en papel, editados por Yuyama (2001).

Según el *Mahāvastu*, en las regiones infernales existen "ocho grandes infiernos, cada uno de ellos con dieciséis secciones anexas" (Senart, 1882, p. 5).[14] Son descritos como construcciones cúbicas con cuatro puertas que dan, cada una, hacia un rumbo cardinal distinto. Sus paredes, muros y techos son de hierro incandescente: "Cuatro secciones tienen, cuatro puertas, divididos en partes, limitados; se elevan cien *yojanas* de alto, tienen cien *yojanas* en cada lado […].[15] Rodeados por férreos muros, con hierro están techados; sus pisos, hechos de hierro; con lumbre están soldados" (Senart, 1882, p. 9). En el interior de todos ellos predomina el fuego: "En extremo terroríficos, llenos con cientos de llamas, con fulgores resplandece cada uno a cien *yojanas*" (Senart, 1882, p. 10).

Cada uno de los ocho infiernos recibe un nombre que describe alguna característica específica: puede ser un tormento, una cualidad material del lugar o algo relacionado con el tipo de experiencia que allí se vive. Se les llama *Saṃjīva*, "Reavivamiento"; *Kālasūtra*, "Alambre negro" o "Alambre de la muerte"; *Saṃghāta*, "Trituración colectiva"; *Ekāntaraurava*, "Lamento extremo"; *Mahāraurava*, "Gran lamentación"; *Tapana*, "Quemazón"; *Pratāpana*, "Resquemazón"; y *Avīci*, el infierno más terrible, donde "los seres infernales padecen de forma ininterrumpida tormentos dolorosos, severos, agudos y crueles" (Senart, 1882, p. 26). A diferencia de los otros infiernos, en el *Avīci* no hay un solo momento de respiro para los que allí habitan. Por esta razón, su nombre se interpreta como "Sin intervalos [de felicidad o placer]", "Sin olas [de felicidad]" o "Ininterrumpido".

Respecto al ordenamiento físico de estas ocho regiones, no se especifica si se encuentran una debajo de otra o si están dispuestas en un plano vertical. Lo que queda claro es que el *Avīci* es "el más bajo" (Senart,

---

[14] Todas las traducciones del *Mahāvastu* son del autor.

[15] El *yojana* o "yugada" es una medida india que puede variar, según las fuentes, desde los 7 y medio hasta los 17 kilómetros.

1882, p. 9), por lo que es probable que sus redactores concibieran una estructura vertical. Otros textos mencionan esta disposición vertical.[16]

Cada infierno tiene cuatro subsecciones o apéndices en cada uno de sus lados, por lo que se da un total de dieciséis subsecciones por cada uno, ciento veintiocho al sumar los de los ocho infiernos. Se afirma que, cuando los seres logran salir de uno de los infiernos, pasan de manera directa a estas cuatro secciones anexas.[17]

Así, además de la construcción central donde se encuentran los suplicios específicos de cada infierno, cada lado cuenta con una especie de horno en el que son calcinados, el *Kukkula* o "Lumbre". De ahí los seres pasan al *Kuṇapa*, "Cadáver", un foso donde los devoran seres oscuros con dientes de hierro. Al salir de éste, los seres pasan por una región que incluye varios bosques terribles, entre los cuales se encuentra el *Asipatravana* o "Bosque de espadas afiladas". Por último, entran en un río cáustico llamado *Vaitaraṇī*, de manera literal "Cruce" o "Difícil de cruzar", un caudal donde sus cuerpos son perforados por el agua (Senart, 1882, pp. 6-7, 11-12).

Esta descripción de los infiernos, tal como aparece en el *Mahāvastu*, presupone una concepción acabada, según la cual estas regiones tienen una estructura fija, medidas y límites precisos, y una disposición relativamente clara y consistente en términos espaciales. Sin embargo, como se verá más adelante, tal como son presentados en esta obra los infiernos representan una etapa específica de esta idea en la historia del budismo, una etapa que no puede situarse en los inicios de la especulación cosmológica budista, pero que tampoco es tan tardía como lo serán otras concepciones. En este sentido, se entiende la imagen

---

16 Por ejemplo, el *Abhidharmakoṣabhāṣya* (Vasubandhu, 1975, p. 163) y el *Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra* (Sadakata, 1997, pp. 47-48).

17 Aunque se afirma que cada infierno tiene sus secciones anexas, estas sólo se describen en relación con el *Saṃjīva* (Senart, 1882, p. 11) y el *Pratāpana* (Senart, 1882, pp. 6-7), y en ambos casos se detallan de forma idéntica. En estas dos secciones se dice que, al salir de los infiernos "principales", los seres se abisman en los anexos, pasando de uno a otro de forma continua. Se sugiere así de forma implícita que este mismo proceso aplica para todos los infiernos.

infernal del *Mahāvastu* como un elemento más dentro de un continuo histórico-textual, veremos que la tradición que la produjo poseía una gran flexibilidad y apertura, y que el budismo antiguo, lejos de tener contenidos estáticos, era un agente cultural creativo que de manera continua integraba ideas y modelos dentro de su concepción del mundo.

Reutilización adaptativa en los infiernos del *Mahāvastu*[18]

Al comparar las fuentes budistas que tratan sobre las regiones infernales con la versión que presenta el *Mahāvastu*, podemos ver que esta última obra representa una etapa en la cual se ha elaborado una estructura más o menos consistente, en la cual las regiones infernales están claramente delimitadas y en la que se hace un intento por construir una geografía infernal ordenada y equilibrada en términos espaciales. Para comprender cómo llegó a presentarse la concepción específica de las regiones infernales que presenta el *Mahāvastu*, será de gran utilidad entenderla como una composición a partir de materiales disponibles en distintas tradiciones textuales budistas, y no como una concepción cerrada y original que puede reconocerse como "la idea budista de los infiernos". Será necesario comenzar contrastando la forma aparentemente acabada que los infiernos tienen en el *Mahāvastu*.

Según se ha mencionado, en el *Narakaparivartasūtra* se afirma de manera categórica que existen ocho grandes infiernos, el *Saṃjīva*, el

[18] En esta sección se abordarán en especial las interrelaciones entre textos budistas. Por cuestiones de espacio y metodología, será necesario dejar de lado el análisis de la intertextualidad entre las obras budistas y algunas obras relevantes de la tradición brahmánica y jainista que tratan el tema de las regiones infernales, entre las cuales destacan el *Mahābhārata*, el *Skandapurāṇa*, el *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, el *Uttarajjhayanasutta*, el *Sūyagaḍasutta* y el *Sūtrakṛtāṅga*. Se parte del convencimiento de que un estudio profundo de la relación entre estas tradiciones es necesario para comprender el surgimiento y la evolución de la concepción de los infiernos budistas, y que este texto puede proporcionar elementos para realizar más adelante ese trabajo. Al respecto, se sugiere revisar las secciones correspondientes en Law (1998, pp. 115-126) y Sadakata (1997, pp. 44-46).

Kālasūtra, el *Saṃghāta*, el *Ekāntaraurava*, el *Mahāraurava*, el *Tapana*, el *Pratāpana* y el *Avīci*. Al estudiar otras fuentes, destaca que esta lista no es definitiva, sino sólo una de las variantes que se pueden encontrar en las tradiciones textuales budistas, si bien es necesario mencionar que más tarde se convirtió en la parte medular de la concepción de los infiernos budistas.[19]

En distintos textos pueden encontrarse tradiciones alternas que no consideran la lista de ocho regiones infernales mencionadas, sino otras listas u otras formas de organizar los infiernos. Una de estas tradiciones, que no está vinculada con el *Mahāvastu*,[20] aparece en los *Kokālikasutta* de la tradición *Theravāda* (*Khuddaka Nikāya* 5.36 y *Saṃyutta Nikāya* 6.10). Allí se menciona una lista, no de ocho sino de diez regiones infernales, que reciben los siguientes nombres: *Abbuda*, *Nirabbuda*, *Ababa*, *Aṭaṭa*, *Ahaha*, *Kumuda*, *Sogandhika*, *Uppala*, *Puṇḍarīka* y *Paduma*. En el *Kokālikasutta* del *Saṃyutta Nikāya* se explica que la duración de la vida en el primero de la lista, el *Abbuda*, es larguísima, de miles, quizá millones de años, y la vida dura más conforme se avanza en la lista, de tal forma que el más terrible es el *Paduma* (Feer, 1884,

---

[19] Aunque no sea posible afirmar con Feer que "Todos los budistas están de acuerdo en reconocer la existencia de los ocho infiernos ardientes" (1892, p. 230), su presencia se hace cada vez más predominante en las antiguas escuelas budistas (Theravāda, Sarvāstivāda, Mūlasarvāstivāda y Mahāsaṅghika-Lokottaravāda) durante los primeros siglos de la era común (Feer, 1892, pp. 191-198).

[20] Otras tradiciones paralelas que no se explorarán aquí, pero cuya relación con el *Mahāvastu* sería enriquecedor investigar, son las siguientes: las secciones en verso del *Kokālikasutta* del *Khuddaka Nikāya* (*Saṃyutta Nikāya*, Feer, 1884, pp. 128-131), donde no aparecen los nombres de los ocho infiernos sino una lista de nueve tormentos, algunos de los cuales también aparecen en el *Mahāvastu*; el *Nimijātaka* (*Jātaka*, 541, Fausbøll, 1896), una fuente probablemente tardía donde no se menciona la lista de ocho infiernos y que se enfoca más en describir los tormentos que en desarrollar una idea organizada de los infiernos; el Saṃkiccajātaka (*Jātaka* 530, Fausbøll, 1891, p. 266) da la lista de ocho nombres, pero después menciona otro infierno llamado Khuradhāra (269) sin indicar dónde se encuentra; el Śikṣāsamuccaya, tomando como fuente el *Saddharmasmṛtyupasthāna*, menciona varios nombres de regiones y subsecciones infernales, de los cuales sólo el *Avīci* aparece en el *Mahāvastu*: el *Avīci*, el *Pakṣibhairavapakṣa*, el *Śvabhraprapāta*, el *Cakrāṅka*, la montaña *Makkoṭaka*, el *Vitathadarśana*, el *Agnikuṇḍa*, el *Paduma*, el *Mahāpaduma* y el río *Kṣāra* (Śāntideva, 1897, pp. 70-75). No hay en esta obra un intento de organización y homogenización similar al del *Mahāvastu*.

p. 152). El texto no ahonda en detalles sobre estos infiernos por lo que, más allá de la larguísima duración que representan, se desconoce lo que implicaban para los antiguos budistas. Un comentario tardío al *Kokālikasutta* del *Khuddaka Nikāya* da varias opiniones sobre ellos. Por una parte, dice que no se trata de infiernos independientes, sino de regiones dentro del *Avīci*, el último infierno del *Mahāvastu*.[21] Sin embargo, el comentario en forma explícita reconoce varias explicaciones disímiles para estos infiernos, dejando en evidencia que, para la época en que se compuso, no había consenso respecto a ellos. Así, también da dos explicaciones alternas que adjudica a otras autoridades: *1)* para unos los nombres refieren a los tipos de lamentos que ahí se escuchan y a los tipos de tormentos; *2)* otros consideran que éstos son infiernos gélidos.[22]

Es posible identificar otra tradición paralela en los textos pali *Bālapaṇḍitasutta* (*Majjhima Nikāya* 129) y en los llamados *Devadūtasutta* (*Majjhima Nikāya* 130 y *Aṅguttara Nikāya* 3.35), así como en el texto sánscrito *Pāṃśupradānāvadāna* del *Divyāvadāna*, que se puede situar alrededor del siglo II e.c. (Strong, 1983, p. 27). En estas fuentes la idea de los infiernos es muy distinta a la que aparece en el *Mahāvastu* y no se encuentra tan seccionada como en éste; sin embargo, algunos elementos encontrados en la descripción de las regiones infernales del *Mahāvastu* también forman parte de las descripciones que aparecen en

---

[21] "No existe ningún infierno separado de nombre Abbuda, sino un lugar de tormento dentro del Avīci que, a causa de calcularse [su duración], en *abbudas* se llama 'infierno Abbuda'" (*Kokālikasuttavaṇṇanā*, *Suttanipāta-aṭṭhakathā*, *Mahāvaggo*, *Chaṭṭha Saṅgāyana*, http://www.tipitaka.org/chattha. Consultado el 11 de abril de 2018). Según el *Kokālikasutta* del *Saṃyutta Nikāya* (Feer, 1884, p. 152), el número *abbuda* es más grande que el tiempo que tardaría en vaciarse una carreta de ajonjolí, tomando un solo grano cada cien años.

[22] *Kokālikasuttavaṇṇanā*, *Suttanipāta-aṭṭhakathā*, *Mahāvaggo*, *Chaṭṭha Saṅgāyana*, http://www.tipitaka. org/chattha. Consultado el 11 de abril de 2018). Cabe notar que esta tradición alterna no tiene presencia o influencia en la descripción del *Mahāvastu*, aunque sí en otros textos paralelos y posteriores, en los cuales se realiza una síntesis y se construye una imagen de los infiernos mucho más seccionada y elaborada, en la cual existen regiones infernales calientes y frías. Esta síntesis aparece ya en el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, quien menciona ocho infiernos calientes y ocho fríos (Vasubandhu, 1975, p. 164), así como en el *Avadānaśataka* (Speyer, 1902, pp. 3, 6, *ss*).

esos textos. Esto lleva a pensar que, o bien ambas tradiciones proceden de una misma fuente y se desarrollaron de forma distinta, o bien la redacción del *Mahāvastu* se nutrió al incorporar y reutilizar materiales presentes en la otra tradición. Sobre la base de un análisis comparativo, aquí se argumenta lo segundo, intentando discernir cuáles elementos de la tradición previa fueron reutilizados por los redactores del *Mahāvastu* y de qué forma los adaptaron para producir una versión propia con un plan más consistente y organizado.

En las fuentes que aquí se consideran previas al *Mahāvastu* (*Bālapaṇḍitasutta*, *Devadūtasutta* y *Pāṃśupradānāvadāna*), la región infernal no se describe en términos de secciones principales, sino en función de los castigos padecidos, que son cinco o seis, dependiendo de la fuente. Presentan una lista de estos tormentos, que se repite en los primeros textos casi de manera idéntica y que presenta variantes importantes en el *Pāṃśupradānāvadāna*. Así, en el *Bālapaṇḍitasutta* (Chalmers, 1899, pp. 166-167) y en los *Devadūtasutta* (Chalmers, 1899, pp. 182-183; Morris, 1885, pp. 182-183), los tormentos consisten en: *1)* ser empalado con cinco estacas de hierro que atraviesan manos, pies y pecho;[23] *2)* ser arrojado al piso y tajado con hachas; *3)* ser colgado de cabeza y tajado con hachas;[24] *4)* ser uncido a una carroza y conducido por un campo ardiente e incandescente; *5)* ser obligado a subir y bajar de una montaña de carbones ardientes,[25] y *6)* ser hundido de cabeza en un caldero con hierro fundido.[26]

---

[23] Equivalente aproximado en el *Mahāvastu* (Senart, 1882, p. 25): "[El infierno Pratāpana] está rodeado por todas partes de picas incandescentes de hierro. Allí algunos seres infernales son empalados en una pica y asados, algunos en dos, y así hasta que otros son empalados en diez picas y asados". Corresponde también al quinto tormento de la lista del *Pāṃśupradānāvadāna* que se da a continuación.

[24] Equivalente en el *Mahāvastu* (Senart, 1882, p. 10): "En el infierno Saṃjīva de cabeza son colgados, y usando hachas y azuelas son los vivientes tajados".

[25] Equivalente aproximado en el *Mahāvastu* (Senart, 1882, p. 6): "En el gran infierno Pratāpa [los seres estaban en] montañas llameantes, incandescentes y ardientes que eran cercadas por seres infernales armados con lanzas".

[26] Este tormento sólo aparece en los *Devadūtasutta*.

Por otra parte, el *Pāṃśupradānāvadāna* describe cinco: *1)* ser acostado sobre la espalda en un piso en llamas y embutido con bolas de hierro incandescente que entran por la boca y atraviesan todo el cuerpo hasta salir por debajo; *2)* idéntico al anterior, pero allí los seres son embutidos con cobre fundido;[27] *3)* los seres son acostados boca abajo en un piso en llamas, marcados con un alambre y cortados en pedacitos con sierras y hachas; *4)* casi idéntico al anterior, pero el piso no es una masa de fuego,[28] y *5)* los seres son empalados con cinco estacas de hierro (Vaidya, 1959, pp. 236-237).[29]

Con excepción del segundo, cuarto y sexto castigos de la primera lista, todos los demás tienen su equivalente en el *Mahāvastu*, aunque no siempre exacto, y allí no aparecen en el orden de ninguna de las dos listas presentadas. Puede afirmarse que, más allá de las equivalencias respecto a los tormentos, la estructura seccionada de los infiernos en el *Mahāvastu* es distinta de la estructura relativamente continua e imprecisa que presentan las otras fuentes mencionadas, las cuales enfatizan no tanto el ordenamiento de los infiernos sino la descripción de los tormentos.

En este caso podría adoptarse un principio de simplicidad según el cual la versión más elaborada y consistente tiene más probabilidades de ser posterior a las versiones que presentan una exposición sucinta y con menos detalle —aunque éste no siempre sea el caso—. De acuerdo con esta idea, podría proponerse que los redactores del *Mahāvastu*,

---

[27] Estos dos tormentos tienen sus equivalentes en el *Mahāvastu* en conexión con el río *Vaitaraṇī* (Senart, 1882, p. 6): "Entonces, los guardianes de los infiernos les atenazaban las bocas con barras de hierro llameantes, incandescentes y ardientes, masticaban una masa de hierro, abrían sus labios y les escupían en las bocas bolas de hierro llameante, incandescente y ardiente, diciéndoles que las comieran. Luego les daban de beber cobre fundido y les decían que lo bebieran. Conforme fluía, calcinaba sus labios; tras abrasarlos tostaba su lengua; después hacía arder su paladar; habiéndolo asado incineraba sus entrañas y luego sus intestinos, pasando a través de la parte inferior de su cuerpo".

[28] Estos dos tormentos tienen sus equivalentes en el *Mahāvastu* (Senart, 1882, p. 5): "En el gran infierno Kālasūtra veía a los seres ser azotados con un alambre negro con el que eran atados fuertemente y rasgados, para después ser hendidos con hachas y desgarrados con sierras".

[29] Este último tormento es el único del *Pāṃśupradānāvadāna* que aparece en la lista previa.

siguiendo tendencias más acordes con la concepción de los infiernos en sus respectivas épocas y lugares, integraron los tormentos de las listas mencionadas en el modelo más definido y seccionado de los ocho grandes infiernos.

Ahora bien, en la última parte del *Bālapaṇḍitasutta* y en los *Devadūtasutta* se menciona una región que recibe el nombre de *Mahāniraya*, "Gran infierno". Se sugiere en estos textos, sin que sea por completo explícito, que los seres pasan por cada uno de los tormentos antes descritos y al final son arrojados en este *Mahāniraya*. En la descripción de los infiernos en estas fuentes, el *Mahāniraya* es el primer lugar con una identidad independiente y una estructura bien delimitada: se le describe como un gran cubo de hierro incandescente y llameante, con cuatro puertas, que mide cien *yojanas* por lado. Tal como se mencionó de manera previa, en el *Mahāvastu* se dice que los ocho infiernos tienen esta estructura. De hecho, los versos que describen el *Mahāniraya* son idénticos en las tres fuentes pali y muy parecidos a la versión sánscrita del *Mahāvastu*.[30]

Así, mientras que en estas fuentes en pali la estructura de cubo férreo es exclusiva del *Mahāniraya*, lugar donde llega a su máximo nivel el tormento de los seres, en el *Mahāvastu* se adopta esta estructura para describir los ocho infiernos, con lo cual los redactores del texto lograron unificar sus múltiples infiernos bajo un mismo modelo que les permitió dar concreción y uniformidad a su concepción de las regiones infernales.

Regresando a las fuentes en pali, sólo en el *Devadūtasutta* del *Majjhima Nikāya* se describe la estructura interna del *Mahāniraya*. Se afirma que está lleno de llamaradas que salen de sus paredes, piso y techo, azotando contra las otras paredes, en una imagen que remite a

[30] La versión en pali: "*catukkaṇṇo catudvāro, vibhatto bhāgaso mito. ayopākārapariyanto, ayasā paṭikujjito. tassa ayomayā bhūmi, jalitā tejasā yutā. samantā yojanasataṃ, pharitvā tiṭṭhati sabbadāti*" (Chalmers, 1899, pp. 167, 183; Morris, 1885, pp. 141-142). La versión en sánscrito: "*catuḥkalā caturdvārā vibhaktā bhāgaśo mitā / udgatā yojanaśataṃ samantāt śatayojanaṃ. ayaḥprākāraparikṣiptā ayasā pratikubjitāḥ / teṣām ayomayī bhūmiḥ prajvalitā tejasāyutā*" (Senart, 1882, p. 9).

un horno descomunal. También se describe que de vez en cuando las puertas se abren, pero los seres no pueden llegar a ellas, pues son consumidos en el camino. Después de mucho tiempo logran salir por la puerta oriental (Chalmers, 1899, pp. 183-184).

En el *Mahāvastu* se encuentra esta misma descripción aplicada a dos infiernos: el *Tapana* y el *Avīci*, de manera respectiva el sexto y el último de la lista de ocho. Desconcierta que un tormento tan específico, que en el *Devadūtasutta* representa la cúspide del sufrimiento, en el caso del *Mahāvastu* se haya asociado con dos regiones distintas, una que representa el lugar de mayor suplicio y otra que representa una más de las regiones de tormento. Esto revela que al integrar el modelo del *Mahāniraya* en la narrativa del *Mahāvastu*, sus redactores echaron mano de las fuentes previas de una forma muy libre y asociaron este tormento específico con ambos infiernos por razones distintas.

Quizá lo conectaron con el *Tapana*, cuyo nombre puede traducirse como "Quemazón", para enfatizar las cualidades ígneas de este infierno, aunque en el mismo *Mahāvastu* se describen otros tormentos de este infierno que no están relacionados con el fuego.[31] Este caso en específico quizá sea un indicio de que los redactores del *Mahāvastu* (o las versiones en que se basaron) se enfrentaban a una serie de difíciles decisiones textuales que implicaban determinar qué materiales emplearían y cómo los organizarían para que el relato final tuviera consistencia interna. En este sentido, la integración del modelo del *Mahāniraya* en la descripción del infierno Tapana podría ser un tipo de "borrador", una versión que no era considerada definitiva, pero que se conservó y permaneció en la versión "definitiva".

En el caso del infierno *Avīci*, la relación con el modelo del *Mahāniraya* es más clara. En la lista de los ocho infiernos, el *Avīci* es el lugar donde se experimenta el resultado de las peores transgresiones, tales

[31] Por ejemplo, allí los seres son machacados en morteros de hierro (Senart, 1882, p. 6) y devorados hasta quedar en los huesos y tendones, tras lo cual un viento gélido los reanima (Senart, 1882, p. 24).

como el matricidio, el parricidio, el asesinato de *arhants* (uno de los ideales budistas de santidad), así como tener intenciones perversas hacia el Buda o producirle heridas (Senart, 1882, p. 26).

Mientras que, en los textos pali mencionados, el *Mahāniraya* es la región de mayor tormento. En este sentido, en el caso del *Avīci* descrito en el *Mahāvastu*, es cierto que se habría seguido más de cerca la tradición representada por el *Devadūtasutta* y otras fuentes paralelas, pues se habría asociado el castigo más terrible expresado en estas fuentes con el infierno más fiero, morada de los peores transgresores. El *Avīci*, tal como se describe en el *Mahāvastu*, sería el elemento más claro de continuidad entre la tradición representada por el *Devadūtasutta* y la representada por el *Mahāvastu*, pues tanto en su estructura externa como en los tormentos asociados con él conserva de forma idéntica las características que las fuentes pali adjudican al *Mahāniraya.*

Otro factor importante que establece un vínculo de continuidad y que es un indicio revelador de la cercana relación entre la tradición del *Devadūtasutta* y el *Mahāvastu* es la existencia, en ambas fuentes, de apéndices o regiones infernales anexas (*utsada*). Como se vio antes, en la descripción del *Mahāvastu* se afirma que cada infierno cuenta con dieciséis secciones anexas, cuatro en cada uno de sus lados. En el *Mahāvastu*, estas cuatro secciones anexas parecen ser las mismas para cada uno de los cuatro lados de los ocho infiernos. Así, además de tener tormentos específicos en su región central, los ocho infiernos compartirían entre ellos los mismos tormentos en sus secciones anexas.

Es posible reconocer el origen de estas secciones anexas en la tradición del *Devadūtasutta* del *Majjhima Nikāya*. En éste se menciona que, al salir del *Mahāniraya*, los seres pasan por una serie de cinco secciones, cada una de las cuales recibe un nombre individual y está provista con un tormento específico. Se encuentran primero con el *Gūtha*, "Excremento", donde los devoran seres con bocas de aguja. Al salir de allí van al *Kukkula*, "Carbones ardientes", y luego al bosque *Simbali*, donde caen encima de árboles llenos de espinas descomunales; sigue luego el

Asipattavana, "Bosque de hojas de espada", donde les caen hojas afiladas que cortan sus cuerpos. Entran luego en el *Khārodakā*, "Río de aguas cáusticas", una corriente que quema y deshace sus cuerpos (Chalmers, 1899, pp. 184-185).

Algunas de estas regiones se mencionan también en otras fuentes, aunque sin un orden específico y a veces como parte de otras listas. En las secciones en verso del *Kokālikasutta* del *Khuddaka Nikāya* se menciona el bosque Asipattavana y un río llamado Vetaraṇī (*Khuddaka Nikāya* 5.36, Fausbøll, 1885, p. 130); en el *Nimijātaka* (*Jātaka* 541, Fausbøll, 1896, p. 105) también se menciona el río Vetaraṇī; en el *Saṃkiccajātaka* (*Jātaka* 530, Fausbøll, 1891, p. 269) se habla también del Vetaraṇī y se menciona un bosque de árboles *simbali*, sin que se use esta palabra como nombre de una región específica; en el *Śīkṣāsamuccaya* se habla del mismo río, que es llamado *Kṣāranadītaraṅginī* (Śāntideva, 1897, p. 75). En estas fuentes los lugares mencionados aparecen como zonas de un impreciso mapa infernal, sin que se perciba la intención de trazar una geografía consistente.[32]

Por su parte, en el *Devadūtasutta* se vislumbra, si no un plan geográfico definido, al menos sí un ordenamiento claro que conecta las cinco regiones de forma secuencial alrededor del *Mahāniraya*. El texto nos dice que, al salir de éste, los seres pasan por cada una de las regiones externas y tras atravesar todas son arrojados de nuevo en el *Mahāniraya* (Chalmers, 1899, p. 186), en lo que parece ser un ciclo continuo e ininterrumpido de tormentos que giran en torno a este infierno central.

Este ordenamiento en ciernes que representa la versión del *Devadūtasutta* es probable que haya formado la base que se utilizó en la concepción de las secciones anexas, o *utsadas*, que aparecen en el *Mahā-*

[32] El único lugar que aparece en todos estos textos es el río cáustico (dependiendo de la fuente es llamado *Khārodakā*, *Vetaraṇī* y *Kṣāranadītaraṅginī*), pero no siempre aparece relacionado con los mismos sitios ni situado en el mismo lugar de las listas. En el *Devadūtasutta* del *Majjhima Nikāya* y en el *Śikṣāsamuccaya* es el último lugar de la lista; en el *Kokālikasutta* del *Khuddaka Nikāya* es el penúltimo; en el *Nimijātaka* es el primero; y en el *Saṃkiccajātaka* aparece en mitad de la descripción de los tormentos.

vastu. En este sentido, Van Put afirma que "Los nombres de los tribunales de tormentos extramuros —Kukūla, Kuṇapa, etcétera— y los implementos de tortura —bolas de hierro (*ayoguḍa*), caldero de cobre (*lohakumbhi*), etcétera— son reciclados como *utsadas* por cosmologías posteriores" (2007, p. 209). Entre estas cosmologías podemos ubicar el *Mahāvastu*, el *Abhidharmakośa*, la *Lokaprajñapti* y el *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (Van Put, 2007, pp. 222-223).

Mientras que en el *Devadūtasutta* y otros textos hay apenas un planteamiento vago del ordenamiento de estas secciones externas, en el *Mahāvastu* se presenta ya una estructura ordenada y equilibrada, en la cual las secciones anexas no forman parte de una geografía infernal desordenada, imprecisa y confusa, sino que han sido integradas en un plan muy bien delimitado y se han convertido, de manera literal, en apéndices de cada uno de los ocho infiernos principales. Cada uno de ellos está situado en un lugar preciso, dispuesto de forma ordenada alrededor de un infierno principal, y en estricta armonía espacial con los otros apéndices de éste y de los otros infiernos.

En relación con estos apéndices, y con los otros elementos analizados, la sección de los infiernos en el *Mahāvastu* revela la clara intención de reutilizar el material que se encuentra disperso y desarticulado en otras fuentes, y de reorganizarlo con miras a construir una versión consistente que refleje la idea de un ámbito infernal perfectamente proporcionado y simétrico en cada una de sus regiones.

Conclusiones

En la composición del *Narakaparivartasūtra*, una de las primeras secciones del *Mahāvastu*, se utilizaron materiales que pertenecían a varias tradiciones textuales budistas, en especial a aquellas representadas por los *Devadūtasutta* y el *Bālapaṇḍitasutta*. Estas tradiciones no presentaban una imagen tan seccionada o detallada de estas regiones; sin embargo,

proporcionaron elementos fundamentales que los redactores del *Mahāvastu* utilizaron para elaborar su imagen de los infiernos de una forma más detallada y con un plan que se aprecia con claridad como integrador y ordenador.

Entre los elementos referidos, debe destacarse en particular la estructura cúbica que en el *Mahāvastu* se adoptó para todos los infiernos, y que en las otras tradiciones sólo está relacionada con el *Mahāniraya*, que en ellas representa el lugar de mayor tormento. Mi opinión es que debemos identificar el porqué de esta elección, y de la subsecuente homogeneización formal de los infiernos en el *Mahāvastu*, con la intención de elaborar una imagen de los infiernos que encajara dentro de una visión cosmológica equilibrada y armónica.

Esto puede distinguirse también en la concepción de las regiones infernales anexas, otro de los elementos que fueron integrados en el *Mahāvastu* a partir de distintas tradiciones textuales. Mientras que en otros textos las regiones infernales anexas forman parte de una geografía vaga e imprecisa, en el *Mahāvastu* poseen ubicaciones precisas e identificables con claridad dentro del mapa general de los infiernos, que entonces adquiere un enorme grado de simetría, orden y exactitud.

El entendimiento del *Mahāvastu* y su sección sobre los infiernos como un texto compuesto e integrador nos invita a reflexionar sobre factores como la autoría, la autoridad y la creatividad en relación con la composición de obras religiosas, budistas y no budistas. En este caso específico, es evidente que la composición se sirve de la influencia de otras fuentes al integrar ideas y modelos presentados en ellas, pero al mismo tiempo propone una nueva versión de los infiernos —más consistente y delimitada—, con lo cual también produce un nuevo modelo de autoridad que, junto con otras obras, servirá de base para posteriores desarrollos sobre el tema.

Ahora bien, en una obra canónica como el *Mahāvastu*, donde la autoridad se fundamenta en su pretensión de ser *buddhavacana*, "palabra del Buda", la innovación y la creatividad autoral requieren envolverse

con diversos elementos que las justifiquen. En el caso del *Narakaparivartasūtra*, el título de la sección es una de las estrategias más evidentes, pues al llamársele *sūtra*, y situar la narrativa en un marco típico de este género, de inmediato se le otorga el estatus de obra canónica.

Sin embargo, más allá de esta estrategia básica, aquí se considera que el método de legitimación de autoridad que emplea el *Mahāvastu* se centra más bien en la capacidad de sus redactores para ampliar ideas y modelos, que en otras fuentes son presentados de forma breve y simple, y darles una configuración bien precisa, con un aspecto "acabado". Así, al desarrollar una versión de los infiernos más detallada, extensa y organizada, de manera implícita se afirma que se trata de una versión "completa" que implica un conocimiento detallado del tema y que, como lo asegura el marco narrativo del texto, es resultado de la experiencia directa del monje Mahāmaudgalyāyana, también considerado aquí como una indiscutible figura de autoridad.

El *Mahāvastu* traza un mapa de los infiernos que se caracteriza por la secuencialidad, la simetría y el equilibrio entre sus distintos componentes espaciales. La imagen es tan completa y tan en apariencia definitiva, que los lectores de esta obra podrían suponer que se trata de una concepción común que todos los budistas han compartido a lo largo de su historia. Sin embargo, al analizar este texto en comparación con otras fuentes budistas, tanto previas como posteriores, se evidencia su naturaleza compuesta y se hace patente que formaba parte de un continuo textual heterogéneo y flexible dentro del cual había cabida para la reutilización adaptativa de materiales canónicos, al mismo tiempo que para la innovación, dentro y fuera de los modelos establecidos por la tradición.

Referencias

Analayo, B. (2010), *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburgo: Hamburg University Press.

Burnouf, E. (1852), "Comparaison de quelques textes sanscrits et pâlis", *Le lotus de la bonne loi*, Paris: L'Imprimerie Nationale, pp. 859-967.

Cantwell, C., Freschi, E. y Kramer, J. (eds.) (2016), "Reuse and Intertextuality in the Context of Buddhist Texts", *Buddhist Studies Review*, vol. 33, núms. 1 y 2.

Caube, V. (ed.) (1993), *Dharmasamuccayaḥ,* Benares: Sampūrṇānanda Sanskrit University.

Chalmers, R. (ed.) (1899), *The Majjhima-nikāya*, vol. 3, London: Pali Text Society.

Chaṭṭha, Saṅgāyana. Recuperado de <http://www.tipitaka.org/chattha>

Fausbøll, V. (ed.) (1885), *The Sutta Nipāta*, vol. 1, London: Pali Text Society.

Fausbøll, V. (ed.) (1891), *The Jātaka*, *Together with its Commentary*, vol. 5, London: Kegan Paul Trench Trübner.

Fausbøll, V. (ed.) (1896), *The Jātaka*, *Together with its Commentary*, vol. 6, London: Kegan Paul Trench Trübner.

Feer, L. (ed.) (1884), *Saṃyutta-Nikāya of the Sutta Piṭaka*, vol. 1, London: Pali Text Society.

Feer, L. (1892), "L'enfer indien", *Journal Asiatique*, vol. 20, núm. 8, pp. 185-232.

Freschi, E. y Maas, P. (eds.) (2017), *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Fujita, S. (1952), *The Mahāvastu*, Kofu: Yamanashi University.

Gómez, L. (2017), *Vocabulario budista. Glosario Colmex del léxico budista de Asia y Occidente*, inédito.

Kirfel, W. (1967), *Die Kosmographie der Inder*, Hildesheim: G. Olms.

Law, B. (1998), "Hell", *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*, Delhi: Pilgrims Book, pp. 92-126.

Mayrhofer, M. (1963), *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, vol. 2, Heidelberg: Carl Winter.

Morris, R. (ed.) (1885), *The Aṅguttara-nikāya*, vol. 1, London: Pali Text Society.

Sadakata, A. (1997), *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokio: Kosel Publishing.

Śāntideva (1897), *Çikshāsamuccaya: A Compendium of Buddhistic Teaching Compiled by Çāntideva*, Bendall, C. (ed.), San Petersburgo: Imperial Academy of Sciences.

Senart, É. (ed.) (1882), *Le Mahâvastu: Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, vol. 1, Paris: Imprimerie Nationale.

Speyer, J. (ed.) (1902), *Avadānaçataka, A Century of Edifying Tales*, San Petersburgo: Académie Impériale des sciences.

Strong, J. (1983), *The Legend of King Aśoka*, Princeton: Princeton University Press.

Tournier, V. (2017), *La formation du Mahāvastu et la mise en place des conceptions relatives à la carrière du bodhisattva*, Paris: École française d'Extrême-Orient.

Vaidya, L. (ed.) (1959), *Divyāvadānam*, Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

Van Put, I. (2007), "The Names of Buddhist Hells in East Asian Buddhism", *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*, núm. 9, pp. 205-229.

Vasubandhu (1975), *Abhidharmakoṣabhāṣyam*, Pradhan, P. (ed.), Patna: Jayaswal Research Institute.

Waddell, L. (1914), "Date of the Bharaut Stupa Sculptures", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 138-141.

Wallace, V. (2016), "Thoughts on Originality, Reuse, and Intertextuality in Buddhist Literature Derived from the Contributions to the Volume", *Buddhist Studies Review*, vol. 33, núms. 1 y 2, pp. 227-233.

Windisch, E. (1895), *Māra und Buddha*, Leipzig: S. Hirzel.

Windisch, E. (1909), *Die Komposition des Mahāvastu*, Leipzig: B. G. Teubner.

Yuyama, A. (2001), *The Mahavastu-Avadana: in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*, Tokio: Toyo Bonko.

El personaje de la prostituta en la literatura sánscrita clásica: historia y significado*

Óscar Figueroa

El lugar de la literatura en la cultura sánscrita

Como ha mostrado Sheldon Pollock, frente al uso casi monopólico del sánscrito con fines litúrgico-religiosos a lo largo de más de un milenio, desde el siglo XII a.e.c. y hasta los primeros siglos de nuestra era, el nacimiento del *kāvya*, las *belles-lettres* sánscritas, representó toda una contracultura (2006, cap. 2). La propia tradición dio cuenta de las profundas implicaciones de esa novedad al asociar, en retrospectiva, el inicio del *kāvya* con el *Rāmāyaṇa*, atribuido al legendario sabio Vālmīki (*Rāmāyaṇa*, 1.2-4).

La literatura comienza con el relato de Rāma y Sītā en el sentido de que hasta entonces no se había empleado el sánscrito para contar historias que podemos calificar como seculares comparadas con los himnos védicos, las instrucciones rituales o las reflexiones de las Upaniṣads, es decir, con el antiguo *corpus* brahmánico. Al definir una historia de exilio, amor y combate, como la primera composición li-

* La elaboración de este trabajo fue posible gracias al Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA-DGAPA) de la UNAM, a través de una estancia, durante el segundo semestre de 2017, en el Departamento de Lenguas, Literaturas y Estudios Interculturales de la Universidad de Florencia. El autor agradece el consejo experto recibido en Italia de parte de la doctora Fabrizia Baldissera.

teraria en sentido estricto, y atribuir a esa innovación no sólo un fin didáctico sino, además, uno estético —entretener, divertir— (*Rāmāyaṇa*, 1.2.31-35), la tradición buscó racionalizar el fin del monopolio religioso sobre el sánscrito y extender su aura de prestigio a otras inquietudes expresivas. Tales inquietudes apuntan en una dirección: el orden temporal o lo que los indios llaman el *saṃsāra*, de manera precisa, el ámbito que, de acuerdo con la visión brahmánica, nos condena a la confusión y el extravío.

De hecho, la construcción de una imagen positiva del *saṃsāra* frente al mundo del más allá acabó expresándose en términos literarios en la forma de una rivalidad: de un lado, la vida piadosa, con los ojos puestos en el orden trascendente, en el abrazo del alma; del otro, la existencia cotidiana que encuentra en el amor terrenal también una experiencia culminante. "Sólo dos cosas merecen la atención del hombre en esta tierra", cantaba Bhartṛhari, el gran epigramista del siglo V e.c., "refugiarse en los ondulantes brazos de una hermosa doncella o en las aguas expiativas del Ganges" (*Śṛṅgāraśataka*, 39).[1]

La novedad aparece condensada en el *Uttararāmacarita*, una de las primeras recreaciones escénicas del *Rāmāyaṇa*, escrita por Bhavabhūti en el siglo VII e.c. En el preludio al segundo acto se presencia a Vāsantī, la diosa de la floresta, interrogar a la anacoreta Ātreyī por los motivos que la orillaron a buscar a un maestro, pese a provenir de la región donde vive Vālmīki, el maestro más reputado. Acongojada, Ātreyī responde que estudiar con Vālmīki se ha vuelto imposible en virtud de la inédita encomienda divina que recibió: la composición del *Rāmāyaṇa*. Vāsantī exclama: "¡Asombroso! ¡Una encarnación nueva, no védica, del verso! ¡Ah, el *saṃsāra* se ha engalanado!" (*Uttararāmacarita*, 2.30-34).

Al abrazar la posibilidad de dignificar el *saṃsāra* en el acto de embellecerlo e insinuar así una nueva forma de trascendencia, el sánscrito asume de manera plena su identidad como vehículo de expresión de

[1] Todas las traducciones del sánscrito son del autor.

toda una cultura y ya no sólo de una casta y su discurso religioso. Las posibilidades para explorar con ese instrumento la existencia en su complejidad están ahora abiertas y parecen ser infinitas. Dentro de la propia tradición literaria, ello permitió el desfile sucesivo de realidades y motivos impensables antaño. Si bien en un primer momento, por ejemplo, en la obra del poeta Kālidāsa (siglo V e.c.), se trata aún de figuras idealizadas, míticas o legendarias, lo relevante es que por primera vez las vemos reír y llorar, aspirar a una vida de placer y ocio, apreciar el refinamiento y la belleza, y, sobre todo, enamorarse.

A partir de este momento y a lo largo de medio milenio, la producción de *belles-lettres* sánscritas se sucede a un ritmo delirante tanto en número como en forma. Abarca no sólo grandes poemas ornamentales sino, también, teatro, cuento, fábula, obras didácticas, etcétera. Incluso más allá del *kāvya*, en lo que en términos generales se conoce como *śāstra* que, a falta de una mejor alternativa, se puede traducir simplemente como "ciencia", esta trayectoria aparece confirmada en textos como el *Kāmasūtra*, en cuyas páginas se respira una atmósfera citadina progresista, donde el placer y la riqueza (*kāma* y *artha*) se convierten en medios para trascender las determinaciones de casta, oficio o edad (*Kāmasūtra*, 1.4.39). Aun cuando se trata de las aspiraciones de una élite urbana, se está lejos de la antigua cultura patriarcal brahmánica, sobre todo en el terreno erótico. En una medida importante, ello fue posible gracias a una resignificación de la sexualidad como un bien cultural y a un reconocimiento del placer femenino al margen de la procreación (Doniger, 2015, pp. 132-133).

De vuelta a la literatura, aunque el motivo central sigue siendo el amor, las tramas que le dan vida indican nuevas tendencias, prolongaciones de la apuesta original del *kāvya* por la vida del aquí y el ahora. Así, de la mano de autores como Śūdraka (aprox. siglo VI) y Daṇḍin (siglo VIII) en *El carrito de barro* (*Mṛcchakaṭikā*) y *Aventuras de diez príncipes* (*Daśakumāracarita*), respectivamente un drama en diez actos y un romance en prosa, se asiste a una nueva fase en la dignificación

del *saṃsāra*. Los protagonistas no son más los seres divinos de los primeros poetas, sino hombres y mujeres de carne y hueso, en especial miembros de la pujante clase urbana (*nāgaraka*).

Y si bien la atención está puesta en figuras de jerarquía —príncipes, ministros, cortesanas—, el hecho es que por primera vez se observan vivir auténticos dilemas sociales y morales y, en ese contexto, interactuar con una constelación variopinta de personajes: apostadores y bandidos, falsos ascetas y brahmanes impíos, celestinas y prostitutas.

Más importante aún, la innovación no se reduce a una presencia escenográfica, como telón de fondo; en realidad, alcanza a los protagonistas, cuyas aspiraciones se centran ahora en obtener placer y riqueza (de nuevo, *kāma* y *artha*), incluso si para ello deben pecar de egoísmo o contravenir las buenas costumbres. De este modo, el amante modelo comienza a asimilar las cualidades de una antigua figura dramática, el bufón (*vidūṣaka, viṭa*), cuyos chuscos retratos escénicos giran precisamente alrededor de tales aspiraciones a través de un sincero y pragmático afecto por la vida mundana. Por primera vez, poemas y relatos construyen el protagonismo de sus caracteres en tanto *bon vivants* y casanovas, rasgos asociados en su origen con el bufón (*Nāṭyaśāstra*, 35.76-77).

Para ir más allá será necesario sugerir una idealización invertida, en la escala inferior, de modo que el bufón mismo se convierta en protagonista. Así, otro tipo de autores comenzó a contar las aventuras de estos hombres citadinos ávidos de sexo y dinero en un tono satírico más abierto como una forma de justificar su pertinencia literaria y atenuar el atrevimiento.

Las primeras construcciones en esa dirección provienen del teatro. Sobresalen, en primer lugar, los cuatro monólogos escénicos conocidos como *Bhāṇa*, fechados hacia el siglo VI. En ellos, la acción se desenvuelve en el burdel, con tenorios y cortesanas ya no como figuras incidentales, sino como protagonistas por derecho propio, protagonismo

que hará saltar al primer plano una inusual atmósfera de decadencia (De, 1955, pp. 167-168).

Cerca de un siglo después, otras dos obras de teatro, *El santón y la cortesana* (*Bhagavadajjukam*) y *Las delicias de la embriaguez* (*Mattavilāsa*), ambas atribuidas al rey sureño Mahendravarman I, incorporarán de manera más explícita un ingrediente cardinal de este novedoso interés por los "héroes" venidos a menos y moralmente incorrectos: el ingrediente religioso.

De entrada, cabe notar que ambas piezas son los especímenes más antiguos del género farsesco (*prahasana*), definido en el *Nāṭyaśāstra*, el gran tratado de dramaturgia, precisamente por su enfoque en cualquier forma de hipocresía religiosa (*dambha*): "La farsa pura tiene como fin ridiculizar a santones, ascetas, brahmanes y demás [figuras religiosas] con un lenguaje rico en chanzas" (18.103-104).

De este modo, el género exhibe la insuficiencia del modelo dicotómico ascetismo *versus* hedonismo; hay una tercera vía, con innumerables variantes: fingir lo primero persiguiendo en realidad lo segundo, un vicio tipificado de tiempo atrás por los códigos legalistas como el "voto de la garza" o "del gato" (*bakavrata*, *baiḍālavrata*), en alusión a la habilidad de estos animales para lucir inmóviles, en aparente estado de meditación, cuando su verdadera intención es mundana: cazar y alimentarse (*Mānavadharmaśāstra*, 4.30, 4.192, 4.195). Y para denunciar esa simulación nada mejor que invertir las expectativas canónicas y atacar de manera directa a los supuestos paladines del orden moral y religioso, el *dharma*.

Desde luego, en ese proyecto los personajes femeninos desempeñarán un papel decisivo en la figura, como es de esperar, de la prostituta. En particular, *El santón y la cortesana* se centra en el hilarante intercambio de almas entre un venerable yogui y una hermosa cortesana. En forma sorpresiva, la simpatía del autor recae en el joven novicio Śāṇḍilya, quien con desparpajo admite llevar una vida de fe para tener asegurado techo y comida, si bien en el fondo le parece un camino

indolente, en especial cuando su maestro es incapaz de sentir compasión ante la súbita muerte de la prostituta. A fin de demostrar el poder del yoga, el santón entra en el cuerpo de la mujer, pero en ningún momento la trama usa esta "lección" como moraleja, por ejemplo, al sancionar al irreverente discípulo, condenar a la prostituta o hacer una exhortación explícita contra el deseo (Figueroa, en prensa).

Al final, el efecto acumulado de todos estos ejercicios literarios parece ir en una dirección distinta, más lúdica. La excepción se convierte de pronto en la regla: la vida entretejida alrededor del placer y la riqueza desdibuja la supuesta estabilidad del orden socio-moral y religioso, el mundo idealizado del *dharma*, que ahora parece estar infectado de hipocresía y santurronería. Desde luego, desde la perspectiva ortodoxa se trata sólo de literatura. Empero, precisamente por ser sólo literatura el mensaje consigue pasar desapercibido, envuelto en un velo de inocencia y, al mismo tiempo, tener un profundo eco en la audiencia. Conviene abundar un poco más antes de entrar de lleno en la figura de la prostituta.

La fragilidad del *dharma* frente al deseo

Como cualquier otra cultura, la India antigua propuso diferentes ideas sobre lo que debía entenderse por una vida recta o buena. Al respecto destaca la noción de *puruṣārtha*, "meta humana". Ésta data del periodo védico; aparece sobre todo en diversos tratados normativos sobre ritual en los que se enfatiza la necesidad de articular un significado sacrificial para cualquier inquietud humana. En dichos textos, la noción se ciñe, por lo tanto, a las leyes del sacrificio que gobiernan el cosmos. Sin embargo, siglos después adquirió nuevas connotaciones, menos restringidas a la esfera impersonal del ritual y más cercanas a las aspiraciones humanas en general.

Como parte de esta ampliación surgió la doctrina de las tres grandes metas de la existencia. Diseñado para abarcar tres grandes ámbitos de la experiencia, el modelo buscó codificar los ingredientes necesarios para una vida satisfactoria desde la perspectiva brahmánica: de un lado, *artha* y *kāma*, éxito material y placer, valores individuales más próximos a una realización en el ámbito secular; del otro, el *dharma*, la responsabilidad moral y el deber sociorreligioso, tenido como el eje rector de los otros dos.

De acuerdo con el discurso canónico, el *dharma* es superior porque comprende la conducta apropiada y la verdad; por lo tanto, de él depende la dirección y la legitimidad de cualquier otra meta. El *Mānavadharmaśāstra* resume bien esta preeminencia cuando afirma que sólo "quienes no están sometidos a *artha* y *kāma* pueden conocer el *dharma*" (*Mānavadharmaśāstra*, 2.13). La riqueza y el placer son legítimos siempre y cuando estén supeditados al *dharma*; fuera de este control, perseguidos al margen del deber que define a cada individuo según coordenadas de casta, edad, oficio, etcétera, se trata de metas cuestionables y, más aún, de una fuente de contaminación.

En particular, el deseo (*kāma*) representa un peligro porque, al fomentar modalidades existenciales distintas a las permitidas, amenaza de forma constante la identidad y, por lo tanto, la estabilidad ritual, social y cósmica. Más aún, según la visión ordenadora brahmánica, el deseo es la fuerza que convierte la existencia en un ciclo absurdo de nacimiento y muerte. No debe extrañar, por ende, la prolijidad de los códigos brahmánicos para condenar cualquier tentativa de emancipación. Pero en la urgencia misma por normar ese impulso hay un reconocimiento de igual manera robusto de su presencia. El número de testimonios indica un rasgo inherente a la vida cotidiana. De este modo, el discurso canónico, pese a sus esfuerzos por atenuar y regular, o, en el otro extremo, rechazar y demonizar, proyecta un entorno de diversidad en conflicto.

Se está en los primeros siglos de la era común, el mismo periodo que produjo, a través del arte literario, una expansión del poder expresivo del sánscrito desde el terreno puramente religioso al de la cultura en general. Y en este novedoso contexto, la tensión entre el *dharma* y el deseo se hizo más notoria. Así, debido a su propia función dentro de la cultura sánscrita, la literatura fue un mecanismo importante para evocar esa diversidad en conflicto. De nuevo, al dignificar el *saṃsāra* y reconocer los vaivenes de la vida al margen de una expectativa religiosa normativa, el *kāvya* propuso una relación distinta con el deseo, más afirmativa. Desde luego, son pocas las defensas abiertas (*Mahābhārata*, 12.161.28-36). En cambio, lo que predomina es la afirmación matizada, que interactúa con el *dharma* y lo reconoce.

En el ámbito del discurso, las estrategias de interacción son muy diversas y pueden ir de la superioridad alternada a la sumisión zalamera. Con todo, la más común es la emancipación sutil o conciliatoria, en el interior del canon y sin negar la superioridad del *dharma*, de modo que sea posible la convivencia de tradición e innovación, la primera para perpetuarse, la segunda para legitimarse.

Esta estrategia subyace en diferentes grados a prácticamente todas las obras literarias sánscritas. Destaca, por su relevancia para el tema de la prostituta, la estrecha relación entre los ejercicios más arriesgados y una preferencia por el tono satírico. Es como si por la inercia misma del atrevimiento hubiera sido necesario, como medio para atenuar un posible conflicto con el *establishment*, concentrar la riqueza de la vida secular en perfiles idealizados "de manera negativa", es decir, personajes que invitan la condena pública. La idealización acontece no en la escala superior, sino en la inferior, como si al querer llegar a la cotidianidad y reconocer la centralidad en ella del deseo, fuera necesario, a fin de salvaguardar el *statu quo*, exagerar o deformar la imagen, irse al otro extremo.

El héroe citadino (*nāgaraka*) deja así de ser un modelo ideal, el miembro de una élite, para convertirse en una caricatura. Es un fanfarrón

rústico, sin el refinamiento ni el buen gusto de sus antecesores; sus maneras son grotescas, su vestimenta chillona, se rodea de aduladores que lo llenan de empalagosas alabanzas o de bribones con malas intenciones. La distorsión penetra prácticamente todos los ámbitos de la vida y no se concentra más en los brahmanes glotones y los bufones de las obras tempranas. La fauna de la sátira incluye a médicos y astrólogos fraudulentos, avaros comerciantes y jueces corruptos, militares licenciosos y detestables burócratas, y, sobre todo, por obvias razones, figuras religiosas controvertibles: hechiceros y adivinos, yoguis tántricos expertos en magia negra, brahmanes impíos, monjes alcohólicos, gurús hedonistas, y toda clase de herejes y apóstatas.

Como cabría esperar, esta afirmación ambivalente del orden secular, al mismo tiempo celebratoria y hostil, aparece encarnada, asimismo, y quizá con mayor patencia, por los personajes femeninos de la sátira. El asunto amerita una sección aparte en conexión con el lugar de la mujer en la sociedad tradicional india.

Secularidad y feminidad

Tal como sucedió en otras sociedades antiguas patriarcales, la India estableció un estrecho vínculo entre la condición femenina y la esfera del deseo. Así, el extendido juicio negativo sobre la mujer en el seno de la tradición brahmánica casi siempre involucra, sea de manera explícita o implícita, una profunda reserva respecto a la facultad volitiva y la capacidad de acción. La supuesta debilidad de la mujer frente al empuje del deseo y, en un sentido más amplio, frente a las caprichosas fuerzas del orden secular, no sólo compromete su adherencia al *dharma*; más importante aún, la reduce a una fuente de tentación y extravío para los varones.

Desde una época muy antigua, por ejemplo, en los himnos del *Ṛgveda*, aparece la idea de que la mujer, por igual terrenal o divina, aleja

al hombre de sus sagrados deberes debido a su facilidad para caer presa de la pasión y a su ingénita habilidad para seducir.[2] En un sentido más amplio, desde luego, esta resistencia oculta una ansiedad por la transgresión de casta. La mujer es el medio para perpetuar la pureza de casta o bien para corromperla (Chakravarty, 1993, pp. 579-580). La manera más simple de contrarrestar esta amenaza consiste, desde luego, en encauzarla en una dirección conyugal regulada por estamentos, de modo que la aspiración más alta de una mujer sea conseguir un marido de su propia clase y convertirse en madre, sirviendo así a la estabilidad familiar y social. Como sea, es necesario ejercer una vigilancia escrupulosa que garantice la sujeción de esta "promiscuidad natural" a los principios del *dharma*. En suma, el control debe ser permanente, de modo que la existencia femenina quede ceñida de principio a fin a las expectativas masculinas. Padre, marido e hijos varones cumplen con esta tarea de contención: "Durante la infancia, el padre debe cuidarla; durante la juventud, el marido, y en la vejez, el hijo. La independencia es algo que no compete a la mujer" (*Vasiṣṭhadharmasūtra*, 5.3).

Como cabe esperar, el juicio más virulento proviene del *corpus* ortodoxo brahmánico, primero en colecciones como las *Saṃhitās* y los *Brāhmaṇas*, y luego en los códigos legalistas como tales.[3] A partir de la influencia y la autoridad de la visión brahmánica, el juicio se repite en los siglos subsecuentes en toda clase de textos. Así, salvo por algún matiz añadido, una postura moralizante similar recorre los tratados

---

[2] La extensa lista de testimonios podría iniciar con la historia de Yama y Yamī (*Ṛgveda*, 10.10), el lamento del sabio Agastya contra su mujer Lopāmudrā (*Ṛgveda*, 1.179), el mito de Urvaśī y Purūravas (*Ṛgveda*, 10.95), entre otros. En un sentido extremo, tal como enseña la mitología de la diosa Pārvati, el lazo mujer-deseo puede incluso pervertir la expectativa religiosa canónica: a fin de satisfacer el impulso erótico, una mujer es capaz de someterse al ascetismo más feroz: poner el *dharma* al servicio de *kāma*.

[3] Los testimonios son incontables. Por ejemplo, *Maitrāyaṇīsaṃhitā* 10.27.12 afirma que la mujer no es de fiar y la clasifica, al lado de las apuestas y el alcohol, como una de las más grandes calamidades; *Śatapathabrāhmaṇa* 14.11.31 define a la mujer como una criatura maligna, al lado de parias, perros y cuervos; *Mānavadharmaśāstra* 9.14-17 insiste en la necesidad de vigilar a la mujer en virtud de su promiscuidad innata.

ascéticos, las épicas, el *Arthaśāstra* de Kauṭilya.[4] Como se dijo, el *Kāmasūtra* y la tradición que este texto inaugura ofrecen una visión progresista al concebir el placer como un bien cultural del que la mujer puede participar; sin embargo, incluso aquí prevalece la práctica de definirla en función de su nexo con el deseo. El deseo femenino es mayor que el masculino, insiste el texto y, por lo tanto, a fin de evitar el adulterio, es necesario gratificar este exceso; es decir, la mujer sigue siendo una criatura amenazante *por mor de* su sexualidad, y frente a ello el hombre debe adoptar una actitud vigilante, si bien en este caso el control más eficaz es el propio deseo a través de un dominio de las artes amatorias (Doniger, 2015, cap. 6).

Una vez más, por el lugar que desde su origen ocupa el arte literario en la cultura sánscrita, será ahí donde cobrarán vida nuevas ideas sobre la condición femenina. De entrada, al centrar su atención en el orden secular y rehabilitar el deseo, la literatura otorgará a la mujer un protagonismo inédito. La omnipresencia del tema erótico en la literatura sánscrita significa la omnipresencia de la mujer. Con ello, desde luego, parece reproducir el estereotipo.

Incontables piezas teatrales, poemas y relatos construyen una identidad femenina sólo en torno a la capacidad de la mujer para amar dentro de los parámetros y las expectativas sociales masculinas. El asunto es, sin embargo, más complejo; la emancipación es, de nuevo, sutil, sin crear un conflicto abierto con las expectativas ortodoxas, pero sin dejarse someter por completo a sus prescripciones o condenas.

En esta coyuntura, aquí y allá se asoman ejercicios más arriesgados, protagonistas capaces de insinuar otras posibilidades o cuestionar el *establishment* pagando por ello diferentes precios literarios.

---

[4] Bastan unos cuantos ejemplos: en *Mahābhārata* 12.34-33 leemos que las mujeres son "el fundamento de la lujuria"; en 13.19.92-94 que, presa del deseo, una mujer puede olvidar familia, padre, madre, hermano y marido. Pese a reconocer derechos para la mujer en el terreno material (véase, por ejemplo, 3.2.14-37), incluidos los derechos de las prostitutas (véase 2.27), varios pasajes del *Arthaśāstra* reproducen el prejuicio, por ejemplo, al fijar severos castigos, golpes incluidos, para la mujer insumisa (3.3.7-10).

Sobresale, por ejemplo, el novedoso retrato de la mujer enamorada como un ser autónomo y osado. De hecho, varios poemas construyen su trama en torno a las mujeres, a veces casadas, que desafían el juicio social y los peligros nocturnos, y de manera furtiva salen a buscar a sus amantes (Baldissera, 2016, p. 35). Al subrayar el arrojo espontáneo de la joven enamorada, la literatura consigue resistir la condena e incluso suscitar una simpatía por encima de la expectativa institucional: el amor libre, aunque ilícito, es superior al amor conyugal precisamente por no estar atado a un contrato social. He aquí una aportación decisiva para la construcción, en fases posteriores, de la prostituta como heroína literaria.

Desde luego, resulta lógico asumir que, al presentar a estas amantes osadas, el *kāvya* simplemente "refleja un deseo de evasión en el mito romántico" (Baldissera, 2016, p. 38). Sin embargo, a la par de esa ruta de análisis, no debe pasarse por alto que la construcción literaria de la amante consigue poner el dedo sobre la llaga, visibilizar el dilema de fondo: la libertad para actuar. De manera indirecta, la literatura nos permite comprender que, puesto que el deseo presupone algún tipo de libertad de acción, en realidad reducir a la mujer a una criatura deseosa es una forma de estigmatizar dicha libertad.

En efecto, las fuentes sobre el *dharma* parecen desconocer una libertad femenina positiva, salvo aquella que le sea útil al varón, de forma notable en los ámbitos ritual y doméstico (Jamison, 2006, pp. 191-194). El ocasional reconocimiento de una capacidad femenina de acción fuera de estos ámbitos casi siempre apunta al terreno sexual, pero con un juicio negativo añadido, es decir, como una transgresión de la expectativa social-marital. En tales casos, los textos pueden tornarse demasiado prolijos y dar cuenta del sinnúmero de infidelidades en las que puede incurrir la mujer que se atreve a afirmar su individualidad (Jamison, 2006, pp. 195-199). El grado de libertad de una mujer es, pues, proporcional a su promiscuidad.

La imagen resultante es dicotómica: o se es una doncella casta, una madre abnegada y una viuda resignada, pero con un poder de acción ceñido a las expectativas masculinas, o bien, una adúltera sin escrúpulos. En todo caso, la infidelidad real, en una relación de pareja, es la manifestación extrema de esta infidelidad subyacente, la de la simple libertad para decidir y actuar. A través de una meditación sostenida en esa misma ecuación —"mujer es deseo"—, la literatura consigue suavizar la dicotomía y externalizar la principal virtud de estas mujeres ardorosas: su libertad.

Se trata, por supuesto, de una línea muy frágil y escurridiza, de una momentánea tregua literaria. Para correr un riesgo aún mayor, será necesario presentar a esas mujeres autónomas y osadas sin contravenir la expectativa canónica, y ceder, por lo tanto, a las exigencias de decoro y propiedad: la mujer que ama en forma libre podrá cautivarnos, pero para dejar en claro que se trata de "ciertas" mujeres y no de "nuestras" mujeres, será necesario investirlas con una identidad menos próxima. Esta combinación de fuerzas creó las condiciones para convertir en protagonista literaria a prostitutas y cortesanas (*veśyā*, *gaṇikā*). La fórmula no deja de ser paradójica. Al condenar de antemano la libertad femenina por su vínculo con el deseo, la manifestación plena de esa capacidad sólo puede acontecer en la figura que mejor encarna la expresión libre del deseo: la prostituta, quien pasa así a simbolizar la máxima emancipación (figura admirable) en virtud de su corrupción (figura detestable).

Éste es el paradójico sacrificio que la literatura debe hacer ante la tentativa de querer ir más lejos con el tema de la libertad femenina para actuar. No es, desde luego, una fórmula homogénea, sin matices. Hay variantes y su visibilidad es, en buena medida, paralela al movimiento de externalización del orden secular asociado con el desarrollo histórico del *kāvya*.

La prostituta como personaje literario

Mucho antes del *kāvya* en sentido estricto, el *corpus* védico contiene numerosos testimonios sobre el ejercicio de la prostitución. Algunos datan de una época tan remota como la del *Ṛgveda* (siglo XII a.e.c.) y en general oscilan entre el rechazo moralizante, con la prostituta como fuente de impureza (*Mānavadharmaśāstra*, 4.209, 4.219), y el reconocimiento de carácter ritual. La ambivalencia puede resumirse con la fórmula "mal necesario". En particular, la prostituta es necesaria debido a su arquetípica asociación con la fertilidad, a la que a su vez es implícita la asociación, también primitiva, entre sexualidad, fecundidad y humedad. La presencia ritual de prostitutas para poner fin a una sequía o en las fiestas de primavera para promover la fertilidad de la tierra, y más tarde en el ámbito marcial y político, para atraer buena fortuna, está bien documentada (*Rāmāyaṇa*, 2.32.3, 6.116.62-63; *Mahābhārata*, 8.94.26, etcétera).

Varios relatos redondean el influjo mágico de la prostituta sobre la naturaleza al combinar su sexualidad desbordada con la continencia ascética, entendida como una fuente calorífica. Indra en el cielo y los reyes en la tierra envían respectivamente a ninfas y prostitutas para que seduzcan a sabios célibes, un encuentro de humedad y calor que garantiza el derramamiento de semen, asociado en forma simbólica con la lluvia. El ritual mejor documentado de ese tipo es el *mahāvrata*, el "gran voto", descrito en los *Śrautasūtras* (Gonda, 1975, pp. 78-87; Namouchi, 1995, pp. 28-31).

De este conjunto de asociaciones, con la prostituta concebida como fuente inagotable de vitalidad, se desprende la conocida institución india de las "esclavas del dios" (*devadāsīs*), es decir, la casta hereditaria de prostitutas vinculadas a los templos. También en este caso, la prostituta es vista como una ofrenda que apacigua la ira de los dioses y atrae buena fortuna.

Desde ese pasado, sin perder sus asociaciones simbólicas y rituales, la prostituta va a transitar al ámbito estricto de lo literario. Debemos a Kālidāsa (siglo IV e.c.) una de las primeras alusiones: "[Al pasar por] ahí, tras recibir tus primeras gotas de lluvia, auténtico bálsamo para los rasguños sobre su piel, las cortesanas del templo te lanzarán miradas coquetas con el rabillo del ojo que se extiende sin fin como un enjambre de abejas en pleno vuelo" (*Meghadūta* 35).

Varios otros textos, entre ellos los ya referidos *El carrito de barro* (*Mṛcchakaṭikā*) y *Aventuras de diez príncipes* (*Daśakumāracarita*), desarrollan una imagen más bien positiva que parece dar continuidad a la búsqueda ritual de prosperidad y abundancia. A esta imagen se suma el juicio de influyentes obras "teóricas" como el *Kāmasūtra*, en las que aparece canonizado el tema de las artes que estas mujeres dominan con el consecuente reconocimiento masculino (*Kāmasūtra* 1.3.15-18). Por su parte, el *Nāṭyaśāstra* establece que las cortesanas forman parte de los personajes femeninos "superiores" (*uttama*), al lado de ninfas, reinas y aristócratas (24.23), y concede que hablen en sánscrito, un privilegio exclusivo de los varones educados de las clases altas (17.39-42).

Sin embargo, una lectura atenta permite concluir que la imagen positiva de estas prostitutas descansa en el hecho de que sus prerrogativas están supeditadas a las expectativas sociales (y las convenciones literarias) en torno al amor romántico, lo que les permite confundirse con las heroínas tradicionales. Se trata, pues, de una libertad idealizada, dependiente del cumplimiento de la meta amorosa en un sentido romántico y, por lo tanto, dependiente del amante varón.

Vasantasenā, la refinada prostituta de *El carrito de barro* (*Mṛcchakaṭikā*), el drama de *Śūdraka*, es el ejemplo paradigmático. La mujer redime su impuro pasado al enamorarse de Carudatta, un comerciante empobrecido, condición que, dicho por ella misma, garantiza la sinceridad de sus sentimientos y la "exime de las injurias de la gente". Desde luego, el "deseo de amar a un hombre y no de atender [a un cliente]" supone abandonar el oficio, contrariar a su madre, rechazar a pretendientes

opulentos, etcétera, pruebas que Vasantasenā supera hasta convertirse incluso en "esposa legítima" de Carudatta, aunque sin destruir el matrimonio del comerciante y más bien integrándose a él de forma armónica (2.34, 2.18 y 10.327).

Este protagonismo femenino está, pues, subordinado al masculino; por lo tanto, fuera de esa subordinación romántica, la prostituta sigue siendo una criatura deleznable *por mor de*, precisamente, de su emancipación. La duda se impone: ¿qué pasaría si una prostituta manifestara de manera abierta su sexualidad sin un fin romántico, volviendo incluso secundario al hombre?

Como se ha dicho, la trayectoria del *kāvya* sánscrito describe un giro importante en otras obras, en especial, en aquellas donde el humor y la aventura adquieren un tono más mordaz y crudo. Así, con base en la misma asociación entre feminidad y deseo, a la idealización invertida, satírica, del héroe citadino, corresponde por necesidad, del lado femenino, la figura de la prostituta codiciosa y, cuando ésta envejece, la cruel proxeneta (*kuṭṭaṇī*), o, en el argot burdelesco, la "madre" o "progenitora" (*jananī*). En un sentido profundo, cuando los valores seculares, *artha* y *kāma*, ocupan el primer plano al extremo de corromper y asfixiar por completo el *dharma* y reducirlo a mera apariencia, la protagonista sólo puede ser una mujer igualmente "torcida". Más importante aún, sólo a este precio, una mujer y una prostituta pueden emanciparse del ideal romántico-amoroso, imponerse sobre los caracteres masculinos y convertirse en protagonistas por derecho propio.

En esos casos, tal como sucede con los otros personajes de la sátira, en cierto sentido la prostituta representa al género femenino: es la expresión concentrada del *saṃsāra*, el mundo del deseo; ella externaliza lo que yace bajo control en el resto de las mujeres y ahora además sin el disfraz romántico de las primeras cortesanas heroínas; externaliza el ejercicio libre y sin fines ulteriores, no sólo el fin conyugal sino ahora también el fin romántico, de la capacidad volitiva y sexual. El tono satírico se alía así a la expectativa normativa para estigmatizar y castigar

la anomalía en el acto mismo de darle salida literaria e insinuar su cotidianidad. Esto explica la ansiedad, también plasmada de manera literaria, ante la posibilidad de que esa prostituta emerja en la viuda *(raṇḍā)*, en la renunciante, en la mujer de abolengo *(kulavadhū)* y en la esposa fiel *(svīyā)*.

Al respecto, se tiene uno de los ejemplos más logrados a Kṣemendra, autor de Cachemira del siglo XI. En su relato *Madre por conveniencia* (*Samayamātṛkā*), Kṣemendra presenta por primera vez una prostituta que es heroína en toda la extensión de la palabra. Conviene, pues, a fin de redondear esta reflexión, detenerse en la historia y su "torcida" protagonista.

El protagonismo satírico de la prostituta en Kṣemendra

Madre por conveniencia ofrece un mordaz retrato de los vicios y la hipocresía de la sociedad desde la perspectiva marginal de una proxeneta, la artera Kaṅkālī, y su joven aprendiz, la prostituta Kalāvatī. Ésta acaba de perder a su "madre" y en medio de su desconsuelo recibe la visita de un viejo amigo, barbero de oficio, quien le aconseja adoptar a una nueva tutora (1.32-40) y acto seguido le recomienda a Kaṅkālī. Al ver en Kalāvatī una oportunidad inmejorable para ganarse la vida, Kaṅkālī se convierte en su "madre por conveniencia" y empieza a enseñarle el oficio. El entrenamiento comprende las consabidas lecciones para conseguir clientes, enamorarlos, dejarlos sin un cinco y de manera elegante echarlos (*Kāmasūtra*, 6.3.39-44), secuencia que Kalāvatī pone en práctica a expensas del ingenuo hijo de un acaudalado comerciante.

¿Simple relato burdelesco con un predecible fin didáctico? No exactamente. En realidad, a esta trama subyace una inquietud más honda, entretejida por la relación entre literatura y secularidad, entre secularidad y deseo, entre deseo, feminidad y prostitución. En el cen-

tro de esa compleja red de motivos, Kṣemendra introduce un profundo cuestionamiento en torno a los valores religiosos tradicionales. Para insinuar ese cuestionamiento, propone de manera ingeniosa una prostituta que es al mismo tiempo profana y sagrada (Figueroa, 2019, pp. 28-33). Para construir una heroína de esa calaña tuvo a su alcance numerosos antecedentes literarios y, más importante aún, el ambiente social y religioso idóneo.

Para empezar, la sospecha de que detrás de la monja se oculta una alcahueta, una prostituta o ambas se repite en varias fuentes y forma parte de la angustia, antes explorada, en torno a la libertad femenina para actuar. Ya los códigos brahmánicos reprobaban a las mujeres que desafiaban su exclusión de la esfera del *dharma* y se convertían en ascetas (Jamison, 2006, pp. 205-209). Semejante tentativa, establecen las fuentes, no pone fin a la innata debilidad femenina por el placer; en realidad es una vía para consumarla de manera secreta y, de paso, extraviar a otros (*Kāmasūtra*, 5.4.43, 5.4.63, 5.5.24).

La literatura recoge esa sospecha y se regodea en ella. Algunos textos lo harán con indulgencia, por medio de monjas que se "permiten" actuar como celestinas en nombre del amor verdadero, en un gesto de compasión. Otros, en cambio, reiteran en mayor o menor medida el tono hostil de las fuentes legalistas y asocian la pericia de monjas y ascetas como intermediarias no precisamente con una misión noble. Por ejemplo, en el citado *Aventuras de diez príncipes* (*Daśakumāracarita*), una monja budista de nombre Dharmarakṣitā actúa como "madre" de la codiciosa prostituta Kāmamañjarī y, páginas más adelante, el príncipe Upahāravarman acude a una vieja monja para que le ayude a conquistar a la reina Kalpasundarī con la intención de usurpar el trono de su marido (2.2, 2.3).

Lo que se dijo antes respecto al paulatino protagonismo literario de la prostituta vale entonces también para el personaje de la mujer religiosa: del tratamiento benevolente con base en una expectativa romántica que no atenta contra la superioridad masculina se transita a la

condena moral y la estigmatización. Sólo a este precio social, como artera prostituta y falsa creyente, podrá emerger una heroína autónoma. La fusión de ambas figuras es, pues, previsible y alcanza plena expresión en Kṣemendra.

Para llegar ahí hace falta, sin embargo, un ingrediente más. La monja-proxeneta asimilará en forma gradual, por el lado de la religión, la "perversión" asociada con los cultos marginales que hacia los siglos VII y VIII se diseminaron por toda la India y que hoy se engloban bajo la categoría "tantra". Así, el nexo entre la religiosidad femenina y el mundo del deseo comenzará a presuponer, para ser completa, un trasfondo tántrico.

Malatī y Mādhava, drama de Bhavabhūti (siglo VII), contiene un primer antecedente en esa dirección: al otro extremo de la monja que se permite alcahuetear por una "buena causa", el texto introduce a la asceta Kalpakuṇḍalā, una criatura de una "belleza siniestra, cuyo intrépido vuelo a través de la vastedad del cielo hacía resonar sus terribles campanas contra su collar de calaveras oscilantes" (5.3). Esta mujer es la compinche del aterrador Aghoraghaṇṭa, un iniciado en la secta tántrica de los Kāpālikas ("los portadores de cráneos"), con quien planea ofrecer en sacrificio a la princesa Malatī ante la atroz Cāmuṇḍā, llamada también Karālā, la misma diosa que Kṣemendra invoca en *Madre por conveniencia* para luego asociarla con la protagonista, la proxeneta Kaṅkālī.

En suma, la proliferación de las doctrinas y las prácticas heterodoxas tántricas dio nueva vida literaria a la antigua tensión entre las fuerzas del *saṃsāra* y el *dharma*, la tensión que de forma gradual catapultó como protagonista a la prostituta conforme a la trayectoria antes descrita, con su desenlace lógico en una representación satírica.

Entonces, con *Madre por conveniencia,* Kṣemendra consuma la emancipación satírica de la prostituta como heroína literaria, poniendo el acento en la dimensión también femenina del universo tántrico (en el culto a Śakti, la Potencia de Śiva). En efecto, Kṣemendra desplaza por

completo el centro de gravedad a una figura femenina al margen de cualquier aspiración romántica, al margen incluso de un mensaje didáctico para los varones. Las verdaderas y únicas protagonistas de su historia, la "madre" Kaṅkālī y su "hija" Kalāvatī, son siniestramente autónomas.

Para ello, de nuevo, Kṣemendra tuvo que dar un paso adelante respecto a ejercicios similares previos y convertir a la propia diosa tántrica en un personaje literario (Figueroa, 2019, pp. 33-38). Las diosas terribles que figuran en poemas y dramas previos no son "caracteres"; su presencia es más bien escenográfica. Piénsese en la propia diosa Cāmuṇḍā-Karālā en *Malatī y Mādhava*. En cambio, a través de divertidas insinuaciones y dobles sentidos, Kṣemendra crea un lazo entre la prostituta Kaṅkālī y la feroz diosa tántrica. El asunto puede plantearse al revés: la absoluta independencia de la proxeneta exige una fusión, del lado religioso, ya no con la devota tántrica (ése será el papel de la aprendiz Kalāvatī), sino con la diosa misma.

Por último, con todas estas piezas bien articuladas en torno a la imagen de una diosa voraz y febril, Kṣemendra no sólo se mofará del culto orgiástico asociado con una deidad así; en realidad, desnudará la hipocresía de cualquier credo como extensión de la fragilidad humana en un sentido profundo (Figueroa, 2019, pp. 45-49).

Conclusiones

Este texto analizó el personaje de la prostituta en la literatura sánscrita clásica. Su punto de partida fue la propia función de la literatura dentro de la cultura sánscrita: embellecer y dignificar las fuerzas que entretejen la vida cotidiana. Además, fue necesario revisar la condición de la mujer en la sociedad tradicional en India y de manera más exacta en la sociedad brahmánica. A la luz de estos dos encuadres, fue posible trazar la trayectoria literaria por la que la prostituta pasó de ser una figura secundaria a un personaje protagónico.

Esa transformación hunde sus raíces en la tensión entre las fuerzas de la vida ordinaria, en especial el deseo, y el orden moral y religioso superior, el *dharma*. A fin de no crear un conflicto abierto con dicho orden, pero sin renunciar a su apuesta por el aquí y el ahora, la literatura desarrolló personajes femeninos delineados por las expectativas masculinas canónicas.

El amor conyugal y el amor romántico, las principales expresiones de ese condicionamiento, hicieron visible literalmente a la mujer, pero al precio de normar y limitar su individualidad y su capacidad para actuar. Para ir más lejos, la única posibilidad era condenar en el acto mismo de emancipar. El personaje de la prostituta encarnó esa paradoja. El *kāvya* sánscrito empoderó a la mujer a través de la prostituta, es decir, estigmatizando el atrevimiento y creando, por lo tanto, una figura ambivalente, que cautiva y horroriza. Es una idealización invertida, en la escala inferior.

Este protagonismo paradójico encontró un rico caldo de cultivo literario en los géneros farsesco y satírico, y alcanzó un momento culminante en la obra de Kṣemendra. Por primera vez, una prostituta es presentada como heroína literaria al margen de las expectativas masculinas, incluida la expectativa del amor romántico. Para rematar ese protagonismo fue necesario, a partir de tendencias literarias previas, dar a la prostituta una identidad divina. Los cultos tántricos ofrecían el mejor modelo por su propia proximidad al mundo del deseo.

Literatura y religión convergen. De pronto, en tanto criatura profana y sagrada, la prostituta no sólo se emancipa del yugo masculino; su "corrupción" desnuda la fragilidad de los valores religiosos tradicionales y la búsqueda de un más allá que reniega de este mundo. Estamos en el otro extremo. El sarcasmo no apunta ya a un simple foco de contaminación, a una excepción al *dharma*, sino a la omnipresencia de la vida secular. Una vez más, a ese escandaloso extremo subyace la transformación literaria de la mujer en prostituta como mecanismo de afirmación y emancipación.

Referencias

Baldissera, F. (2016), "Ways of Presenting Love in Ancient Sanskrit Literature", *Interfaces*, núm. 2, pp. 34-51.

Bhartṛhari (2005), *Śṛṅgāraśataka*, Bailey, G. (ed.), New York: New York University Press.

Bhatt, G. y Shah, U. (eds.) (1960-1975), *Rāmāyaṇa*, Baroda: Oriental Research Institute.

Bhavabhūti (1989), *Mālatīmādhava*, Coulson, M. (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Bhavabhūti (2007), *Uttararāmacarita*, Pollock, S. (ed.), New York: New York University Press.

Chakravarty, U. (1993), "Conceptualising Brahmanical Patriarchy in Early India: Gender, Caste, Class and State", *Economic and Political Weekly*, vol. 28, núm. 14, pp. 579-585.

Daṇḍin (1966), *Daśakumāracarita*, Kale, M. (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass.

De, S. (1955), "Wit, Humor and Satire in Ancient Indian Literature", *Our Heritage: Bulletin of the Department of Postgraduate Training and Research*, vol. 3, núm. 2, pp. 157-180.

Deshpande, M. (ed.) (2008), *Śatapathabrāhmaṇa*, Delhi: New Bharatiya Book Corporation.

Doniger, W. (2015), *The Mare's Trap. Nature and Culture in the Kāmasūtra*, Delhi: Speaking Tiger.

Figueroa, Ó. (en prensa), *El santón* y *la cortesana*: *farsa sánscrita en un acto*. *Estudio y traducción anotada*, México: UNAM.

Figueroa, Ó. (ed. y trad.) (2019), *Madre por conveniencia* o *El Manual de la cortesana perfecta*, Madrid: Trotta.

Gonda, J. (1975), "Ascetics and Courtesans", *Selected Studies*, vol. 4, Leiden: Brill, pp. 223-247.

Jamison, S. (2006), "Women 'Between the Empires and Between the Lines'", en Olivelle, P. (ed.), *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, New York: Oxford University Press, pp. 191-214.

Kālidāsa (1911), *Meghadūta*, Hultzsch, E. (ed.), London: Royal Asiatic Society.

Kauṭilya (1969), *Arthaśāstra*, Kangle, R. (ed.), Bombay: University of Bombay.

Kavi, R. (ed.) (1926-1964), *Nāṭyaśāstra*, Baroda: Oriental Research Institute.

Kṣemendra (2019), *Samayamātṛkā*, Figueroa, Ó. (ed. y trad.), Madrid: Trotta.

Namouchi, N. (1995), *Käufliche Liebe. Prostitution im alten Indien*, Fráncfort: Peter Lang.

Nooten, B. y Holland, G. (eds.) (1994), *Ṛgveda*, Cambridge: Harvard University Press.

Olivelle, P. (ed.) (2005), *Mānavadharmaśāstra*, New York: Oxford University Press.

Olivelle, P. (ed.) (2005), *Vasiṣṭhadharmasūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Pollock, Sh. (2006), *The Language of the Gods in the World of Men*, Berkeley: University of California Press.

Prasad, P. (ed.) (2006), *Kāmasūtra*, Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan.

Schroeder, L. (ed.) (1970-1972), *Maitrāyaṇīsaṃhitā*, Wiesbaden: Franz Steiner.

Śūdraka (2009), *Mṛcchakaṭikā*, Acharya, D. (ed.), New York: New York University Press.

Sukthankar, V. y Belvalkar, S. (eds.) (1927-1966), *Mahābhārata*, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Religión sin metafísica. Una reinterpretación pragmatista del *Advaita-vedānta*[*]

Javier Ruiz

Introducción

El *Advaita-vedānta* se presenta ante todo como un camino espiritual cuyo objetivo es llevar al ser humano desde la esclavitud de la ignorancia a la liberación, que se obtiene por medio del conocimiento directo del *brahman* (lo Absoluto). Este camino espiritual comprende un conjunto de creencias o ideas metafísicas sobre el mundo, el alma, el Absoluto, la reencarnación, la ley del *karman*, etcétera, que constituyen la metafísica vedántica.

Puesto que la base para aceptar la verdad de estas creencias es la aceptación de la validez de la revelación védica, este sistema de creencias constituye la "teología" del *Vedānta*, entendiendo por teología un saber sobre el conjunto de la realidad que presupone la verdad de una determinada revelación o experiencia religiosa. Pero, además, los pensadores de la escuela argumentan en forma racional a favor de estas ideas metafísicas partiendo de la experiencia común, dando lugar de esta manera a lo que podemos llamar la "filosofía" vedántica, siendo la filosofía un saber sobre el conjunto de la realidad que *no presupone*

[*] Este texto se basa en la ponencia "*Advaita Vedānta* without Transcendent Metaphysics", presentada en la I World Indology Conference celebrada en el Rashtrapati Bhavan (Delhi) del 21 al 23 de noviembre de 2015.

la verdad de ninguna revelación o experiencia religiosa particular. Es decir, en resumen: el *Vedānta* es, ante todo, un camino espiritual, pero también, por derivación, una teología revelada y una filosofía racional.

Según esta tradición, los *Vedas* son el único medio válido (*pramāṇa*) que permite el conocimiento directo de lo Absoluto a las personas capacitadas para ello. Lo Absoluto se encontraría más allá de la percepción y la inferencia.[1] El problema es que lo mismo dicen los que creen en otras supuestas experiencias o revelaciones religiosas, como las que se recogen en los *Purāṇas*, las escrituras tántricas, los *Sūtras* budistas y jainistas, etcétera, por no mencionar la Biblia, el Corán, etcétera. ¿Cómo saber si alguna de estas "revelaciones" contradictorias entre sí, o varias de ellas, son medios válidos de conocimiento metafísico?

Puede objetarse que el *Vedānta* no es ni teoría ni mera creencia, sino experiencia directa; pero lo mismo dicen todas las tradiciones espirituales: todas ellas parten de determinadas creencias metafísicas y culminan en experiencias místicas supuestamente directas cuyo contenido depende de las creencias en que se basan y las prácticas con que se alcanzan. Así, en el budismo *theravāda* acaba experimentándose la inexistencia del *ātman*; en el budismo *madhyamaka*, la insustancialidad (*śūnyatā*) de todo; en las escuelas Sāṃkhya y Yoga y en el jainismo, la separación del alma respecto a la materia; en los teísmos, la comunión con la divinidad; en el *Advaita-vedānta*, el shivaísmo de Cachemira o el budismo *yogācāra*, la identidad con el Absoluto o la disolución en él. En todos los casos, la supuesta experiencia "directa" confirma la creencia de la que se parte. No puede ser de otra manera porque dicha experiencia se basa en esa creencia.[2]

---

1 Cada escuela del pensamiento indio tiene su propia teoría sobre los *pramānas* o medios de conocimiento. Los tres principales *pramānas* son la percepción (*pratyaksa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio verbal (*śabda*). La revelación védica se considera una forma especial de testimonio verbal. Phillips (2019) es una buena introducción elemental a la epistemiología india.

2 Desde hace décadas, Katz (1978) es el principal representante de esta interpretación "contextualista" de la mística.

Metafísica trascendente y metafísica trascendental

Veamos qué puede decirse sobre la metafísica del *Advaita-vedānta* desde la filosofía. A menudo, los maestros de la escuela intentan justificar sus afirmaciones empleando argumentos de lo que podemos llamar "metafísica trascendente", que es la que intenta llegar a conclusiones sobre hipotéticas entidades trascendentes a la experiencia a partir de premisas que se refieren a entidades inmanentes. Por ejemplo, intenta demostrar la existencia de Dios (que es trascendente) a partir de la existencia del universo material: como todo lo que conocemos tiene causa, el universo también tendría que tenerla y esa causa primera sería Dios. Esta clase de metafísica ha sido frecuente tanto en la filosofía india como en la occidental, incluso en la actualidad. Por desgracia, esta forma de argumentar es incorrecta, pues el contenido de las conclusiones no puede ir más allá del contenido de las premisas; y, por lo tanto, de premisas inmanentes o intramundanas no pueden sacarse conclusiones trascendentes al mundo. La metafísica trascendente es, pues, imposible.[3] Sería, en expresión de Kant (1995) en su *Crítica de la razón pura*, como una paloma que quisiera batir sus alas en el vacío, intentando volar sin apoyarse en el aire de la experiencia (Introducción III).

Pero hay otra forma de metafísica: la metafísica "trascendental", que se limita a describir la estructura de nuestra experiencia común de la realidad. Por ejemplo: mostrando qué clases de realidades —físicas, psíquicas, ideales— aparecen en nuestra experiencia, qué tienen en común y en qué se distinguen, qué relaciones hay entre ellas, etcétera. Esta forma de metafísica también ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía, si bien el primero en tematizarla fue Kant. Tanto él como después Husserl y, con otra terminología, Hartmann

[3] Como vieron hace mucho Dharmakīrti y otros budistas en su crítica de los argumentos usados por la escuela lógica Nyāya para intentar probar la existencia de Dios (Vattanky, 1993) y, en Occidente, muchos a partir de Hume y Kant.

(1942) y Strawson (1959)[4] distinguieron entre ambas formas de metafísica, negando la posibilidad de la metafísica especulativa y afirmando la de la metafísica descriptiva de la experiencia común.[5]

La metafísica del *Vedānta*

Si estos autores tuvieran razón, ¿habría que rechazar en bloque toda la metafísica vedántica? No. Cabe otra posibilidad: la de reinterpretar trascendentalmente la metafísica trascendente del *Vedānta*. Es decir: dejar de tratar las afirmaciones metafísicas del *Vedānta* como afirmaciones ontológicas sobre la realidad "objetiva", al margen de nuestro conocimiento de la misma, e interpretarlas sólo como descripciones de nuestra experiencia subjetiva común de la realidad.

Algo parecido se encuentra, por ejemplo, en el pensamiento de Krishna Chandra Bhattacharyya y en el de Debabrata Sinha. La filosofía de Krishna Chandra Bhattacharyya (1983, pp. 367-454) parte de un filosofar trascendental como el de Kant pero que —también como en el caso de éste— recae en especulaciones de metafísica trascendente sobre el sujeto puro o lo Absoluto que no pueden fundamentarse en una filosofía sólo descriptiva, sino que se apoyan en creencias religiosas previas.

Debabrata Sinha (1983), por su parte, reconoce que la reinterpretación fenomenológica de la metafísica vedántica que intenta realizar sólo puede completarse mediante el recurso final a la fe en las escrituras como paso imprescindible para alcanzar el conocimiento directo de lo Absoluto. En ambos casos, el interés de conservar los contenidos tras-

---

[4] Hartmann distinguía entre la metafísica sintética y constructiva, propia de escolásticos y racionalistas, y su "nueva ontología" analítica y crítica. Strawson oponía la metafísica "revisionista" (*revisionary*), que pretende corregir el modo ordinario de pensar sobre la realidad, a la metafísica "descriptiva", que sólo intenta describir nuestra manera efectiva de pensar sobre ella.

[5] Sobre la posibilidad de una filosofía trascendental desde una perspectiva fenomenológica, véase Mohanty (1985). Algunas objeciones a su propuesta en Kirkland y Chattopadhyaya, 1993, pp. 1-91, y la respuesta de Mohanty, 1985, pp. 269-277.

cendentes de la metafísica vedántica les lleva a combinar la descripción trascendental genuina con creencias religiosas previas. Es decir: más o menos de manera consciente, nuestros autores dan un salto de la filosofía racional a la teología revelada.

Pluralismo

De hecho, la pura filosofía trascendental, sin mezcla de creencias religiosas, sólo puede llegar a describir la estructura general de la realidad tal como ésta se presenta en la experiencia común; es decir, puede describir un marco general bastante vacío que no se pronuncia —porque no puede hacerlo— sobre las cuestiones metafísicas "fuertes", como Dios, la naturaleza, el destino del alma, etcétera. La metafísica trascendental es, pues, una metafísica "débil"[6] en cuyo seno pueden coexistir distintas metafísicas fuertes, siempre que sus afirmaciones sean plausibles o razonables, es decir, compatibles con ese marco metafísico general y con los conocimientos proporcionados por la experiencia ordinaria y las ciencias particulares.

Caben, pues, distintas metafísicas plausibles alternativas, tanto religiosas —que afirman la realidad de una trascendencia divina bajo la forma de Dios, lo Absoluto, la Liberación, etcétera— como no religiosas. La idea de una metafísica trascendental débil desemboca, pues, en un "perspectivismo" o "pluralismo epistemológico" semejante a los que se encuentran en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, William James o José Ortega y Gasset en Occidente, o en el perspectivismo (*anekāntavāda*) jainista, en Krishna Chandra Bhattacharyya (1983, pp. 329-343 y 483-506) o en su hijo Kalidas Bhattacharyya (1953) en la India.

La metafísica del *Advaita-vedānta* sólo es *una* de esas múltiples metafísicas plausibles alternativas.

---

[6] En un sentido semejante al empleado por Vattimo (1983) en la expresión "pensamiento débil".

Pragmatismo

Por lo tanto, no es posible justificar en forma racional la verdad de la metafísica del *Advaita-vedānta*, su valor cognitivo, pero quizá sí pueda mostrarse si tiene algún valor práctico para la vida humana, si es o no útil o beneficiosa para el ser humano, individual o colectivamente. Se adopta de este modo un enfoque pragmatista: puesto que no puede saberse si unas determinadas creencias metafísicas plausibles son verdaderas o falsas; lo único que cabe juzgar es si son beneficiosas o perjudiciales en la práctica.

Como otras cosmovisiones, religiosas o no, el *Advaita-vedānta* aplicado en forma correcta podría ser útil para la vida humana. Ya el filósofo chino Xun Zi, en el siglo III a.e.c., afirmaba que los ignorantes creían que los rituales se dirigían a los espíritus y al cielo, entendido éste como un dios personal; pero que los sabios, aunque no creían en esas entidades, realizaban los rituales porque sabían que eran beneficiosos para la armonía personal y social (Watson, 2003).

Algunos pragmatistas clásicos, como William James y Hans Vaihinger, defendieron el valor de la religión a pesar de no aceptar la verdad de sus creencias metafísicas. William James describió el estado de santidad en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902, conferencias XI-XV) y lo consideró muy recomendable para todo el mundo en la medida de las posibilidades de cada uno. Para Vaihinger (1911), las creencias religiosas son ficciones útiles que, con independencia de su incognoscible verdad o falsedad, pueden servir para orientar y mejorar la vida humana individual y colectiva.

La metafísica del *Advaita-vedānta*, pues, podría ser útil para el orden y el bienestar de la vida humana, como otros sistemas de creencias religiosos y no religiosos. Pero, además del posible beneficio psicológico y social, los fieles de las religiones avanzadas, las llamadas "religiones de salvación o liberación" o "postaxiales" (Hick, 2004),

como el budismo, el cristianismo, el hinduismo o el islam, afirman que el valor específico de sus tradiciones religiosas es que le permiten al ser humano alcanzar un estado de plenitud definitiva, la salvación o liberación, que sería el fin último y el bien supremo de la vida humana.

Ese estado a menudo se remite a una hipotética vida después de la muerte, es decir, pertenece al conjunto de lo que se ha llamado "creencias metafísicas". Pero, además, en todas esas religiones también se propone una meta práctica a la que habría que aspirar en vida, antes de la muerte: el estado de perfección religiosa, llamado por igual la santidad, la liberación en vida, la iluminación, etcétera. Ése sería el valor supremo intramundano específicamente religioso.

Henri Bergson por su parte, en su obra *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932), distingue entre dos aspectos de la religión: la religión estática, cuya finalidad sería tan sólo la de mantener el orden psíquico y social, y la religión dinámica, cuya meta sería llevar al ser humano a la libertad total y a la plenitud personal. Estos dos aspectos de la religión corresponden de manera aproximada a lo que en el hinduismo son los dos fines de la vida (*puruṣārthas*) religiosos: el *dharma* o forma de vida armónica y el *mokṣa*, la liberación. La primera finalidad pueden compartirla las religiones de salvación con las religiones preaxiales e incluso con sistemas de creencias no religiosos. El segundo fin, el de llevar a la persona a la perfección religiosa, es específico de los sistemas religiosos postaxiales.

En el caso del *Advaita-vedānta*, su valor específico sería el de poder llevar a la persona a la liberación en vida (*jīvanmukti*) por medio del conocimiento del *brahman* (lo Absoluto). Las creencias e ideas contenidas en su teología y en su filosofía, al margen de su verdad o su falsedad, tendrían en su caso el valor práctico de ser medios adecuados para llevar al individuo capacitado a ese estado de libertad plena.

Agnosticismo

La religión, en sus dos aspectos de conservación del orden individual y colectivo (*dharma*) y de acceso a la perfección espiritual (*mokṣa*), es en esencia un asunto práctico. El budismo ha subrayado la importancia del lado práctico de la religión y la necesidad de no perder tiempo especulando y discutiendo sobre problemas metafísicos insolubles e irrelevantes. Ya en los textos más antiguos del Canon Pāli, al exponer las Cuatro Nobles Verdades, se insiste una y otra vez en que *lo único* que enseña el Buda es la realidad del sufrimiento, su origen, su cesación y el camino hacia la cesación del sufrimiento (por ejemplo, *Saṃyutta Nikāya*, 56.31).

Es una enseñanza, pues, de carácter eminentemente práctico en la que las creencias sólo se consideran valiosas si contribuyen a una mejor práctica espiritual.

Por eso, el Buda se negaba a hablar de cuestiones metafísicas que no tuvieran una relevancia práctica directa. Se negaba de manera explícita a contestar preguntas sobre el mundo (su eternidad o temporalidad, su finitud o infinitud) y el alma (su relación con el cuerpo, la posible existencia del alma del santo al morir). Son las llamadas "diez preguntas indeterminadas (*avyākṛta*)", sin respuesta (*Majjhima Nikāya*, 63 y 72, *Aṅguttara Nikāya*, 10.96 o *Saṃyutta Nikāya*, 44). Sobre la existencia de entidades trascendentes divinas, sobre Dios o lo Absoluto, no dice nada ni a favor ni en contra. La única trascendencia a la que se refiere de manera afirmativa es al *nirvana*, la experiencia de trascendencia de la ignorancia y el sufrimiento, el despertar (*bodhi*) a la sabiduría. Este proceso o estado personal es lo que ocupa el lugar de la trascendencia divina en el budismo *theravāda*.

El budismo más antiguo es, pues, pragmático y metafísicamente agnóstico; sin embargo, esto último no está tan claro si se tiene en cuenta que acepta creencias metafísicas como la ley del karma y la reen-

carnación. Eso pudo deberse a que, en los entornos ascéticos de la época, en los que se movía el Buda, la creencia en la reencarnación y el karma eran algo aceptado de manera universal y, por ello, no eran un asunto controvertido o que diera lugar a excesiva especulación.

En la Europa medieval, los pensadores judíos, cristianos y musulmanes discutían sobre toda clase de asuntos, pero no sobre la existencia de Dios, que todos ellos aceptaban. Del mismo modo, a partir de las *Upaniṣads*, los pensadores budistas, hinduistas, jainistas y *ājīvikas* de la India antigua podían discrepar sobre la existencia y la naturaleza del *ātman* (sí mismo) o del *brahman* (lo Absoluto), el camino espiritual, etcétera, pero no sobre la realidad de la esclavitud (*saṃsāra*), la reencarnación, la ley del karma y la necesidad de la liberación (*mokṣa*, *nirvāṇa*, *kaivalya*), que todos ellos aceptaban y daban por hecho.

Lo que el Buda dice es que hay que desentenderse de cuestiones metafísicas no tanto por ser insolubles como por ser pragmáticamente inútiles, ya que no sirven para superar el sufrimiento, que es la meta última de la vida humana. E incluso son perjudiciales, pues distraen de lo esencial, que es la práctica espiritual encaminada al Despertar. En tiempos del Buda, la ley del karma y la reencarnación no eran cuestiones discutidas, controvertidas, y, por lo tanto, no daban lugar a debates y excesivas especulaciones que hicieran perder el tiempo y apartaran de la práctica espiritual. Por eso, desde un punto de vista pragmático podían aceptarse sin problemas.

Sin embargo, hoy en día todas las creencias relacionadas con la vida después de la muerte sí que son controvertidas. Se han transformado en lo que el Buda consideraba cuestiones metafísicas ociosas y, por eso, en el budismo contemporáneo hay una tendencia creciente a prescindir de todas las creencias metafísicas, incluidas las escatológicas, y centrarse en la práctica religiosa y en las pocas ideas no metafísicas que sean necesarias para apoyarla.[7]

---

[7] Quizá la obra más conocida en esta línea sea Batchelor (1997).

Posibles respuestas

Esta forma agnóstica y pragmática de interpretar la religión no es exclusiva de ciertos sectores del budismo, sino que también coincide con las propuestas de algunos filósofos de la religión occidentales actuales. Así, por ejemplo, Griffin (2001) defiende la compatibilidad de la religión con una visión de la realidad naturalista, que prescinda por completo de creencias en entidades y procesos sobrenaturales. Phillips (2001), por su parte, interpreta la religión desde una perspectiva agnóstica, práctica y experiencial que se abstiene de opinar sobre cuestiones de metafísica trascendente y rechaza, en consecuencia, tanto el naturalismo como el sobrenaturalismo metafísico.

Así pues, no sólo es imposible fundamentar en forma racional todas las creencias metafísicas religiosas sobre el alma, el mundo, lo trascendente y la escatología, sino que éstas son además innecesarias para la práctica religiosa. E incluso pueden ser perjudiciales si se dedica demasiado tiempo a especular y discutir sobre ellas en lugar de dedicarlo a actividades más beneficiosas para el bien personal y social. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta lo dicho en los apartados anteriores, caben varias actitudes alternativas razonables respecto a esta clase de creencias: *1)* abandonarlas como creencias metafísicas infundadas y sin valor cognitivo; *2)* tolerarlas como visiones plausibles alternativas de la realidad; o *3)* aceptarlas como ficciones que pueden ser útiles pragmáticamente para la práctica religiosa y la vida humana en general.

De vuelta al *Vedānta*

En el caso del *Advaita-vedānta* habría que hacer esto respecto a: *1)* las creencias sobre la reencarnación y la ley del karma, y *2)* las creencias

sobre el *ātman* y el *brahman*. La reencarnación y la ley del karma no son esenciales para la práctica porque no están relacionadas de manera directa con la Verdad Superior (*pāramārthika satya*), según la cual sólo existe el *brahman* indivisible. Por lo tanto, puede prescindirse de esas creencias sin daño importante para la práctica del *Vedānta*. Pero, si no se acepta la verdad metafísica del *brahman*, ¿cómo puede seguir existiendo el camino espiritual del *Vedānta*, consistente en esencia en el estudio, la reflexión, la meditación y, por último, la experiencia directa de ese *brahman*?

La respuesta es que puede seguirse estudiando, reflexionando y meditando sobre la identidad del *ātman* y el *brahman* aunque no se crea en la verdad literal de esas ideas. El practicante (*sādhaka*) puede de manera totalmente perfecta interpretarlas como símbolos del estado de libertad personal (*mukti*) o como indicios que apuntan hacia él, empleándolos como ficciones útiles para llegar a ese estado. El *Vedānta* tradicional ha considerado siempre a los dioses (*devatās*) como símbolos de aspectos de Dios (*īśvara*) y al propio Dios como una representación relativa, y en último término falsa, del *brahman* sin atributos.

Sin embargo, aun convencido de su falsedad literal, el *Vedānta* emplea estas ideas para la purificación de la mente por medio de la adoración y la meditación devota (*upāsanā*). Del mismo modo, la propuesta de reinterpretación toma la metafísica vedántica del Absoluto (*brahman*) y del Sí Mismo (*ātman*) como un conjunto de ideas que ayudan a contemplar la experiencia ordinaria desde una perspectiva adualista. Cuando se convierte en espontánea mediante la práctica vedántica, esta perspectiva permite al ser humano trascender el apego y el sufrimiento, y alcanzar la libertad interior.

Pero, ¿cómo estudiar, reflexionar y meditar con la suficiente intensidad sobre unas ideas que no se consideran al pie de la letra verdaderas? La respuesta es que basta con creer que sirven para alcanzar la liberación. Para el pragmatismo, lo verdadero es lo útil para la acción.

Si se cree que el cultivo de las ideas del *brahman* adual y del *ātman* idéntico a él puede llevarnos a la libertad total, esas ideas son pragmáticamente verdaderas para nosotros y pueden constituir la base sólida de una práctica espiritual tan eficaz como la de quien cree en su verdad literal.

Conclusión

Así pues, aunque la metafísica del *Advaita-vedānta* pueda no ser una representación adecuada de la realidad, sí que puede ser un medio para la práctica espiritual, y sus conceptos y proposiciones pueden tomarse como ficciones útiles, símbolos o indicios que apuntan a la liberación en vida. Por lo tanto, la única creencia literal esencial para una interpretación crítica del *Advaita-vedānta* es la creencia en la posibilidad y el valor supremo de la liberación en vida, mientras que todo lo demás es símbolo o recurso práctico.

Esta conclusión puede generalizarse a todas las formas de metafísica religiosa: las concepciones de lo divino, creencias escatológicas, etcétera, de las religiones simbolizan el estado personal de santidad o perfección religiosa. Son, por ello, útiles para la práctica religiosa. En consecuencia, la única creencia religiosa esencial a la que apuntan y de la que son símbolo todas las demás creencias, prácticas, instituciones religiosas, es la fe en la posibilidad y el valor supremo del estado de santidad.[8]

[8] Ruiz Calderón (2019) expone la interpretación pragmatista de la religión que en este texto se aplica de manera específica al *Advaita-vedānta*.

Referencias

Batchelor, S. (1997), *Buddhism without Beliefs*, New York: Riverhead.

Bergson, H. (1932), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bhattacharya, K. (1953), *Alternative Standpoints in Philosophy: An Inquiry into the Fundamentals of Philosophy*, Calcuta: Dasgupta.

Bhattacharyya, K. (1983), *Studies in Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Bodhi, B. (ed.) (2000), *Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.

Bodhi, B. (ed.) (2012), *Aṅguttara-nikāya*, Boston: Wisdom Publications.

Griffin, D. (2001), *Reenchantment without Supernaturalism, A Process Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press.

Hartmann, N. (1942), *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart: Kohlhammer.

Hick, J. (2004), *An Interpretation of Religion*, New Haven and London: Yale University Press.

James, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans & Green.

Kant, I. (1995), *Crítica de la razón pura*, Ribas, P. (ed. y trad.), Madrid: Alfaguara.

Katz, S. (1978), "Language, Epistemology, and Mysticism", en Katz, S. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, pp. 23-74.

Kirkland, F. y Chattopadhyaya, D. (eds.) (1993), *Phenomenology East and West. Essays in Honor of J. N. Mohanty*, Dordrecht: Kluwer.

Mohanty, J. (1985), *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Phillips, D. (2001), *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, S. (2019), "Epistemology in Classical Indian Philosophy", en Zalta, E. (ed.), *The Standford Encyclopedia of Philosophy*, URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/epistemology-india/>

Ruiz Calderón, J. (2019), *La entrega a lo divino. Esbozo de una filosofía de la religión*, Madrid: Herder.

Sinha, D. (1983), *The Metaphysics of Experience in Advaita Vedānta, A Phenomenological Approach*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Strawson, P. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.

Solé-Leris, A. y Vélez, A. (trad.) (1999), *Majjhima Nikāya*, Barcelona: Kairós.

Vaihinger, H. (1911), *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig: Feliz Meiner.

Vattanky, J. (1993), *Development of Nyāya Theism*, Delhi: Intercultural Publications.

Vattimo, G. y Rovatti, P. (eds.) (1983), *Il pensiero debole*, Milán: Feltrinelli.

Watson, B. (2003), *Xunzi: Basic Writings*, New York: Columbia University Press.

SEGUNDA PARTE
India moderna y contemporánea

Archivo y colonialismo. Real Comisión del Trabajo (1929)*

Laura Carballido

En 1931 se publicó el Reporte de la Real Comisión de Trabajo, que había investigado las condiciones de vida y empleo de los trabajadores indios y había hecho recomendaciones al respecto. El grueso volumen de 581 páginas constituyó sólo una parte de los varios materiales producidos por la Comisión, pues éstos incluyeron también volúmenes con las audiencias públicas celebradas, con los memorandos enviados por personas interesadas e información producida por gobiernos locales, entre otros más. Todos ellos constituyen parte del archivo colonial que fue creándose a lo largo de varios siglos: desde 1600 y hasta 1947.

Los archivos coloniales han sido objeto de análisis desde varios ángulos. Se han estudiado las razones de su formación, la manera en que se han constituido, las varias voces que allí se encuentran, así como las que están ausentes (Guha, 1999; Pandey, 2012), su materialidad y las políticas de acceso (Burton, 2005; Richards, 1993; Stoler, 2009). Se ha examinado también su relación con las historias nacionales: de las metrópolis y de las excolonias (Ghosh, 2005). Los archivos están constituidos por materiales muy diversos. Están todos aquellos documentos producidos por las instituciones coloniales conformadas a lo largo del

* La realización de este trabajo fue posible gracias a los fondos para una estancia sabática concedida por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (solicitud 2018-000007-01EXTV-00285).

tiempo, pero también están los archivos orales y los objetos mismos (Burton, 2005, pp. 1-24).

El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, contribuir a estudiar un tipo particular de documentos coloniales: aquéllos producidos por comisiones de investigación. Por otro, estudiar los propósitos de la Real Comisión del Trabajo (formada en 1929). El énfasis se pone en el análisis de la evidencia escrita y oral que se recabó, parte del archivo colonial. El estudio de estas comisiones y comités permitirá ver los procesos de generación de conocimiento, así como la búsqueda de legitimidad para las decisiones del gobierno colonial. En primer lugar, se analizan en forma breve los procesos de generación de conocimiento durante el periodo colonial; en segundo lugar, se estudia la integración de comisiones y comités en Gran Bretaña y su paso a India. Por último, se analiza el contexto y funcionamiento de la Comisión, así como la evidencia reunida por sus integrantes.

Colonización y conocimiento

La Compañía Británica de las Indias Orientales fue formada en el año de 1600 con el propósito de comerciar en el océano Índico: sur de Asia, sureste asiático y, de manera eventual, China. Sus actividades en India iniciaron durante el gobierno de la Dinastía mogola, que gobernaba sobre el subcontinente indio y que le otorgó permiso para comerciar, igual que a otros europeos. La transformación de compañía comercial en compañía colonizadora en India fue paulatina y ocurrió en paralelo a la pérdida de poder del Imperio mogol, al fortalecimiento de reinos locales y a la presencia de competidores europeos.

A raíz de una victoria en 1765, la Dinastía mogola concedió a la Compañía la capacidad para recolectar impuestos (*diwani*) en Bengala, lo que en general se ha usado para marcar el comienzo de su transformación en compañía colonizadora. Así, inició el primer periodo de dominio bri-

tánico, que duró hasta 1858 cuando se eliminó la Compañía, después de haber sido incapaz de controlar una rebelión en 1857. El segundo periodo fue de 1858 a 1947, durante el cual la Corona asumió de manera directa el control sobre India.

La extensión del territorio, la cantidad de población y la importancia económica de la colonia hicieron que durante ese largo tiempo se idearan diversas formas para poder administrar India. Así, durante el primer periodo, de 1765 a 1857, el territorio se dividió en tres presidencias, Bombay, Calcuta y Madrás; se introdujo la figura del gobernador general (1773), se hizo uso de un ejército con una importante presencia de soldados indios y se puso en marcha una administración que tendría un cuerpo de élite conformado por británicos (*Civil Service*).[1]

De 1858 hasta 1947 se consolidó la presencia colonial, ya fuera profundizando estas medidas o modificándolas. El gobernador general fue sustituido por un virrey, las unidades administrativas cambiaron de presidencias (cuyo número había aumentado) a provincias, la presencia del ejército colonial siguió siendo clave, pero se modificó su composición para evitar rebeliones como la de 1857, y se consolidó el cuerpo de élite que administraba India (*Imperial Civil Service*).[2] Es en esta segunda etapa cuando el dominio británico alcanza su mayor extensión territorial: incorpora lo que en la actualidad es India, Pakistán y Bangladesh.[3]

Estos procesos requirieron la constante generación de conocimiento sobre India y sus pobladores, así como la revisión de sus políticas. A partir del siglo XVIII, se realizaron numerosos estudios sobre la propiedad de la tierra, las lenguas usadas y habladas, las religiones,

---

1 Aunque se produjeron registros escritos desde la fundación de la Compañía en 1600, ésta en realidad no se ocupó de crear un repositorio para ellos o una clasificación para los mismos. Es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando esta necesidad surge y dará pie a ello: el primer funcionario a cargo de eso fue nombrado en 1771 (Moir, 1988, p. xii).

2 Tiempo después habría reformas a los requisitos y procedimiento para integrar este cuerpo administrativo, entre ellas la subdivisión en categorías.

3 Birmania fue administrada como parte de India británica hasta 1937 y, de hecho, fue una de las áreas incluidas en la investigación realizada por la Real Comisión del Trabajo.

los principios legales hindú e islámico y la organización social, entre otros temas más (Cohn, 1997, pp. 276-329; Mani, 1999, pp. 209-252). Al asumir en forma directa el poder, la Corona continuó con esta práctica en una escala todavía mayor, pues el territorio se había expandido, por lo que la estructura administrativa también lo hizo. Así, por ejemplo, introdujo los censos en toda India (1871-1872), que se ocuparon de recolectar información sobre edad, casta, religión, educación y enfermedades.[4]

Comisiones y comités de investigación

Este proceso de creación de instituciones y de registros, de proyectos y decisiones económicas, políticas y sociales, hacía necesaria la revisión periódica de los mismos. Muchos ajustes se dieron gracias a la complejidad creciente de la administración colonial, así como por las protestas de los colonizados, pero en muchas ocasiones se consideró que una Comisión o Comité debía investigar el tema y sólo después proponer recomendaciones.

Adam Ashforth (1990, p. 5) ha propuesto que hay varias razones del Estado para conformar estos mecanismos y que, por extensión, permiten entender la forma de integrarlos. Ashforth propone cuatro circunstancias: las comisiones formadas cuando el Estado necesita trascender la política, las formadas cuando no se cuenta dentro de la burocracia con el conocimiento o habilidades para resolver algún problema, las que se forman para impedir que la burocracia obstaculice alguna medida en el momento de introducir una reforma y, por último, las que se forman cuando hay conflictos dentro de la buro-

[4] Diversas tecnologías administrativas no sólo ayudaron a una mejor organización del gobierno, sino que también impactaron la forma de concebirse de los habitantes de India. La autora agradece a Beatriz Martínez por esta precisión.

cracia.[5] Ashforth añade que es importante analizar las comisiones para ver qué tipo de discursos políticos construyen. Éstos sirven para diseñar política pública, pero también tienen otros propósitos: afianzan la idea de que el Estado, a través de estos mecanismos que representan la unión de verdad y poder, tiene la capacidad de resolver los problemas sociales de forma racional. Las comisiones y comités de investigación dan una idea de unidad del Estado y lo sitúan por encima de cualquier controversia en la sociedad. En última instancia, constituyen un teatro de poder (Ashforth, 1990, pp. 4-5). Sin dejar de lado estas consideraciones, analizar las comisiones y comités sólo desde la perspectiva estatal resta importancia al papel que las demandas sociales y las presiones internacionales jugaban. Muchas comisiones se originaban en demandas públicas (Gosnell, 1934, p. 90).

Es importante estudiar cómo es que una o varias de estas circunstancias operan en la conformación de cada Comisión o Comité. En el caso que aquí se estudia, la integración de una Real Comisión sobre los trabajadores obedece a varios elementos. Existía una presión sobre el gobierno colonial porque India había sido admitida en 1919 en la Conferencia Internacional del Trabajo, había una influencia de la metrópolis donde se había integrado antes una Comisión similar y existía una creciente movilización de los trabajadores.[6]

---

[5] Aunque puede suponerse que habría limitantes para que la burocracia realizara una introspección y ajustara su funcionamiento, en algunas ocasiones parece bastante obvio lo que había que hacer. La entrada al cuerpo administrativo de élite al que se alude antes requería un examen y un proceso de preparación que tenía lugar sólo en la metrópoli, lo que desalentaba, entre otras cosas, la participación de los indios. El movimiento nacionalista indio canalizó estas protestas, que el gobierno colonial terminó atendiendo, pero no de forma directa, sino, como intuirá quien lee estas líneas, con la integración de dos comisiones: la Comisión Islington (1912) y la Comisión Lee (1923).

[6] Esto obliga a considerar con detenimiento su transformación y características en otros contextos y tiempos. Por ejemplo, considerar las formas de operación en otros ámbitos coloniales, tal como lo hace Stoler (2009), comparar reportes producidos por otras comisiones en otras regiones y considerar también los usos (nuevos y viejos) que se les da en el periodo poscolonial, como lo hacen Ashforth (1990) y Martínez en este volumen.

Es importante hacer un alto para establecer una distinción entre comisiones y comités de investigación. Las primeras eran formadas de manera habitual por la Corona y se entendían como independientes, además de que su inicio y fin estaba dado de forma oficial, y de que por lo general celebraban audiencias públicas. Mientras, los segundos podrían terminar por orden superior y se preferían de manera especial cuando se discutían temas relacionados con el presupuesto, pues no solían celebrar audiencias públicas (Gosnell, 1934, pp. 85-86).

Cuando una Comisión o Comité se formaba, se esperaba que hubiera instrucciones precisas sobre su funcionamiento. Éstas se conocen como "términos de referencia", que indicaban qué debía investigarse y, en última instancia, qué se esperaba de ella (Ashforth, 1990, p. 9). Asimismo, los términos de referencia establecían quién encabezaba la investigación y el nombre del resto de los integrantes. La elección de los integrantes era un acto complejo, que involucraba consideraciones de carácter práctico, pero también político. Ashforth (1990) y Gosnell (1934) dan elementos para entender esto: dado que se requiere mostrar la capacidad del Estado para producir explicaciones de forma ordenada, pero debido también a que se responde a movilizaciones y demandas, los integrantes podían actuar como representantes de sectores interesados o como especialistas en el tema por estudiar, no sin olvidar la difícil elección de quién encabezaba una Comisión o un Comité.

En su importante trabajo sobre el archivo, Ann Laura Stoler (2009, pp. 50-51) habla del archivo colonial como resultado de procesos de búsqueda de información y conocimiento, como instrumento de poder, pero del que también emanan tendencias contrarias, lo que nos recuerda, dice ella, que el poder no es monolítico. Al aproximarnos al Reporte de la Real Comisión del Trabajo y de cualquier otra, es importante no perder de vista esto: buscar desde reportes disidentes, hasta minutas individuales escritas por integrantes y ubicar tensiones entre el análisis y las recomendaciones hechas. Asimismo, vale la pena explorar la circulación del reporte mismo una vez publicado: ¿se convirtió en

objeto de numerosas deliberaciones o fue olvidado? ¿Quién lo ha utilizado y para qué? ¿Cómo es visto años después?

En particular sobre las comisiones de investigación, Stoler ha escrito que éstas establecen formas de conocimiento, además de que lo recaban, pero también pueden obstruirlo: "tecnologías del retardo",[7] les llama ella (2009, p. 30).[8] Por supuesto que los reportes elaborados construyen visiones sobre la historia, establecen formas en que deben ser vistos los problemas, pero no por necesidad siempre retrasan o distraen: también pueden actuar como catalizadores. Al respecto, Ashforth (1990, p. 2) nos recuerda que la naturaleza pública de los reportes elaborados al final de una investigación y su seguimiento en la prensa propiciaban "hundirse en un mar de datos". De hecho, Stoler misma refiere cómo, durante el desarrollo de una investigación, una Comisión podía reactivar condiciones y poner a circular textos que habían estado inactivos (2009, p. 144).

Definiendo alcances: los términos de referencia

El periodo entreguerras presenta características que no sólo funcionan como contexto de la Comisión, sino que son parte constitutiva de ella. En el plano internacional, los Aliados propusieron en la Conferencia de Paz la integración de la Liga de las Naciones, así como la inclusión de los derechos de los trabajadores, los sindicatos y la formación de un organismo internacional en el tratado. El movimiento para la formación de este organismo internacional había comenzado tiempo atrás, a partir de varios congresos: los de Berlín (1890), París (1900)

---

7 Esta traducción y todas las subsecuentes son de la autora.

8 Stoler estudia dos comisiones establecidas para analizar las condiciones de vida de los europeos pobres de Indias Orientales Holandesas: una en 1872 y otra en 1901. El gobierno colonial decidió que no publicaría el reporte de la primera, porque de manera clara se responsabilizaba al Estado por las condiciones de vida de esos europeos.

y Berna (1905), así como la Conferencia Internacional del Trabajo (1919), en la que se formó la Organización Internacional del Trabajo.

India fue uno de los miembros fundadores de la Liga de las Naciones y de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1919. De acuerdo con Stephen Legg, es importante no ver esta participación de India como una anomalía, pues tenía una tradición de comercio marítimo y de participación en reuniones internacionales, como la Oficina de Salud Pública en Francia o las Conferencias Imperiales, que agrupaban a los dominios, aunque India no lo fuera. Sin embargo, es cierto que su participación en la Liga y en la OIT partía de una posición subordinada y de "silenciamiento diplomático" (Legg, 2014, pp. 98-99).

Es interesante que esta intervención tenía más que ver con los intereses del gobierno de India (quien podía argumentar que estaba cumpliendo con sus compromisos con la OIT) que con los de la metrópoli, hablando en forma estricta, lo cual apunta a tensiones dentro del gobierno colonial (Legg, 2014, pp. 99-101). Así, India recibió una serie de recomendaciones que condujeron a cambios en la legislación de las fábricas en India a lo largo de los siguientes años (Forbes, 2004, p. 169). Al leer el Reporte de la Comisión, se encuentran referencias constantes a la legislación internacional y a cómo India se había rezagado.

Otro antecedente importante se da en Gran Bretaña, donde, durante la Primera Guerra Mundial, se formó la Comisión Whitley (1917). Ésta estuvo encabezada, como su nombre lo dice, por John Henry Whitley (quien años después encabezaría la Comisión que nos ocupa) y fue nombrada subcomité del Comité de Reconstrucción. Whitley estudió las relaciones entre empleados y empleadores, y produjo una serie de recomendaciones para resolver disputas.

En India, este periodo muestra procesos interesantes. Sumit Sarkar (1999) apunta el contraste que mostraba la tendencia hacia la independencia en los dominios blancos y la resistencia a acelerar las reformas políticas en India. Asimismo, continúa la tendencia a favorecer las com-

pañías británicas, con algunas excepciones, como la Comisión Fiscal de 1921 y la de protección al acero en 1924. Las condiciones de vida de los trabajadores no mostraron mejoría. Hubo un incremento en la población, pero la agricultura estaba estancada y las industrias, que habían mejorado gracias a la guerra, estaban de nuevo recibiendo competencia. Sarkar (1999, p. 239) dice que los empresarios, tanto británicos como indios, convirtieron esta competencia en reducciones al salario. Hubo una reducción en el número de huelgas en el periodo de 1922-1927, en comparación con años previos, pero las huelgas duraron más y fueron más duras, lo cual habla de una radicalización (Sarkar, 1999, p. 245).

Al profundizar en esta radicalización, se encuentran elementos que apuntan a la diseminación de ideas provenientes de los líderes de la Revolución rusa y que preocupaban enormemente al gobierno colonial. Kama Maclean ha descrito la existencia de varios nacionalismos en India, oscurecidos por la historiografía nacionalista (centrada en el Partido del Congreso Nacional, en Gandhi y en el rechazo a la violencia), varios de ellos animados por el ideario socialista y convencidos del uso de la violencia en la resistencia anticolonial (Maclean, 2015, pp. 2-8).

La lucha de Bhaghat Singh y otros miembros del Hindustan Socialist Republican Army fue muy importante en la segunda mitad de la década de 1920. Singh participó, junto con otros, en dos hechos violentos: en el asesinato de un oficial de policía en 1928 y en la colocación de dos bombas en la Asamblea Legislativa Central de Delhi (acciones que fueron desaprobadas por Gandhi). El gobierno colonial vio con preocupación este desafío, que culminó con los arrestos y juicio de los rebeldes.[9] A pesar de esto, su influencia en el imaginario popular quedó allí y permanece hasta el día de hoy.

Maclean presenta un elemento más de la radicalización de este periodo. La Resolución de Derechos Fundamentales, aprobada por el Partido del Congreso Nacional en su reunión de 1931, contiene las ideas

[9] Los rebeldes recibieron diversos castigos. En particular, Bhagat Singh fue colgado.

de M. N. Roy, un líder indio socialista que para ese momento había sido expulsado de la Tercera Internacional y tenía una relación fluctuante con el Partido del Congreso, de acuerdo con Maclean (2017, pp. 214-215). Si bien, su texto (atribuido por lo general a Nehru y Gandhi) fue editado durante los debates registrados en el interior del partido, se convirtió en el documento base que delinea los derechos del ciudadano, adelantándose a la Constitución de 1950.

Es en estas circunstancias que la Corona, tras consultar al virrey indio, decidió instalar una Comisión. La correspondencia oficial de 1928 y 1929 muestra varios de los elementos arriba mencionados, entre los que sobresalían la preocupación creciente por el comunismo y su influencia en las organizaciones de los trabajadores:

> Problemas laborales recientes nos han convencido de que es importante atajar elementos extremistas y comunistas que han pervertido el curso del movimiento laboral. Pero ésta no es toda nuestra política: estamos sinceramente ansiosos por diseñar una forma para mejorar las condiciones económicas de los trabajadores indios, que además de ser un tema de importancia incuestionable, sería el mejor antídoto contra el comunismo (Copia de telegrama del virrey, Departamento de Industria y Trabajo, al secretario de Estado para India, 25 de agosto de 1928).

Tras meses y meses de discusión sobre los alcances de la investigación y los posibles integrantes, la Comisión fue nombrada en 1929 para llevar a cabo un estudio sobre los trabajadores industriales y de las plantaciones, sus relaciones con empleadores, y para hacer recomendaciones.[10] Las áreas estudiadas incluyeron minas, industrias, construcción en el sentido amplio de la palabra (reconstrucción, puertos, puentes, drenaje) y transporte de pasajeros. Los temas contemplados fueron reclutamiento, vivienda, bienestar, educación, seguridad, situación de mujeres y niños, salarios y disputas industriales, entre otros.

[10] La Comisión sólo condujo su investigación en el territorio indio gobernado de manera directa por los británicos, sin incluir los principados.

La composición de la Comisión combinaba conocimiento sobre el tema con la idea de que sectores clave estaban representados. Entre sus 12 integrantes podemos encontrar empresarios y empleados, funcionarios coloniales, colonizados y colonizadores, así como la comunidad musulmana. Es importante destacar de entre ellos a algunos: Whitley, quien dirigía la Comisión, tenía —como se ha mencionado— la experiencia de una iniciativa similar en Gran Bretaña y conocía el tema. Estaba Ibrahim Rahimtoola, quien había participado en la municipalidad de Bombay y en el Finance Committee, por lo que conocía la forma de operar de los gobiernos locales; Ghanshyam Das Birla era un industrial indio, quien representaba a los hombres de negocios indios, mientras que N. M. Joshi era representante de los trabajadores indios y había sido delegado en la OIT en 1919, 1921, 1922 y 1925. Asimismo, estaba Ellice Victor Sassoon, un hombre de negocios con intereses tanto en India como en China, y quien también representaba a los empleadores (Carta de Lord Peel, secretario de Estado para India, al virrey, 16 de mayo de 1929).

Asimismo, se incluyó a una mujer, Beryl Millicent Le Poer Power, lo cual respondía a demandas y movilizaciones en Gran Bretaña. Con su presencia, se incorporó a las mujeres y sus "intereses", tal como se pensaba que eran y que incluían educación, servicio social y empleo (Harrison, 1998, p. 9). Por supuesto que es irónico advertir que este elemento de representatividad estaba más orientado a la metrópoli que a la colonia, pues no había mujeres indias como parte de la Comisión, aunque sí se les incorporó como asesoras sobre lugares específicos. Tal como recuerda Geraldine Forbes, una tercera parte de las mujeres indias trabajaba y su presencia era importante en el sector manufacturero. La mayoría se ubicaba en el servicio doméstico y en el campo, pero estos empleos no aparecían en los censos (Forbes, 2004, pp. 157-158).

Los miembros de la Real Comisión del Trabajo trabajaron con dos tipos de información: evidencia oral y escrita. Para empezar, los integrantes se reunieron para elaborar una lista de personas a quienes solicitar información e invitar para que enviaran un memorando. Después, ellos se reunieron en Bombay y empezaron a recorrer India durante varios meses para realizar audiencias públicas: del 15 de octubre de 1929 al 22 de marzo de 1930. En total, realizaron 128 audiencias públicas. Se reunieron en Londres para trabajar por un par de meses y estudiar el material que habían recolectado hasta ese momento.

Ellos viajaron de nuevo, esta vez a Birmania, y en el trayecto hicieron un alto en Ceilán y por último se reunieron en Delhi, donde escribieron el Reporte (Royal Commission on Labour in India, 1931a, pp. 1-2). Además de los miembros de la Comisión, estaba el puesto de asistente, una persona elegida por el gobierno provincial para representar a trabajadores y empleadores, así como a mujeres, quienes completaban la perspectiva local y a quienes se veía como personas que incorporaban otra área de preocupaciones (Royal Commission on Labour in India, 1931a, p. 2).

Los testigos abarcaban un amplio espectro: desde funcionarios públicos hasta médicos y trabajadores. El procedimiento de recopilación de información fue acucioso. En primer lugar, están el memorando y las sesiones públicas donde una selección de personas que había enviado memorandos estaba presente (empleadores, trabajadores, representantes del gobierno). Además, los integrantes realizaron 180 visitas a lugares de trabajo para verificar las condiciones por sí mismos, amén de visitar hogares y hospitales. Por último, entrevistaron a trabajadores en su lugar de trabajo o cerca de sus casas. En particular, las últimas técnicas mencionadas les brindaron, de acuerdo con los integrantes, una comprensión diferente de las condiciones laborales en India: "un juicio verdadero sobre las condiciones" (Royal Commission on Labour in India, 1931a, p. 2).

Construyendo el archivo: oralidad y escritura

Las audiencias públicas realizadas en Delhi muestran cómo funcionaba este mecanismo. Tuvieron lugar en Delhi, entre el 2 y el 7 de noviembre de 1929, y tanto integrantes como asistentes interrogaron a los testigos. Éstos incluyeron un inspector de fábricas, un supervisor industrial, un contratista, representantes de la Cámara de Comercio de Punjab, el ministro de Salud (*Health Officer*), una doctora y tres trabajadores urbanos pobres.

Es importante recordar que años atrás, en 1911, el gobierno colonial había anunciado el traslado de su capital de Calcuta a Delhi: al lado de esta última se construiría la Nueva Delhi, que en el momento de las audiencias de la Comisión estaba en su última fase de construcción. Así, las preguntas y respuestas dirigidas al inspector, al supervisor y al contratista mostraron una ciudad cuya población se había incrementado por esta modificación urbana. También mostraron que el desempleo aumentaría pronto, pues el proyecto estaba por concluir (Royal Commission on Labour in India, 1931a, p. 109). Los trabajadores tenían ingresos reducidos, comían poco y carecían de atención médica, además de no tener una ayuda para renta.

Los casos de industrias que sobrexplotaban a sus trabajadores abundaban y, lo que era peor, una de ellas era propiedad del gobierno, tal como evidenció el interrogatorio:

> B. 1444. ¿Eso es también propiedad del gobierno? —Es una fábrica rentada hasta cierto punto a contratistas. El trabajo desarrollado allí es para el gobierno, lo producido es para el gobierno, la maquinaria y los edificios son propiedad del gobierno, y está controlado, según me han dicho, en gran medida por el Departamento de Obras Públicas (Royal Commission on Labour in India, 1931c, p. 111).

La descripción de lo que significaba trabajar para el gobierno se complementó gracias a los representantes de los trabajadores de la Imprenta

del Gobierno Indio, con sede en Delhi. Ellos dieron una descripción en la que figuraban la vivienda inadecuada, la ausencia de atención médica y la falta de escuelas secundarias para sus hijos. Estos trabajadores habían emigrado de otras ciudades, muchos de ellos de Calcuta, a Delhi, sólo para encontrar que las condiciones no eran satisfactorias (Royal Commission on Labour in India, 1931c, pp. 237-240).

Pero la descripción de las condiciones de vida de los trabajadores urbanos se volvió todavía más sombría cuando participaron tres de ellos: Nana, un albañil, y dos mujeres trabajadoras, Para y Kallie. Sus respuestas brindan un acercamiento a las condiciones laborales, la estructura familiar, las relaciones de género.

Nana, quien estaba pegando ladrillos esa mañana, cuando los integrantes de la Comisión lo vieron, dijo que comía dos veces al día, que tenía una familia de siete integrantes que dependían de él, que había perdido una mano debido a una enfermedad y que vivía endeudado, no sólo como resultado de los costos de una boda, sino también porque le pagaban cada mes, lo cual hacía difícil cubrir los gastos cotidianos (Royal Commission on Labour in India, 1931c, pp. 155-157).

Las entrevistas realizadas a Para y a Kallie evidenciaron condiciones aún más duras. Para, casada con un hombre discapacitado, y Kallie, casada con un hombre mayor y con cuatro hijos, tenían que trabajar por 7 *annas* al día. Además, Kallie tenía una deuda de Rs. 200 con un comerciante (*bania*). Cuando se les preguntó si habían solicitado un pago mayor a su empleador, ellas sólo respondieron: "¿Quién nos va a pagar más de 7 *annas*?" (Royal Commission on Labour in India, 1931c, p. 158).

Las condiciones de vida de los trabajadores (vivienda, salud, alimentación, educación) se convirtieron en un tema relevante tanto en las audiencias como, en ocasiones, en la redacción del Reporte. Un ejemplo de ello es la descripción de las acciones para mejorar el bienestar de los trabajadores hecha por los integrantes de la Cámara de Comer-

cio de Punjab. Cuando se les preguntó sobre el tipo de actividades que hacían para mejorar las condiciones de vida (*Welfare Work*), los representantes respondieron: "Cada semana les damos jabón y agua para que se bañen. Además, cada año hacemos una feria para los trabajadores, para lo cual les damos varios boletos de medio centavo con valor de una rupia para comprar dulces y cosas de ese tipo" (Royal Commission on Labour in India, 1931c, p. 127).

Los integrantes de la Comisión ahondaron en el tema. Preguntaron a los representantes de la Cámara de Comercio, no sin ironía, si este tipo de actividades era apropiado, si se proveía a los trabajadores con algún entretenimiento cotidiano, además de preguntarles por la definición misma de acciones encaminadas al bienestar de los trabajadores (Royal Commission on Labour in India, 1931c, pp. 129-130). De manera clara, las actas de ese día apuntaron a la naturaleza dual de las audiencias públicas. Los integrantes de la Comisión estaban allí para recabar información, pero también para hacer observaciones críticas y, en última instancia, para juzgar. En este diálogo, ellos se convertían en jueces que decidían sobre la culpabilidad o no de los testigos.

Como se ve en estos interrogatorios, los integrantes de una Comisión estatal eran críticos del Estado mismo: ellos expusieron la pobreza y la explotación de los trabajadores urbanos. Sin embargo, pertenecían a una Comisión que habría de producir un Reporte que probaría que la administración colonial conocía los problemas y que sabía cómo resolverlos. Las preguntas planteadas a los testigos desplegaron la autoridad y la confianza del especialista. Estas audiencias día a día fueron parte del abundante material producido por la Comisión.

La Comisión publicó tan sólo 18 volúmenes de evidencia en 1931. Los volúmenes estaban organizados por regiones y cada uno tenía dos partes: la evidencia escrita y la evidencia oral. La primera estaba compuesta en su mayoría por memorandos: textos que contenían información relevante sobre los trabajadores y sus condiciones de vida. Para

los integrantes de la Comisión fue importante reproducir sólo aquello que no estaba ya impreso, así, reportes anuales de municipios o de funcionarios de salud no fueron incluidos, pero sí lo fueron documentos producidos en especial para la Comisión: su propósito era contribuir con material relevante para los estudiosos del tema, tal como establecieron en una nota a la parte I (Royal Commission on Labour in India, 1931b).

Esto significa, siguiendo con el ejemplo de Delhi, que hubo un volumen con la información para la región de Punjab, Delhi y Ajmer-Merwara, cuya primera parte tuvo memorandos del Comité Municipal de Delhi y de la doctora Ruth Young, miembro de la Asociación Nacional de Mujeres para proveer Ayuda Médica a las Mujeres de India (*Dufferin Fund*) (Royal Commission on Labour in India, 1931b). Mientras, la segunda parte del volumen reprodujo las audiencias públicas arriba descritas (Royal Commission on Labour in India, 1931c).

El desafío de analizar y condensar toda esta información, además de emitir recomendaciones, culminó en la publicación del Reporte en 1931. En sus 25 capítulos, el Reporte presenta el resumen de la evidencia y las recomendaciones, organizadas por tópicos (no por regiones). El capítulo I contiene la Introducción y los capítulos II al XVIII tratan sobre los trabajadores industriales en fábricas, minas, obras públicas, trenes y transporte por tierra y agua. Así, el capítulo II se dedica a explorar el fenómeno de la migración: cómo es que los pueblos expulsan a los campesinos, quienes buscan trabajo en las ciudades. El capítulo III explora la figura del "enganchador" (*jobber*), quien procura la mano de obra para las fábricas en las ciudades. El capítulo IX incluye el tema del trabajo en la construcción, pero la desorganización de este sector hace que los comisionados puedan enfocarse sólo a las obras públicas.

Los capítulos XIX al XXIII presentan a los trabajadores de las plantaciones. Por último, el XXIV explora la información estadística disponible, junto con la organización administrativa, y el XXV presenta la legislación laboral.

En su conjunto, los 25 capítulos brindan una visión de los trabajadores, sus condiciones de vida y las relaciones con los empleadores. El tono refleja comprensión de la difícil situación en que se encuentran los trabajadores, incluso las referencias a las movilizaciones laborales evidencian empatía, aunque no falta el señalamiento de que la vinculación con el movimiento nacionalista y comunista ha provocado la animadversión de los empleadores (Royal Commission on Labour, 1931a, pp. 317-321). El Reporte va presentando sus recomendaciones a lo largo de los capítulos, además de que, al final, ofrece la lista completa.

Un elemento interesante del Reporte es que, antes de presentar el resumen de las recomendaciones, hay un par de minutas de dos de sus integrantes: Victor Sassoon y K. Ahmed. Aunque ambos firmaron el Reporte, tuvieron puntos de desacuerdo con el resto de los comisionados. Sassoon afirmó su interés y preocupación por las condiciones de vida de los trabajadores, pero objetó la mayoría de las recomendaciones por ser imprácticas y porque, a diferencia de sus colegas, no pensaba que beneficiarían al empleador también (Royal Labour Commission, 1931a, pp. 476-481). La minuta de Ahmed fue breve: sus recomendaciones estuvieron orientadas sobre todo a las compañías navieras, los trabajadores y la navegación tierra adentro (Royal Commission on Labour, 1931a, p. 490).

En los años siguientes, el Reporte se convertiría en un elemento central para la política laboral en la colonia. No sólo se elaboraron y aprobaron cambios legislativos y administrativos en los ámbitos central y provincial, sino que, además, se debió reportar de manera puntual las modificaciones realizadas para la mejoría de las condiciones laborales y de vida de los trabajadores (Government of India, s.f.). Asimismo, la efectividad (o la falta de ella) de todas estas acciones fue seguida en la esfera pública. Las condiciones empeoraron por la Gran Depresión, lo que agudizó las críticas dirigidas a la Comisión, pues no parecía haber acciones en contra de los varios problemas señalados por el Reporte. Esto fue señalado en un artículo escrito por G. T. Garratt en

1932 (pp. 399-406). Las mejoras hechas eran superficiales, escribió Garratt, y las circunstancias eran tal vez peores que cuando se había hecho el estudio.

La Comisión, escribió Garratt, no había apreciado la inutilidad de las acciones para mejorar la vida de los trabajadores y no había señalado la raíz del problema: el trabajo era de naturaleza temporal, por lo que había que convertir al trabajador en permanente y favorecer que encontrara una vivienda cercana a su lugar de empleo (Garrat, 1932, p. 403). Whitley respondió de inmediato en el siguiente número de la revista, afirmando que, después de la publicación del Reporte, el gobierno había introducido seis medidas en la Legislación Central, que contemplaban contratación, derecho de repatriación y un acta para compensación de los trabajadores, elementos que habían sido recomendados por la Comisión misma (Whitley, 1933, pp. 168-169).

Estas discusiones recuerdan la importante distinción entre los documentos de archivo, establecida por Oz Frankel (2006, pp. 10-11). Las comisiones de investigación producían materiales que se convertirían en parte del archivo, pero, a diferencia de otros materiales producidos sobre todo por y para el Estado (por ejemplo, la correspondencia entre funcionarios), aquéllos estaban pensados para ser impresos y consultados/aceptados/desafiados/por otros.

Consideraciones finales

La Real Comisión del Trabajo pertenece a una serie de comisiones y comités que trataron temáticas muy relevantes para la colonia. Muchos de ellos, como en el caso de la Real Comisión del Trabajo, contribuyeron a la creación de conocimiento, considerado como algo importante para el desarrollo de la política pública. Sin embargo, esta creación de conocimiento estuvo atravesada por tensiones, pues la administración colonial era parte del mismo problema (Royal Commission on Labour in India, 1931a, pp. 37, 52-53).

Las comisiones fueron clave en procesos de rendición de cuentas y sistematización de información (Corrigan y Sayer, 1985, pp. 124-125; Harrison, 1998, pp. 7-8). Entender el papel que desempeñaron como parte de un proceso de revisión de políticas en momentos clave permite analizar cómo se ve el Estado a sí mismo y los mecanismos que usa: el Reporte muestra preocupación por los trabajadores, aunque la inclusión de empleadores, como Victor Sassoon, haría dudar del grado de compromiso hacia reformas futuras. Pero también permite aproximarse a la creación del archivo colonial y, después, nacional.

Los materiales analizados aquí muestran visiones contradictorias y complementarias. Por un lado, se trata del borrador que guiaría las acciones del gobierno colonial y que produciría las reformas tan esperadas; por otro, se trata del documento que registró las consecuencias del dominio colonial y que se buscó mejorar en el periodo poscolonial. Pero, ¿cómo determinar las condiciones de vida de los trabajadores y la manera de mejorarlas? Siguiendo la lógica que hemos visto a lo largo del texto, el gobierno independiente decidió formar una Comisión en 1966: la Comisión Nacional del Trabajo, seguida de otra más en 1999. Sus historias obligan a reflexionar sobre los lazos entre lo colonial y lo poscolonial.

Referencias

Ashforth, A. (1990), "Reckoning Schemes of Legitimation: On Commissions of Inquiry as Power/Knowledge Forms", *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-22.

Burton, A. (ed.) (2005), *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*, Durham, NC: Duke University Press.

Carta de Lord Peel, secretario de Estado para India, al virrey, 16 de mayo de 1929, Royal Commission on Labour in India (India Office Records, L/PO/263).

Chatterjee, P. (2016), "Nationalism, Internationalism, and Cosmopolitanism. Some Observations from Modern Indian History", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 36, núm. 2, pp. 320-334.

Cohn, B. (1997), "The Command of Language and the Language of Command", en Guha, R. (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press, pp. 276-329.

Copia de telegrama del virrey, Departamento de Industria y Trabajo, al secretario de Estado para India, 25 de agosto de 1928, Royal Commission on Labour in India (India Office Records, L/PO/263).

Corrigan, Ph. y Sayer, D. (1985), *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution,* Oxford: Basil Blackwell.

Forbes, G. (2004), *Women in Modern India*, Cambridge: Cambridge University Press.

Frankel, O. (2006), *States of Inquiry. Social Investigations and Print Culture in Nineteenth Century Britain and the United States*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.

Garratt, G.T. (1932), "The Indian Industrial Worker", *The Economic Journal*, vol. 42, núm. 167, pp. 399-406.

Ghosh, D. (2005), "National Narratives and the Politics of Miscegenation. Britain and India", en Burton, A. (ed.), *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*, Durham, NC: Duke University Press, pp. 27-44.

Gosnell, H. (1934), "British Royal Commissions of Inquiry", *Political Science Quarterly*, vol. 49, núm. 1, pp. 84-118.

Government of India (s.f.), *Legislation action taken on Recommendations of Royal Commission of Labour in India, Progress Reports* (India Office Records L/E/9/441).

Guha, R. (1999), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Harrison, E. (1998), *Women Member and Witnesses on British Government ad hoc Committees of Inquiry 1850-1930, with Especial Reference to Royal Commissions of Inquiry* (Tesis de grado), United Kingdom: London School of Economics.

Legg, S. (2014), "An International Anomaly? Sovereignty, the League of Nations and India's Princely Geographies", *Journal of Historical Geography*, vol. 43, pp. 96-110.

Maclean, K. (2015), *A Revolutionary History of Interwar India. Violence, Image, Voice and Text,* London: Hurst & Co.

Maclean, K. (2017), "The Fundamental Rights Resolution. Nationalism, Internationalism, and Cosmopolitanism in an Interwar Movement", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 37, núm. 2, pp. 213-219.

Mani, L. (1999), "Tradiciones en discordia: el debate sobre sati en la India colonial", en Dube, S. (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México: El Colegio de México, pp. 209-252.

Moir, M. (1988), *A Guide to the India Office Records*, London: British Library.

Pandey, G. (2012), "Un-archived Histories: The 'Mad' and the 'Trifling'", *Economic and Political Weekly*, vol. 47, núm. 1, pp. 37-41.

Richards, T. (1993), *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*, London: Verso.

Royal Commission on Labour in India (1931a), *Report of the Royal Commission on Labour in India*, Kolkata: Government of India, Central Information Branch.

Royal Commission on Labour in India (1931b), *Royal Commission on Labour in India. Evidence*, *Vol. II, Part 1. Punjab, Delhi, and Ajmer-Merwara. Written Evidence*, London: His Majesty's Stationery Office, 1931 (India Office Records, V/26/670/11).

Royal Commission on Labour in India (1931c), *Royal Commission on Labour in India. Evidence, Vol. II, Part 2. Punjab, Delhi and Ajmer-Merwara. Oral Evidence*, London: His Majesty's Stationery Office (India Office Records, V/26/670/12).

Sarkar, S. (1999 [1983]), *Modern India. 1885-1947*, Delhi: Macmillan.

Stoler, A. (2009), *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Whitley, J.H. (1933), "The Royal Commission on Labour in India. A Correction", *The Economic Journal*, vol. 43, núm. 169, pp. 168-169.

Comisiones en pugna: hacia una explicación de la violencia de 2002 en India occidental

Beatriz Martínez

Los episodios de violencia sectaria en el subcontinente indio han sido constantes desde el periodo de la administración británica, en particular, en los últimos 50 años del régimen colonial. La incidencia de tales sucesos originó la producción de una amplia documentación y literatura para explicar cómo y por qué se desarrolla la violencia. Visiones coloniales recurrieron a la estigmatización de esas sociedades como en potencia emocionales y cuyas pasiones religiosas o políticas eran susceptibles de desbordarse a la menor provocación.

En el discurso colonial británico, esta situación se denominó como "comunalismo", que alude a una supuesta condición de conflictividad latente entre las comunidades en India —hindúes, musulmanes o cristianos, sobre todo—. Estas colectividades fueron concebidas con una homogeneidad religiosa, determinante en los intereses comunes de cada grupo que, bajo la visión colonial, eran antagónicos a los de otras comunidades (Mukherjee, 1991, p. 164).

Sin embargo, la noción de comunalismo no es unidimensional; se ha problematizado y revela una diversidad semántica: como fenómeno de presencia inmemorial, o bien, originado y explotado durante la administración británica en el subcontinente; como una categoría de análisis, pero cargada de prejuicio cuando remite a mero fanatismo

religioso o como anomalía justificadora del ejercicio del poder en el contexto colonial.[1]

Más allá de la pluralidad de sentidos, el comunalismo se concibió, por parte del gobierno colonial, como el problema central por superar si los habitantes de India querían tener acceso a un autogobierno y conducir la política nacional (Pandey, 1990, p. 5). En este contexto y con el pasado indio reducido a una noción de "violencia instintiva" (Pandey, 1990, p. 65), el colonialismo fue justificado por quienes lo ejercieron, a pesar de contrastar con la ideología liberal apuntalada en la metrópoli.

Desde otra óptica, a la visión anterior se han opuesto estudios y otras fuentes que brindan explicaciones de la violencia incorporando las diversas aristas que encarna dicha problemática, en la búsqueda de arrojar mayor luz sobre ella y de combatir enfoques esencialistas basados en una exacerbación religiosa. Ese *corpus* se enmarca en un contexto de documentación y análisis disponible en repositorios de archivos, en los que pueden encontrarse reportes y documentos diversos que registran episodios de confrontación en diferentes momentos.

Algunos de ellos subrayan varias dimensiones en los conflictos que trascienden una explicación prejuiciada y estereotipada, por ejemplo, quejas y reportes producidos por representantes de las comunidades en cuestión que refieren las motivaciones políticas y la intervención de organizaciones y agitadores en el desarrollo de hostilidades. Además, se cuenta con varios volúmenes de estudios formales sobre la violencia sectaria o comunal que cuestionan el enfoque esencialista de las narrativas coloniales sobre sociedades no occidentales.[2]

---

[1] Asimismo, autores han insistido en que el comunalismo no puede deslindarse de la noción de nacionalismo, porque ambas contemplan marcadores de identidad que dejan fuera a grupos minoritarios con expresiones culturales que contrastan con la que tiene estatus de "nacional" (Sarkar, 1996). En este texto, comunalismo remite a episodios de violencia sectaria sin una dimensión en específico religiosa ni como una característica inherente de las comunidades, aunque se hace referencia al comunalismo desde la dimensión colonial que sí tiene estas premisas.

[2] Diversos estudios pueden consultarse para explorar el panorama de la violencia comunalista

Por otro lado, en el ámbito de intervención y resolución de estos episodios también ha sido obligado establecer medidas para esclarecerlos. Así, capítulos de agresión entre sectores de hindúes, musulmanes y otras comunidades han requerido la mediación de órganos diferenciados del aparato estatal para dilucidar el desarrollo y la responsabilidad de los hechos, en la búsqueda de la "verdad", para así poder brindar explicaciones incontrovertibles.

En este sentido, el enfoque de este texto será analizar la actuación de comisiones de investigación en hechos de violencia para analizar sus procedimientos, su actuación, así como el impacto y utilidad de estos órganos para el Estado y la sociedad en el esclarecimiento de situaciones sensibles. Antes de enfocar el papel de las comisiones nombradas para investigar los disturbios de 2002 en el estado de Gujarat, se abordarán algunas generalidades del papel de esas instituciones, para contrastar el ámbito del deber ser con el de su actuación en sí.

Tecnologías de gobernabilidad e inestabilidad social

El establecimiento de comisiones y comités de investigación en India ha tenido un papel preponderante como instrumento de gobernabilidad. El objetivo de la mediación de estos cuerpos es restaurar una normalidad diluida ante situaciones de convulsión social. Dicha intervención es adicional a los mecanismos e instancias del Estado, como policías, ministerios públicos o tribunales, con la intención de lograr una mayor objetividad y veracidad en las investigaciones y, sobre todo, generar mayor confianza en la sociedad acerca de la voluntad del Estado para brindar garantías y certidumbre a sus ciudadanos.

Nombrados por el Estado y como cuerpos representativos del mismo, las comisiones se instalan para procurar procesos de legitimación (Ashforth,

---

y del ascenso del nacionalismo hindú, por ejemplo: Bhatt (2001), Datta (1999), Jaffrelot (1993), Hansen (1999), Pandey, (1990), Van Der Veer (1994), Shani (2007) y Thapar (1984), entre otros.

1990, p. 3) al dirimir cuestiones sensibles; esto se lleva a cabo a través de una atención especializada bajo el escrutinio de expertos. Su integración como grupo de especialistas busca proyectar una idea de autoridad ante situaciones de contingencia en las que el Estado y sus instituciones se ven rebasados para solventar tales asuntos con las instancias ya existentes.

El escudriñamiento de estos órganos es relevante, no sólo por la expectativa social generada ante el posible esclarecimiento, cuando se da el caso, de los acontecimientos investigados, sino porque también realizan un quehacer epistemológico que produce conocimiento y marca los términos del debate en torno a los asuntos que se encuentran en escrutinio (Frankel, 1999, pp. 21-22). Los reportes de comisiones encargadas de investigar la violencia sectaria, al conformarse en una especie de acervo, albergan no sólo los testimonios sobre los acontecimientos, sino la "verdad" de los hechos, o lo que se aspira que sea tal, en las conclusiones que presentan.

En este sentido, como señalan algunos autores, las comisiones se conciben como una "modalidad de cultura pública" (Frankel, 1999, p. 20) que impacta en los sectores sociales y en la cultura política, pues su función es esencial en la producción de conocimiento y en la formulación de una narrativa maestra que puede devenir en la versión oficial de los asuntos indagados. Es decir, tanto los reportes como las conclusiones de las comisiones y comités pueden determinar las pautas en la comprensión y en la construcción histórica de los sucesos; en este sentido, dibujan la forma en la que los actores sociales involucrados trascienden a la opinión pública y la posteridad. Con las comisiones aquí abordadas, se verá el antagonismo entre las mismas por brindar una narrativa concluyente que, en este caso concreto, responsabiliza y exonera a sectores sociales que aspiran a mostrar una imagen presentable ante el resto de la sociedad.

Los rasgos de las comisiones que definen su influencia son, entre otros, el revestimiento de autoridad que les confiere el Estado; una condición de intermediación en el diálogo entre el gobierno y los diversos sectores sociales; marcar la orientación que ha de darse al debate público; asimismo,

la posibilidad que da al Estado de expandir sus cuerpos representativos sin ser muy visible detrás de tales instituciones autónomas, en teoría (Frankel, 1999, p. 21); y, por último, la construcción de una retórica de legitimación que permite la creación de un discurso "racional instrumental", llamado así por Adam Ashforth (1990), el cual, según se mostrará en esta exploración, no siempre queda consolidado de manera plena, ni como algo verosímil ante la opinión pública.

La visión sobre el establecimiento de comisiones por parte del Estado ha tendido a ser triunfalista al querer posicionar esos órganos como "la encarnación de la ciencia y el conocimiento especializado imparcial al servicio de la sociedad" (Frankel, 1999, p. 20). Pero en la otra cara de la moneda, el nombramiento de comisiones no siempre proyecta esta idea, tales instituciones también pueden ser percibidas como "un sistema de colusión intelectual" (Ashforth, 1990, p. 2) por el que los especialistas seleccionados transmitirían conocimiento para validar prácticas y decisiones políticas, así como narrativas oficiales e interpretaciones de sucesos definidas como "verdades históricas".[3]

A la luz de lo anterior, este trabajo abordará la actuación de dos comisiones para la investigación de un episodio de violencia entre sectores de hindúes y musulmanes en Gujarat en 2002, un estado en India occidental. La Comisión Nanavati-Mehta y la Comisión U.C. Banerjee fueron conformadas para indagar sobre el desarrollo y responsabilidad por la quema de un vagón de tren que dejó un saldo de 58 peregrinos hindúes muertos y una ola de disturbios posteriores a ese episodio. Los resultados de esos órganos arrojaron conclusiones antagónicas sobre los hechos.

---

[3] La presunción de "histórico" en este contexto refiere a una noción de concluyente o indiscutible, en contraposición a lo que en la práctica es la disciplina histórica que admite diversas interpretaciones de los fenómenos que dotan, de hecho, con significados distintos al suceso histórico. Esto se lleva a cabo sin que le sea posible al historiador sustraerse de su contexto y filias, aunque, por supuesto, debe existir un compromiso con la ética y con el rigor investigativo (véase Le Goff, 1997).

En esta aproximación se analizará el quehacer de las comisiones por dilucidar los acontecimientos y su papel en la producción de un conocimiento "objetivo" sobre hechos, sectores y actores sociales involucrados. En este sentido, se observará que el contexto político del que emanan, por ejemplo, la autoridad que las nombra, sus miembros, sus procedimientos, el momento de su establecimiento, entre otros, influye en la certeza, o la ausencia de ella, que las comisiones pueden proporcionar a la opinión pública.

El contexto

Como se ha referido, el acontecimiento a indagarse fue la quema o incendio de un vagón de tren del *Sabarmati Express*, que tuvo lugar el 27 de febrero de 2002 en Godhra, una ciudad en Gujarat, en India occidental. El tren venía con peregrinos o *karsevaks* hindúes que habían ido a Ayodhya a celebrar el décimo aniversario de la destrucción de una mezquita del siglo XVI, la *babri masjid* o mezquita de babar, en 1992 por convocatoria de organizaciones fundamentalistas hindúes.[4] La década de los noventa estuvo marcada por el ascenso del nacionalismo o comunalismo hindú enarbolado por diversas organizaciones, como el *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS), el *Vishva Hindu Parishad* (VHP) y el *Bharatiya Janata Party* (BJP)[5] —actual partido gobernante en India—, que organizaron campañas de dimensiones sin precedentes para movilizar a la "comunidad hindú" en contra de las minorías, en particular, de los musulmanes.

---

[4] Los peregrinos hindúes del tren, en teoría, comulgaban con ese pensamiento divisivo, lo cual no sugiere una justificación de la quema del tren, pero sí contextualiza la animosidad registrada en los hechos de Godhra. El capítulo de Ayodhya ha sido explorado con amplitud (véase, por ejemplo, Gopal, 1991 y Van Der Veer, 1994).

[5] En conjunto, estos grupos conforman la *Sangh Parivar* o familia de organizaciones hindúes que intentan abordar diferentes dimensiones sociales con su activismo, el RSS es el ala militante que enarbola la causa del supremacismo hindú, el VHP se encarga del aspecto cultural y el BJP es el brazo político (véase Bhatt, 2001 y Jaffrelot, 2007).

Si bien la convocatoria para la movilización se hizo en términos religiosos, refiriendo que la mezquita se había construido sobre el sitio de nacimiento del dios hindú, Ram, la campaña de Ayodhya catapultó el mensaje político del BJP sobre una serie de cuestiones, a saber, lo que era percibido como el intervencionismo del Estado en asuntos religiosos del hinduismo, no así del islam; asimismo, lo que se advertía como el proteccionismo del gobierno a las minorías como estrategia política para cooptar votos; el ascenso social y político de las castas bajas, es decir, una serie de políticas que se consideraban amenazantes para la comunidad "mayoritaria" y que beneficiaban a las minorías, musulmanes en específico, según la perspectiva de las organizaciones de derecha hindú (Hansen, 1999; Jaffrelot y Hansen, 1998).

En esa atmósfera de efervescencia social, marcada por la conmemoración festiva por parte de los grupos de derecha del acontecimiento funesto de Ayodhya, tuvo lugar la tragedia de Godhra. El 27 de febrero de 2002, el *Sabarmati Express* hizo parada en la estación de esa ciudad donde estuvo por breve tiempo. Cuando partió, a los pocos minutos detuvo su marcha y versiones de testigos comentan que desde el exterior se arrojaban piedras al tren por parte de una multitud de alrededor de mil personas; además de las piedras podrían haberse arrojado paños encendidos y otros materiales inflamables, lo que habría ocasionado que el vagón se incendiara. Después del fatídico episodio se registró una serie de disturbios en Gujarat; la violencia se ejerció en especial contra la comunidad de los supuestos incendiarios, los musulmanes, incitada con una retórica porfiada del nacionalismo hindú que dibuja a los seguidores del islam como enemigos históricos de los hindúes.

Las cifras de muertos por los disturbios oscilan entre 1 000 y 1 500, la mayoría de ellos musulmanes, aunque la danza de las cifras es parte de la polémica en la indagatoria de estos disturbios. Aunado a esto, los registros de diversas organizaciones de derechos humanos señalaban que el gobierno de Gujarat, encabezado en ese entonces por el actual primer ministro, Narendra Modi, tuvo responsabilidad por omisión o

comisión en la violencia ejercida. En diversos reportes y testimonios, por ejemplo, se refiere que grupos de gente llevaban listas que identificaban negocios y tiendas que pertenecían a musulmanes para arrasarlos de manera inequívoca y que, además, se dio garantía de impunidad a los agresores (Kuruvachira, 2008, pp. 261-263).[6] Los señalamientos han enfatizado que los disturbios y las agresiones fueron posibles no como consecuencia de incapacidad administrativa, sino como desenlace de un acto deliberado de permitir e incluso azuzar a la violencia en contra de una comunidad específica (Thakur, 2013).

La falta de claridad acerca de la quema del tren, así como de las hostilidades posteriores, además de las limitaciones o sesgo del gobierno del estado de Gujarat para dar certeza a las investigaciones en un escenario de contingencia, hicieron necesario el nombramiento de otros cuerpos que pudieran brindar mayor transparencia en las indagatorias sobre los acontecimientos. Así, la Comisión Nanavati-Mehta y la Comisión U. C. Banerjee se instituyeron para realizar las investigaciones pertinentes en cuanto a la violencia, y la actuación y responsabilidad de la administración de Modi. Las líneas siguientes exploran el quehacer de ambas comisiones y las vicisitudes de sus indagatorias.

Comisión Nanavati-Mehta

Este órgano fue instituido en marzo de 2002 para investigar en especial la quema del tren en Godhra, tomando en cuenta "la gravedad de los acontecimientos y la demanda pública de llevar a cabo una averiguación independiente" (Report by the Commission of Inquiry, 2008, p. 2). El gobierno de Gujarat decidió conformar una Comisión para tal efecto, basada en el Acta de Comisiones de Investigación de 1952,

[6] Gupta (2011), Kuruvachira (2008) y Sanghavi (2010) se aproximan a los disturbios de 2002 en Gujarat desde diferentes perspectivas.

la cual establecía, entre otras cosas, que las comisiones no tenían el objetivo de castigar por actos pasados, sino sólo identificar cuál había sido el curso de los acontecimientos y sugerir enmiendas, ya sea legislativas o administrativas (Sarkar, 1990, p. 3). Si bien la acción punitiva y de reparación no está en la jurisdicción de la Comisión, su labor no carece de relevancia, al emitir conclusiones que pueden afectar en forma visible el retorno a una normalidad social alterada por la conflictividad.

Los términos de referencia de la Comisión quedaron delimitados, en esencia, en cuanto a indagar sobre los sucesos y las circunstancias que llevaron a la quema del tren; investigar los hechos de violencia luego del incendio del vagón y si las medidas administrativas tomadas para controlar los disturbios fueron adecuadas. Asimismo, indagar si la quema del tren fue planeada y si las instancias que pudieron haber prevenido el incidente poseían esa información de manera anticipada y fueron omisas en su actuación (Report by the Commission of Inquiry, 2008, p. 3). Asimismo, entre las atribuciones de la Comisión estaba recomendar medidas para evitar sucesos similares en el futuro.

Al principio, la Comisión estaba integrada por un único miembro, un juez retirado de la Suprema Corte de Gujarat, K. G. Shah. Sin embargo, hubo señalamientos por parte de diversos sectores sobre su cercanía al gobernador del estado de Gujarat, Narendra Modi, quien lo nombró para dicha Comisión y cuya actuación en el manejo de los disturbios también se determinó que sería evaluada después. En el ánimo de resolver la controversia y proporcionar mayor certeza, el 21 de mayo de 2002 se amplió la Comisión y se incluyó al juez G. T. Nanavati, aunque el juez Shah continuó integrando la Comisión hasta su muerte, acaecida en marzo de 2008. En su lugar se nombró al juez retirado Akshay H. Mehta para incorporarse a la Comisión.

Desde su conformación se realizaron varios ajustes a las tareas de la Comisión. El 3 de junio 2002, por ejemplo, se amplió su jurisdicción para indagar los hechos de violencia que tuvieron lugar después de la quema del tren y que se extendieron hasta finales de marzo. Asimismo,

para el 20 de julio de ese año se incorporó como tarea de la Comisión la evaluación del papel del gobernador de Gujarat, de la policía y de demás funcionarios en la contención de los disturbios, y la protección y rehabilitación de las víctimas de la violencia posterior al incendio del tren.

De manera anticipada a las investigaciones de la Comisión, el gobierno de Gujarat de Narendra Modi dio a conocer su sospecha de que la quema del tren había sido un acto orquestado por terroristas islámicos de Jammu y Cachemira, quienes se habrían confabulado con extremistas de Godhra para llevar a cabo dicho acto. En el discurso político del subcontinente se ha aludido —desde una perspectiva colonial y una retórica hindú nacionalista— a una supuesta confrontación permanente de las comunidades, sobre todo hindúes y musulmanes.

Lo anterior está vinculado con el señalamiento referido al inicio de este capítulo acerca de la noción colonial de comunalismo (conflictividad entre las comunidades por motivos en apariencia religiosos) como un rasgo "esencial" en las relaciones de los diversos sectores sociales en India. Además de una visión simplista que lleva a considerar a las comunidades de manera monolítica, el discurso fundamentalista hindú (como el colonial en su momento) hace referencia a la supuesta hostilidad inherente de los musulmanes hacia los hindúes, ya sea en forma de iconoclasia, de intolerancia religiosa o bien, de lealtades extraterritoriales hacia Pakistán (nación que se habría fundado como un territorio *ex profeso* para los musulmanes). Es dentro de esta narrativa que se articuló la teoría de la quema del tren.

El gobierno estatal, en el momento de los disturbios, como se ha señalado, estaba encabezado por el BJP, el cual incorpora en su ideología política esa noción de victimización de hindúes a través de la visualización de un islam hostil. Al respecto, debe señalarse la reverberación del discurso colonial en la forma de concebir a las comunidades por parte de varios actores políticos contemporáneos. Como han subra-

yado algunos estudiosos, la historiografía india no cuestionó todas las premisas de la historiografía colonial; eso impidió la articulación de una historiografía india en verdad autónoma (Guha, 1988). Con los trabajos de algunas comisiones, como la Nanavati-Mehta, aún se observa la permanencia del entendimiento de las relaciones entre las comunidades o sectores de ellas bajo las mismas premisas coloniales de la primera mitad del siglo xx.

Para el caso específico de los musulmanes de Godhra, una secta llamada *ghanchi* había sido estereotipada como agresiva desde la primera mitad del siglo xx. En algunas fuentes documentales existe referencia a esa secta como problemática y combativa (Engineer, 1981, p. 1639), en particular, por su apoyo a la Liga Musulmana, que en aquel periodo era antagónica a la política del Partido del Congreso, la agrupación que enarbolaba y era identificada con la lucha nacionalista.

La *Hindu Mahasabha*, una organización fundamentalista hindú, buscaba crear animadversión contra los musulmanes en Godhra, en particular hacia los *ghanchis*, explotando el estereotipo peyorativo de ese grupo.[7] Sin embargo, parece que un conservadurismo exacerbado sí era parte de su ideario, que incluía una agenda para purificar el islam (Hardiman, 2002, p. 1785).

Si bien en diferentes momentos ha tendido a concebirse y a señalarse a los musulmanes de forma homogénea a partir de las actividades y actuación de algún grupo concreto, la variedad de sectas que conforman la amplia comunidad islámica de Gujarat, como *memons*, *bohras*, *khojas*, *kazis*, no permite hablar de comunidades monolíticas. Las diferencias entre ellos son notables y van desde actividades y ofi-

[7] Fuentes documentales de los archivos de Maharashtra y Gujarat hacen alusión a los *ghanchis* en términos negativos, pero dejan en claro que en diversos capítulos de violencia en los que participan los *ghanchis* hay agitadores con motivaciones políticas que siembran discordia, provenientes de organizaciones nacionalistas hindúes. Es decir, aunque existe un consenso sobre cierta conflictividad de esta secta, se disipa la percepción esencialista de los *ghanchis* como conflictivos *per se*.

cios variados hasta niveles de instrucción disímbolos e incluso prácticas religiosas diversificadas (Sanghavi, 2010).

En el caso de *bohras* y *khojas*, por ejemplo, se han identificado por lo regular como empresarios bien integrados a la cultura y a la sociedad local (Pandey, 2007, p. 40). Sin embargo, en episodios de efervescencia social como el de 2002, la tendencia es simplificar y señalar a "una comunidad" entera como agresora o antagónica. En este sentido, concebir a los musulmanes, sin importar su heterogeneidad, como los perpetradores de la quema del tren, no era un ejercicio sin precedentes.

Siendo éste el contexto, la Comisión tuvo como punto de partida dilucidar si dicha teoría de la conspiración podía ser sustentada. Por lo tanto, se partió de una premisa preestablecida, marcada por el gobierno de Gujarat desde antes, el cual de manera inmediata había declarado como verídicas las conjeturas sobre la conspiración. De igual forma, hubo una dependencia expedita por parte de la Comisión de los múltiples medios impresos que incluyeron en sus titulares la posibilidad de un ataque orquestado. Entre sus "fuentes", el órgano hacía alusión a periódicos que, en cierto sentido, validaban la versión de un contubernio entre diversos sectores de musulmanes sin antes corroborar los hechos acerca de una multitud enardecida que arrojaba piedras y objetos incandescentes al interior del tren. Lo anterior fue en particular problemático y menoscabó la credibilidad de la Comisión cuando sus procedimientos desde el inicio parecieron estar acotados por la instancia gubernamental que la nombró.

Por otro lado, los procedimientos de la Comisión procuraron ser exhaustivos. Se hizo una amplia convocatoria para tomar declaraciones sobre los hechos en torno a la quema del tren. Para mediados de mayo de 2002, se habían recibido más de 4 mil declaraciones (*affidavits*). Y se continuó con la recepción de testimonios hasta 2007 (Report by the Commission of Inquiry, 2008, p. 7), es decir, cinco años posteriores a la tragedia del tren y a los disturbios en Gujarat. En un gran esfuerzo de incorporar tantos testimonios como fuera posible, en total se revi-

saron más de 40 mil declaraciones con respecto a los hechos de Godhra y se interrogó a más de mil testigos.

En los procedimientos de la Comisión se indagó si hubo algún conflicto entre sectores de hindúes y musulmanes que pudiera haber constituido una "motivación" para incendiar el vagón del tren. Por ejemplo, algunos testigos refirieron que se había suscitado una riña entre algunos *karsevaks* o peregrinos y vendedores de té musulmanes. Asimismo, también hubo declaraciones en torno a un supuesto intento de rapto de una joven por parte de un peregrino hindú. Pero esos testimonios fueron desechados porque todo apuntaba a que se trataba de un rumor que en el momento se hizo circular.

De igual forma, los procedimientos de la Comisión incluyeron trabajo de campo, por lo que tuvieron lugar varias visitas a Godhra; la inicial fue el 1 de septiembre de 2002, luego el 22 de diciembre de 2003, la tercera el 13 de diciembre de 2004 y, por último, el 17 de noviembre de 2006 (Report by the Commission of Inquiry, 2008, p. 8). Éstas se llevaron a cabo para analizar el vagón siniestrado y buscar evidencias con ayuda de expertos. Sin embargo, la consistencia de esas investigaciones también suscitó dudas dada la lejanía temporal de los hechos; el vagón se incendió o fue incendiado en febrero de 2002 y su inspección, al menos por parte de la Comisión, se llevó a cabo hasta septiembre, es decir, más de medio año después.

Al término de las investigaciones se concluyó que la quema del tren había sido parte de una conspiración. En esta versión se apuntalaba la confabulación de los musulmanes de Godhra, quienes habrían aprovechado los altercados que un grupo de vendedores de té musulmanes había tenido con algunos peregrinos para actuar. Asimismo, parte de su plan habría sido hacer circular el rumor de intento de rapto de una joven musulmana por parte de alguno de los peregrinos hindúes para crear mayor animosidad y movilizar a más personas de la población.

Aunque la Comisión enfatiza su compromiso de establecer la veracidad de los hechos a través de la información obtenida, de contrastar versiones, de interrogar testigos y analizar declaraciones, en realidad deja sin aclarar varios puntos en cuanto a la articulación de dicha conspiración. No hay total claridad en la explicación sobre cómo se habrían confabulado los musulmanes que, en teoría, con anticipación habían planeado la quema del tren.

Asimismo, las otras encomiendas que le fueron atribuidas a la Comisión no se realizaron de manera exhaustiva. En ese sentido, no hay mayor seguimiento al desarrollo de los disturbios posteriores a la quema del vagón de tren, para saber si fueron "espontáneos" o azuzados por agitadores. Este aspecto es clave, dado que diversas organizaciones civiles y de derechos humanos denunciaron la presencia de agitadores liderando los ataques contra sectores de musulmanes. En teoría, dichos atacantes traían listas con la identificación de los locales comerciales específicos de musulmanes para acometer de manera precisa sobre sus propiedades.

Asimismo, tampoco hubo una investigación amplia sobre la actuación de las autoridades: se dio su exoneración, pero sin hacer alusión a los elementos que la sustentan. Este último punto resultó delicado y polémico, ya que la Comisión había sido nombrada por el gobierno de Gujarat para investigar, como se ha referido, la quema del tren y fincar o deslindar de responsabilidad a la propia administración de ese estado, no obstante, sin una facultad para ejercer acción legal. Tampoco se evaluaron las provisiones que el gobierno del estado tomó u omitió para rehabilitar a las víctimas según las recomendaciones de la Comisión de Derechos Humanos. En general, los trabajos de la Comisión se enfocaron en valorar si la quema del tren fue accidental o provocada; los otros términos de referencia para los que fue instaurada quedaron omitidos.

Comisión U. C. Banerjee

A diferencia de la Comisión Nanavati-Mehta, este Comité (después fue designado como Comisión) se nombró por el gobierno nacional de la India, en específico por el ministro de Ferrocarriles, Lalu Prasad, en el 2004 (Godhra train fire accidental: Banerjee report), esto es, más de dos años después de la quema del tren y de los hechos violentos posteriores. La instalación de este Comité se dio en un momento de coyuntura política en el que se gestó un cambio del gobierno central hacia la alianza de partidos denominada como *United Progressive Alliance* (UPA), que desplazó a la *National Democratic Alliance* (NDA). Con el nuevo gobierno del Partido del Congreso, en coalición como parte de la UPA, se consideró necesario el establecimiento de una Comisión central para investigar la quema del tren.

El BJP formaba parte de la NDA cuando tuvo lugar la violencia en Godhra y también era gobierno en Gujarat. Sin embargo, desde la administración central en el 2002, es decir, con la NDA, no se instaló ninguna Comisión de investigación para dilucidar los acontecimientos. En esencia, se dieron las facultades desde el centro a la administración regional para que tomara las riendas de las indagatorias, cuando, como se ha visto, el gobierno de Gujarat, encabezado por Narendra Modi, se constituía como juez y parte, lo que se traducía en un conflicto de interés. En este contexto, para algunos sectores, este hecho fue una maniobra que garantizaría la impunidad, sobre todo en lo concerniente a las agresiones posteriores al incendio.

En contraste con el reporte de la Comisión Nanavati-Mehta que se compone de casi 2 mil páginas distribuidas en nueve volúmenes (aunque no todo está disponible en línea), el reporte de la Comisión Banerjee no está ni de manera íntegra ni en forma parcial en Internet. En todo caso, hay extractos del mismo que son aludidos en diversos medios, en particular, sus conclusiones. Lo anterior lleva a reflexionar sobre las políticas de acceso a los documentos e información. La relación entre

conocimiento y poder ha sido analizada por diversos estudiosos (Cohn, 1996; Pandey, 2012, pp. 37-41).

Esta relación se manifiesta de varias formas; una de ellas es la articulación de los archivos que implica el ejercicio de poder al constituirse dicho acervo según el interés de sus custodios o creadores (Pandey, 2012, p. 37). Éstos, en su labor de conjuntar información y fuentes, marginan lo que no perciben como relevante y que, desde su perspectiva, no valdría la pena preservar (O'Toole, 1993, p. 237). Si la conformación de un archivo es ya un acto de poder, el acceso o impedimento a ese *corpus* es una extensión de ese ejercicio de autoridad. Para el caso de la Comisión U. C. Banerjee, la no disponibilidad de su reporte en medios impresos o plataformas electrónicas representó la negativa a la sociedad de su derecho a la información.

En este sentido, las referencias a dicho órgano y sus conclusiones están sustentadas en la cobertura disponible que varios medios de comunicación hicieron sobre el mismo. Además, la inexistencia del reporte de la Comisión Banerjee en plataformas al alcance de los interesados generó muchas más lagunas y suspicacia con respecto a sus procedimientos, a la resolución de sus indagatorias, a la construcción de sus argumentos y a la formulación de sus conclusiones.

El Comité estuvo conformado por un solo miembro, un juez retirado de la Suprema Corte de India, U. C. Banerjee. Después, se hizo un ajuste al estatus del nombramiento, de Comité se conformó en Comisión, aunque permaneció sólo integrada por el mismo juez Banerjee. En este caso, la Comisión también desarrollaría su trabajo sobre los mismos términos de referencia que la Comisión Nanavati-Mehta, en particular, dilucidar el episodio de la quema del tren. Sin embargo, el establecimiento de esta Comisión se encontró en controversia; por ejemplo, se argumentaba que ese órgano era inconstitucional, puesto que había una Comisión en funciones, la Nanavati-Mehta, que hacía las indagatorias para las que había sido creada la Comisión Banerjee (Godhra probe: HC declares Banerjee Committee "ilegal").

Al completar sus averiguaciones, la Comisión Banerjee resolvió, en un giro total a las conclusiones de la Comisión Nanavati-Mehta, que el incendio del vagón del *Sabarmati Express* fue accidental. También se hicieron observaciones de campo, aunque muy posteriores a los acontecimientos. De esos análisis se refiere que, con base en la "evidencia disponible" (Extractos del reporte de la Comisión U.C. Banerjee), queda descartada la hipótesis de que se derramó líquido inflamable o algún tipo de combustible dentro del piso del vagón. Menciona que, además, los peregrinos venían armados con *trishuls* o tridentes, lo que no hubiera hecho posible que fueran atacados desde el exterior sin oponer resistencia y mucho menos permitir sin más que se derramara el combustible.

El reporte refería que el fuego se inició desde el interior del vagón de manera accidental, tal vez porque alguien podría haber estado cocinando dentro del mismo. Sin embargo, en las fracciones del reporte que han podido consultarse, no está definida la evidencia sobre la que se construye esta teoría, no se proporciona más información sobre los detalles de este hecho. Existen, por el contrario, testimonios, a los que hace alusión el reporte Nanavati-Mehta, que niegan que hubiera sido posible cocinar en el vagón, ya que estaba repleto con casi 200 peregrinos. Asimismo, se califica de falsa la versión de una conspiración planeada por anticipado. Sin embargo, aunque el reporte impugna de manera general las conclusiones de la Comisión Nanavati-Mehta, no abunda en explicar los elementos que echarían atrás esas conclusiones.

En términos generales, el reporte de la Comisión U. C. Banerjee también dejó un sinnúmero de preguntas sin responder y, lejos de proporcionar certeza, sumó polémica a la generada por el reporte de Nanavati-Mehta. El ejercicio de sus tareas pareció más bien desarrollarse como un asunto político en el que el Partido del Congreso se subía a la palestra de batalla para encarar a su antagónico, el BJP.

Conclusiones

Si bien la noción de las comisiones como órganos que proporcionan mayor confiabilidad y legitimidad puede ser operativa, la implementación de tales instrumentos y sus trabajos de investigación se alejan de esa construcción típico-ideal. En el caso de las comisiones exploradas, impactaron en la opinión pública indicios y señalamientos de una independencia frágil respecto al Estado o los gobiernos que las nombraron.

La Comisión Nanavati-Mehta pareció sólo validar la teoría de parte del gobierno de Gujarat acerca de una conspiración. Para amplios sectores de la sociedad, dicho cuerpo habría validado y dado seguimiento a la versión que desde la administración regional se había formulado desde antes. Por su parte, la Comisión U. C. Banerjee podría no haber desarrollado una investigación sólida antes de aventurar sus conclusiones. La no disponibilidad y acceso al reporte final abona en la incertidumbre.

En cualquiera de los dos casos, puede referirse que las comisiones partieron de una premisa equivocada: el enfoque casi absoluto en dilucidar la quema del tren como accidental o planeada validó en cierto sentido este suceso como una posible justificación de las hostilidades desatadas u orquestadas después, cuando en realidad, bajo ninguna circunstancia, ya sea como conspiración o como accidente, la quema del tren habría servido como una apología de la violencia.

Como se ha visto, la objetividad y la búsqueda de la verdad no serían el único propósito o aspiración de las comisiones. En el desarrollo de su ejercicio puede haber una motivación política con la "colusión intelectual" de los expertos, además del afán por un retorno a la gobernabilidad y estabilidad social del momento. Además, está la demanda de lo que se busca que sea el monopolio estatal sobre la construcción de la memoria histórica, pues, aparte de sus atribuciones administrativas y de control, el Estado también tiene funciones en el terreno de lo simbólico: el dominio sobre la producción de la representación histórica es una de ellas (Das, 1995).

Investigar los hechos violentos u otros asuntos específicos no se limita a resolver una determinada situación delicada, sino también abona en la comprensión y la narrativa que se hará de los acontecimientos, es decir, en cómo se va a contar el pasado. Sin embargo, es una actividad que no se da sin tensión; al estimular el debate público, las comisiones permiten u obligan a la negociación y a la participación de diversos sectores —intelectuales, políticos, sociedad civil— que buscan influir en la articulación de esa historia institucionalizada (Castillejo, 2007, p. 77) y satisfacer su demanda de conocimiento.

Referencias

Ashforth, A. (1990), "Reckoning Schemes of Legitimation: On Commissions of Inquiry as Power/Knowledge Forms", *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-22.

Bhatt, C. (2001), *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, New York: Berg.

Castillejo, A. (2007), "La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra", *Antípoda*, núm. 4, pp. 75-99.

Cohn, B. (1996), *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton: Princeton University Press.

Das, V. (1995), "Communities as Political Actors: The Question of Cultural Rights", en Das, V. (ed.), *Critical Event*s: *An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi: Oxford University Press, pp. 84-117.

Datta, P. (1999), *Carving Blocs: Communal Ideology in Early Twentieth-century Bengal*, New York: Oxford University Press.

Engineer, A. (1981), "Communal Riots in Godhra: A Report", *Economic and Political Weekly*, vol. 16, núm. 41, pp. 1638-1640. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4370319>

"Excerpts from the Justice U C Banerjee Committee Report". Recuperado de: <https://www.dnaindia.com/india/report-excerpts-from-the-justice-u-c-banerjee-committee-report-1016092>

Frankle, O. (1999), "Scenes of Commission: Royal Commissions of Inquiry and the Culture of Social Investigation in Early Victorian Britain", *The European Legacy*, vol. 4, núm. 6, pp. 20-41.

"Godhra probe: HC declares Banerjee Committee 'illegal'". Recuperado de: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/Godhra-probe-HC-declares-Banerjee-Committee-illegal/articleshow/2168437.cms>

"Godhra train fire accidental: Banerjee report". Recuperado de: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/Godhra-train-fire-accidental-Banerjee-report/articleshow/1437742.cms>

Gopal, S. (ed.) (1991), *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-RamJanmabhumi Issue*, Nueva Delhi: Penguin Books.

Guha, R. (1988), *An Indian Historiography of India: a Nineteenth-century Agenda and its Implications*, Calcuta: K.P. Bagchi & Company.

Gupta, D. (2011), *Justice before Reconciliation. Negotiating a 'New Normal' in Post-Riot Mumbai and Ahmedabad*, Nueva Delhi: Routledge.

Hansen, T. (1999), *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton: Princeton University Press.

Hardiman, D. (2002), "Passing Blame on Godhra Muslims", *Economic and Political Weekly*, vol. 37, núm. 19, p. 1785.

Jaffrelot, C. (ed.) (2007), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton: Princeton University Press.

Jaffrelot, C. (1993), *Les Nationalistes Hindoues: Idéologie, Implantation et Mobilisatio des Années 1920 aux Années 1990*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Jaffrelot, C. y Hansen, T. (eds.) (1998), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Nueva Delhi: Oxford University Press.

Kuruvachira, J. (2008), *Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India. An Anatomy of the Worldviews, Identities and Strategies of Hindu Nationalists in Bharatiya Janata Party*, Jaipur: Rawat Publications.

Le Goff, J. (1997), *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*, Barcelona: Paidós.

Mukherjee, A. (1991), "Colonialism and Communalism", en Gopal, S. (ed.), *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-RamJanmabhumi Issue,* Nueva Delhi: Penguin Books, pp. 164-178.

O'Toole, J. (1993), "The Symbolic Significance of the Archives", *American Archivist*, vol. 56, núm. 2, pp. 234-255.

Pandey, G. (2012), "Un-archived Histories: The 'Mad' and the 'Trifling'", *Economic and Political Weekly*, vol. 47, núm. 1, pp. 37-41.

Pandey, G. (2007), "India: Mainstreams and Minorities", en Page, D. (ed.), *Fault Lines of Nationhood*, Nueva Delhi: Lotus Collection-Roli Books, pp. 13-66.

Pandey, G. (1990), *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Nueva Delhi: Oxford University Press.

"Report by the Commission of Inquiry consisting of Mr. Justice G.T. Nanavati and Mr. Justice Akshay H. Mehta" (2008). Recuperado de: <http://www.home.gujarat.gov.in/homedepartment/downloads/godhaaincident.pdf>

Sanghavi, N. (2010), *Gujarat at Cross-Roads*, Mumbai: BharatiyaVidya-Bhavan.

Sarkar, J. (2001 [1990]), "Is there any Necessity of Commissions of Inquiry", *Commissions of Inquiry: Practice and Principles*, Nueva Delhi: Ashish Publishing House, pp. 1-4.

Sarkar, S. (1996), "Indian Nationalism and the Politics of Hindutva", *Contesting the Nation: Religion,* en Ludden, D. (ed.), *Community, and the Politics of Democracy in India*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 270-293.

Shani, O. (2007), *Communalism, Caste and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thakur, S. (2013), "An Architect of Fractures, or, the Man Who could be Prime Minister", 14 de septiembre. Recuperado de: <http://sankarshanthakur.com/2013/09/14/an-architect-of-fractures-or-the-man-who-could-be-prime-minister/>

Thapar, R. (1984), *Communalism and the writing of Indian History,* Nueva Delhi: People's Publishing House.

Van Der Veer, P. (1994), *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press. Recuperado de: <https://www.ucpress.edu/book/9780520082564/religious-nationalism>

Vanaik, A. (1997), *The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization*, London: Verso.

Sobre las *devadāsī* y el desarrollo sustentable: un nuevo acercamiento basado en la investigación histórica y algunas soluciones*

Chamundeeswari Kuppuswamy

Introducción

El desarrollo enfocado en el aspecto económico es un modelo de desarrollo; distinto es aquél donde el desarrollo económico es uno entre varios otros de igual importancia: desarrollo social, cultural, ecológico. El desarrollo sustentable, como concepto, trata de facilitar el equilibrio de prioridades entre estos diferentes tipos de desarrollo de las sociedades. Estudiar las acciones de individuos y grupos, por ejemplo, las *devadāsī*, como facilitadoras del desarrollo sustentable es una actividad importante que contribuye a mejorar la comprensión sobre cómo y en qué medida se puede maximizar el desarrollo social, cultural y ecológico, junto con el desarrollo económico.

El desarrollo sustentable ha sido capturado como un compromiso político de los líderes políticos en el ámbito global. En 2015, los líderes políticos se reunieron en la Asamblea General de las Naciones Unidas para acordar 17 Objetivos de Desarrollo Sustentable (*Sustain-*

* Traducción de María Núñez Koslova. La autora agradece a Lianne Oosterbaan, estudiante de doctorado, por su apoyo en la investigación de la historia de las *devadāsī* y los derechos de propiedad; así como también a Vidya Sarveswaran, por su contribución sobre las *devadāsī* de Pondicherry, y a Balakrishnan Raghavan, por la revisión de este escrito.

ment Develpoment Goals, SDG, por sus siglas en inglés) cuyo cumplimiento prometieron lograr para el año 2030. Si bien el desarrollo social, económico y ecológico está bien cuidado, el cultural está estancado junto con otras metas de desarrollo (Nocca, 2017). Con muchos de los esfuerzos internacionales invertidos en el cumplimiento de los SDG, la importancia de la cultura —a la que sólo se alude de manera subyacente en los SDG— debería de ser reconocida de manera plena por países y organizaciones como un área clave para el desarrollo.

Para países como India y México, la cultura es una parte prominente de la vida cívica. Como el hogar de civilizaciones antiguas, sólo ellos reconocen su valor único, por lo que es más importante que estos países inviertan en estudiar su cultura desde perspectivas indígenas y las validen dentro de un modelo de desarrollo sustentable. Los esfuerzos actuales para promover su propia cultura y crear conciencia de su importancia a través de la promoción del turismo no son suficientes, pues se convierten en un derroche del recurso, mismo que debería salvaguardarse.

Este artículo sobre la *devadāsī* y el desarrollo sustentable presenta una perspectiva única sobre tres temas: discriminación de género, derechos de propiedad y cultura. El conocimiento actual de la figura de la *devadāsī* buscará replantearse a través de la lente del desarrollo sustentable. El objetivo es que la institución de la *devadāsī* alcance renovado auge en las futuras generaciones, habilitando un verdadero desarrollo cultural.

Los derechos de propiedad intelectual otorgados a través del sistema legal de un país son importantes para la promoción de la cultura en el mundo moderno. Sin embargo, resultan perjudiciales para los sistemas de conocimiento tradicionales. Por ello, una búsqueda que permita identificar un sistema de derechos de propiedad intelectual que se adapte a los productos tradicionales es una parte muy importante del desarrollo sustentable.

Hoy en día, el patrimonio y la cultura, que son sujetos de derechos de propiedad, no se encuentran bien determinados dentro del marco de los derechos de propiedad. El estudio de las *devadāsī* y sus costumbres, como poseedoras de conocimientos tradicionales y epítomes de la tradición y de la cultura, únicas en la parte del mundo que les dio origen, podría ayudar a producir nuevas ideas sobre sistemas de propiedad compatibles con el desarrollo sustentable.

Este trabajo está estructurado de la siguiente manera. Inicia con una visión general del progreso de los derechos de propiedad, se discute la instancia de la colonialización; a continuación, se proporciona una introducción a la figura de la *devadāsī*, se considera el sistema precolonial de los derechos sobre la tierra y, por último, se discute el ejemplo de las *devadāsī* de Pondicherry como propietarias de tierras que contribuyeron al acceso al agua.

El discurso de los derechos de propiedad en el mundo moderno

El predominio de la teoría económica neoclásica para el desarrollo económico (Sarkar, 2009; Ukpere y Slabbert, 2008) ha relegado la importancia de las tierras comunales, reduciendo así el alcance del reconocimiento de diversos derechos de propiedad para el logro del desarrollo sustentable. El acaparamiento de tierras o el fenómeno de la adquisición de tierras a gran escala (Smith y Attila, 2016) es el resultado de los cambios sistémicos impulsados por la teoría económica neoclásica.

Partiendo de ésta, la Teoría Evolutiva de los Derechos de la Tierra (*Evolutionary Theory of Land Rights*, ETLR, por sus siglas en inglés) se utiliza para explicar la progresión de los derechos de propiedad a partir de la propiedad de los bienes comunes, que luego es asumida por la propiedad privada debido al aumento de la población y la escasez de recursos. Dicha propiedad privada culmina entonces en mercados de tierras abiertas (Krier, 2009). Esta evolución de los derechos de pro-

piedad de los bienes comunes a la propiedad exclusiva se presenta no como una descripción del fenómeno, sino como el estándar para la progresión de los derechos de propiedad. En ese sentido, el "interés propio del hombre económico" se utiliza para justificar el fenómeno de la configuración gradual de los derechos de la tierra privada.

Sin embargo, el enfoque de la ELTR en la teoría de los derechos de propiedad es cuestionado por muchos autores, cuya investigación sugiere que los intereses económicos no dan lugar a una legislación que lo respalde. El "interés propio del hombre económico" se amplía para adaptarse a la realidad de los "intereses socioculturales de la persona". Los factores políticos y culturales que impactan en los derechos de la propiedad privada están relacionados con este documento en el contexto del estudio de la *devadāsī* desde el punto de vista del desarrollo sustentable en sintonía con los modelos que están de moda y que deben intervenir y modificar el "interés propio" que ha afirmado estar en el centro de la ley de propiedad privada moderna.

La propiedad de la tierra ha dictado la suerte de las naciones. De hecho, es cierto que, bajo la apariencia de la soberanía, el colonialismo se centra en la propiedad de la tierra. Entonces, para justificar los regímenes coloniales y para separar a las poblaciones en una y en otra, los derechos de propiedad privada se convirtieron en un medio instrumental. Si esto se considera sólo como un relato histórico y, por lo tanto, no relevante en la actualidad, puede demostrarse y argumentarse que la neocolonialización se produce en el mundo moderno a través de derechos de propiedad privada muy difundidos y de normas de propiedad intelectual.

> La tierra es el don gratuito de los dioses. Los ingleses no la trajeron con ellos en sus barcos, ¿verdad? El país pertenece a sus habitantes, que fueron colocados en él por los dioses. Los ingleses entienden esto lo suficientemente bien en su propio país. ¿Por qué las leyes de los hindúes y de Mahoma fueron entonces interferidas y anuladas? (Dutt, 2017, p. 45).

Esta afirmación, aunque citada de una obra de ficción, no es, de ninguna manera, ficticia. Señala el fenómeno de la hegemonía y su impacto en aquéllos sobre los que se ejerce el poder. El acto de colonialismo legal se identifica en la cita anterior. Para un indio, el derecho inglés es el derecho consuetudinario para el inglés, y para el inglés, el derecho indio es el derecho consuetudinario para el indio. Sin embargo, el acto de colonialización convierte la ley inglesa en "la ley" y la ley india en "ley consuetudinaria". El colonialismo es el contexto que proporciona este estado a la ley india, y el proceso de descolonización debe terminar con tal situación. Sin embargo, en nombre de la modernización, estos procesos también son imitados por las naciones descolonializadas.

Los estados descolonializados en el siglo XXI están abordando este problema. Se ha creado un instrumento revolucionario sobre los derechos de la tierra, que destaca la soberanía indígena de las ideas sobre temas de desarrollo, en la forma de las *Directrices Voluntarias sobre la Gobernanza Responsable de la Tenencia de la Tierra, los Bosques y la Pesca* (*The Voluntary Guidelines on the Responsible Governance of Tenure of Land, Fisheries and Forests in the Context of National Food Security*, VGGT).

Las VGGT son un instrumento que reconoce de manera específica los derechos informales y consuetudinarios de la comunidad y de los individuos sobre la tierra, los bosques y la pesca. Las VGGT permiten que se escuche la voz del pequeño propietario de la tierra y son un paso positivo para hacer retroceder la monopolización de los recursos. Existe un movimiento correspondiente de descolonización de la propiedad intelectual para los derechos de propiedad intelectual a través de la iniciativa de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual sobre el conocimiento tradicional, la expresión cultural tradicional y el folclore. Ambos son instrumentos recientes que cuestionan el marco existente de los derechos de propiedad real e intelectual en todo el mundo, pero no son vinculantes en la ley.

Los marcos legales que no son vinculantes son de poca utilidad. Por lo tanto, es importante continuar la lucha para lograr marcos jurídicos vinculantes equitativos en la ley de propiedad intelectual con el fin de apoyar las causas de las personas sin tierra, pobres y vulnerables en nuestras sociedades. Varias preguntas aún no están claras: ¿cómo se van a conocer los sistemas de derecho consuetudinarios, si es que todavía existen en el siglo XXI? ¿Vale la pena revisarlos? ¿Tal vez, incluso, reinstalarlos? Primero debe obtenerse una imagen lo más clara posible de los sistemas habituales para luego restaurarlos o modificarlos. Sin el conocimiento de los sistemas habituales, las VGGT no pueden implementarse.

Las *devadāsī*

Las *devadāsī* son una comunidad de mujeres danzantes, cuyo origen se remonta al año 100 a.e.c., al periodo clásico en la historia de los tamiles en el sur de la India, cuando fungían como trovadoras profesionales: recitadoras de poesía en cortes de reyes y jefes (Zvelebil, 1974). Conocidas como *nityasumaṅgalī*, la mujer siempre auspiciosa, las *devadāsī* desempeñaron un papel clave en la comunidad a través de la curación, el entretenimiento, la realización de rituales, los festivales y otras prácticas sociales.

En la antigua sociedad del sur de la India, que era espiritual y profundamente animista, se les consideraba como mediadoras con las fuerzas de la naturaleza, la divinidad y la magia, y solían aconsejar a las personas, tanto a plebeyos como a reyes, sobre la acción correcta que debería realizarse acerca de diversos asuntos (Kersenboom, 1987, p. 15). En el sur de la India medieval, su influencia creció y, además de dominar las artes escénicas, su cercanía con los reyes, reinas y otras personalidades prominentes les permitió adquirir riqueza y poder. Los registros

chola en el gran templo de Tanjore hablan de 400 *devadāsī* y de su riqueza e influencia (Kersenboom, 1987, p. 27).

Durante el siglo XVIII y más adelante, en la era de la Compañía Británica de las Indias Orientales y en los tiempos del gobierno británico, las *devadāsī* continuaron prosperando y fueron mencionadas con frecuencia en los registros. En el siglo XX, la reforma legal puso fin a las prácticas y costumbres en torno a las *devadāsī*, pero su arte se convirtió en un ícono nacional, elogiado y celebrado en India y en el extranjero. Sin embargo, la comunidad *devadāsī* no se ha beneficiado del auge de su arte: languidecen en la oscuridad, incapaces de encajar, "suspendidas, híbridas y polisémicas" (Soneji, 2012). Es probable que sus hijos formen parte de las estadísticas alarmantes sobre desnutrición y emaciación infantil que ubican a India en el lugar 100 de 119 países en el Índice Global de Hambre (IFPRI GHI, 2017).

La presencia continua de las *devadāsī* en la India moderna (Soneji, 2012; Kermorgant, 2014; Morcom, 2017) es una razón, entre otras varias, por las cuales el historiador Michael Wood describe el sur de la India como la sede de la última civilización clásica sobreviviente en el mundo. Durante un largo periodo en la historia, las *devadāsī* han sido mujeres de arraigo, de casta, de enfrentamiento a la masculinidad, de liderazgo femenino en la sociedad y, como miembros de pleno derecho, han contribuido a su progreso económico, a su vida cultural, a la salud y al bienestar.

Como artistas son bailarinas, virtuosas de la música, maestras, coreógrafas, poetas, escritoras, intérpretes, lingüistas e, incluso, filósofas. Sin embargo, la descentralización y el poco reconocimiento de las estructuras tradicionales dentro de las cuales operan, niegan su estatus como artistas consumadas. A su manera, controlan sus activos intangibles, como el repertorio, las grabaciones, las imágenes, las composiciones y las coreografías. Empero, consideran que su conocimiento es tanto una propiedad como un patrimonio: lo primero implica un pro-

pósito que está más centrado en el individuo, mientras que lo segundo tiene como fin ser transmitido.

Las mujeres siempre han desempeñado un papel clave en la transmisión del patrimonio cultural en el sur de India (Katrak y Ratnam, 2014). A lo largo de los siglos, desde el periodo Cankam/Sangam, las mujeres han sido practicantes de la danza clásica (Vatsyayan, 1968). En la famosa epopeya tamil del siglo I, *Silappathikāram* (*La historia de una ajorca*), uno de los protagonistas es una bailarina de la corte (Parthasarathy, 1993). La mayoría de las referencias describen a la bailarina, mientras que el bailarín es una referencia menos frecuente. La tradición dice (en el *Nāṭyaśāstra,* tratado en lengua sánscrita sobre las artes escénicas compilado en los primeros siglos de nuestra era) que el dios de la creación, Brahma, creó a las *apsaras*, doncellas celestiales danzantes, y de ellas, la danza eventualmente se transmitió a la tierra, a las pastoras de Vraja.

Por lo tanto, salvaguardar el patrimonio cultural en el sur de la India requiere una comprensión más profunda del papel de las mujeres en la promoción, protección, preservación, transmisión y mejora de este patrimonio cultural. Su patrimonio cultural intangible se manifiesta en dos formas: en primer lugar, en la persona de las propias bailarinas, sus cuerpos y su expresión; en segundo, en la forma de su conocimiento de la naturaleza y del universo que está incrustado en las canciones, la poesía y el lenguaje de movimiento codificado por su danza (Vatsyayan, 1968).

Las mujeres desempeñan un papel fundamental "para avanzar hacia la sustentabilidad" al preservar los conocimientos tradicionales, mantener la biodiversidad y garantizar la seguridad alimentaria y la nutrición de los hogares (UN Women, 2014). Proporcionan un enfoque estructuralista alternativo y normativista distinto al desarrollo alternativo (Braidotti y Wieringa, 1993).

Los críticos que están a favor de la ecología y del feminismo trazan paralelos entre la devaluación de la tierra y la devaluación de las mu-

jeres, ambas implicadas de alguna manera en el desarrollo insostenible. La mejora en la igualdad de género (objetivo 5 Naciones Unidas 2030 Agenda para el Desarrollo Sustentable 2015), la erradicación de la pobreza extrema (objetivo 1) y la seguridad alimentaria y del agua (objetivos 2 y 6) son algunos Objetivos clave de Desarrollo Sustentable (SDG) que la comunidad internacional se ha comprometido a lograr antes de 2030, como se mencionó antes. Si bien la cultura estuvo ausente en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (*United Nations Millennium Development Goals*, MDGS, por sus siglas en inglés), sí se considera central en los SDG (Hangzhou, 2013).

Comienza, entonces, a tener mucho sentido estudiar el papel de las ideas tradicionales, las costumbres, el patrocinio y la propiedad de bienes relacionados con una comunidad de mujeres bailarinas en India, cuyo papel es único en la historia, importante e innovador en su contribución a la vida cultural, el patrimonio, el medio ambiente, el bienestar y la sustentabilidad de los indígenas. Este papel, a lo largo de los siglos, ha sido relevante, pues su arte sigue desempeñando una función importante en la vida cultural de la India y de los indios en el extranjero, a través de la circulación transnacional (O'Shea, 2003).

Sistemas de derechos de propiedad consuetudinarios en la India

Numerosos estudios muestran que las trayectorias de los derechos sobre la tierra son variadas y que deben realizarse estudios locales para determinar su evolución en cualquier región o dominio en particular (Kalabamu, 2014).

En el sur de India, en la actualidad existe un sistema de derechos sobre la tierra que incorpora varias características de la India precolonial y es posible discernir un sistema consuetudinario. Las siguientes partes clave integran el sistema: el título, *patta*, *chittah*, *poramboke* y *poramboke meikal*.

El título es un reconocimiento de los derechos individuales, colectivos y no divididos de la familia a los bienes inmuebles. Esto se afirma en un documento llamado *patta*, que permite que la propiedad se convierta en un activo transferible. Cuando se reúne una serie de *patta,* se registra como un *chittah*. Las tierras de *poramboke* tienen una procedencia interesante, en el sentido de que eran literalmente tierras que no estaban registradas en los libros. *Poramboke* es una combinación de las palabras *puram* y *book*. *Puram* es una palabra tamil, que significa "fuera", y *book* es la palabra inglesa para "libro". Por lo tanto, la traducción literal de la palabra *poramboke* es "fuera del libro". El libro al que se hace referencia es el registro de ingresos que se mantuvo durante la administración colonial británica. *Poramboke meikal* es una categoría específica de tierra que fue utilizada para el pastoreo. Algunos argumentan que, con una mayor modernización y pérdida de estilos de vida, como el pastoral, existe una consolidación de los derechos privados sobre la tierra. Sin embargo, aunque esta tendencia se manifiesta en muchas partes de la India, no es la norma.

Por ejemplo, existe registro de casos en los que propietarios de tierras comunales de una aldea, es decir, los aldeanos, ante la perspectiva de una adquisición por parte de un conglomerado multinacional para minar las colinas dentro de los terrenos de la comunidad, afirmaron su propiedad común y toma de decisiones colectiva, y rechazaron una venta, poniendo de realce el valor de los factores políticos, ecológicos y ambientales en la trayectoria de los derechos sobre la tierra de su aldea (Aristova, 2016; Kumar, 2014).

Vale la pena mencionar, también, otros tipos de derechos de propiedad en este contexto de los derechos consuetudinarios sobre la tierra de India. Un derecho consuetudinario único y relativamente diverso en la Presidencia de Madrás, conocido como el derecho *mirasi*, fue investigado por las autoridades fiscales británicas. Se trata de una práctica desde que el reino chola gobernara Tanjavur, y consiste en un derecho híbrido, que abarca desde derechos relativamente exclusivos hasta de-

rechos comunes, que involucran un elemento de administración hereditaria de la tierra.

Varias familias que hacen uso del *mirasi* siguen prosperando, y vale la pena investigar sus derechos familiares, tal como los recuerdan, para poder avanzar en nuestro conocimiento sobre este derecho. Los registros de la Compañía Británica de las Indias Orientales (Ellis, 1818) pueden proporcionar la base para formular preguntas sobre la naturaleza y la prevalencia de este derecho en las familias. Se espera que una investigación de tal naturaleza muestre cómo, desde entonces, y durante un periodo de reorganización del sistema de ingresos por parte de la administración británica, el marco de los derechos consuetudinarios sobre la tierra arroja una imagen diferente a la de la narrativa histórica actual basada en los sistemas *zamindari, ryotwari* y *mahalwari*, referidos sólo a la política de ingresos de la tierra.

El centrismo occidental y el elitismo prevalecen en la literatura sobre la localización, la vernacularización y la autoría no occidental de las normas globales (Acharya, 2004), debido a la falta de conocimiento de las normas locales del pasado. El estudio de las normas de propiedad en el sur de India antes del periodo de la colonización británica proporciona una imagen de las normas y marcos locales en torno a los cuales es posible construir una discusión significativa para adoptar nuevas formas y modelos que contribuyan a una gobernanza de la tierra que ayude a lograr la soberanía alimentaria.

Sin embargo, a menudo la forma completa de los sistemas políticos ha sido eclipsada por eventos políticos y coloniales y, por lo tanto, se vuelve necesario identificar en forma clara cuáles podrían ser estos sistemas para poder apoyarlos. En el sur de India, antes de que los primeros británicos se establecieran en 1611 y del sistema *ryotwari*, ya existía un sistema habitual de tenencia y derechos de propiedad.

El sistema colonial de tenencia de la tierra, que fue mantenido por el Estado indio después de la independencia, impactó los sistemas tradicionales de tenencia de la tierra en India y de los recursos naturales a

través de la promoción de los derechos de la tierra privada y la agricultura establecida, e introdujo las categorías legales de arrendadores e inquilinos para recaudar impuestos de propietarios y cultivadores (Vani, 2002).

En la India actual, la ley estatal formal toma precedencia sobre los sistemas consuetudinarios, y las decisiones basadas en sistemas consuetudinarios son rechazadas o requieren una prueba de existencia de su antigüedad (Nagaraj, 2010). Los derechos y poderes relacionados con los recursos naturales se han desplazado hacia el Estado, a costa de la autoridad, los sistemas y las leyes de las comunidades locales (Vani, 2002).

Los sistemas de tenencia de la tierra dentro de India son diversos, complejos y se remontan a muchos siglos. A mediados del siglo IX, los cholas comenzaron el gobierno de un gran territorio en expansión que incluye el Tamil Nadu contemporáneo, una regla que duró hasta finales del siglo XIII (Karashima, 2014). El Estado chola tenía un sistema de ingresos bien desarrollado y el gobernante Rajaraja I realizó estudios de tierras mediante la introducción de una unidad estándar de medición. Las inscripciones en placas de cobre que datan de la regla Rajaraja I muestran que había dos impuestos a la tierra: *kadamai* (gravado a los terratenientes) y *kudimai* (gravado a los cultivadores) (Karashima, 2014).

La tenencia de tierras en el periodo chola temprano dependía de dos tipos de aldeas: el *ur*, el pueblo campesino tradicional y el *brahmadeya*, pueblos creados en áreas fértiles otorgadas por el rey de manera específica para brahmanes. En las aldeas *ur*, la tierra se mantenía en común y la propiedad privada se restringía a personas que prestaban servicios especiales a la *ur*, como bailarines, astrólogos y controladores de esclusas de irrigación. En las aldeas *brahmadeya*, por otra parte, la tierra era en su mayoría propiedad individual de los brahmanes.

En el último periodo chola, los patrones de tenencia de la tierra comenzaron a cambiar y la propiedad privada de la tierra también comenzó a despegar en sus aldeas, como se encuentra en las inscripciones cholas

que registran las transferencias de tierras entre personas al mencionar sus respectivos nombres. Este cambio se produjo cuando los reyes cholas comenzaron a otorgar tierras, incluidas las tierras *ur*, a altos funcionarios, lo que llevó a muchas transferencias de tierra entre individuos y a la aparición de grandes terratenientes (Karashima, 2014).

Como se mencionó antes, un ejemplo en particular interesante de los derechos de tenencia consuetudinarios precoloniales es el derecho *mirasi*, un tipo único de derecho de propiedad en la región del sur: dentro de este sistema tradicional existía la propiedad individual de la tierra, pero también los derechos *mirasi*, por medio de los cuales terceras personas mantenían una parte de estas tierras y podían acceder a ellas y usufructuarlas. Sin embargo, con la propiedad de la tierra colonial individual, estas acciones se eliminaron y el propietario tenía la propiedad exclusiva y monopolística de la tierra, y se le otorgaba un título de propiedad o *patta* (Karashima, 2014).

Con una historia de 1 300 años, y las prácticas que fomentó, el derecho *mirasi* parece ser justo el tipo de derecho progresivo que debe ser promovido en una ciudad o comunidad, pues evidencia las posibilidades de un marco legal transformado que responde a las necesidades de desarrollo. El yugo de Adam Smith y la economía keynesiana es fuerte y, por lo tanto, sólo es posible abordarlo mediante la gradual deconstrucción de las partes que causan problemas o que pueden considerarse parte del problema, ya que, si no hay alternativas para mostrar, la discusión permanece sólo como una crítica, en lugar de ofrecer también una solución.

Las VGGT, de las cuales ya se habló, son un instrumento internacional que aboga por los derechos de tenencia seguros y equitativos con el objetivo de acabar con el hambre y la pobreza. Este instrumento vincula los derechos de la tierra a la seguridad alimentaria e insiste en la coexistencia de los derechos de tenencia consuetudinarios y formales de la tierra. Las VGGT responden a la teoría evolutiva de los derechos

sobre la tierra en el sentido de que es una intervención política que busca regular la tendencia de los mercados de tierras abiertas, en particular en los países en desarrollo con un historial de derechos diversos sobre la tierra. En la guía práctica de las VGGT, los mecanismos, estrategias y acciones que pueden adoptarse para generar diálogo y defender los derechos humanos y la justicia social en los procesos, instituciones y actividades de gobernanza de los recursos naturales apoyan a los teóricos de la trayectoria no lineal. El instrumento en sí se deriva del activismo en torno a la soberanía alimentaria y se centra en el logro de los objetivos de desarrollo sustentable, habiendo sido redactado por el Grupo de Trabajo sobre Tierras y Territorios del Comité Internacional de Planificación para la Soberanía Alimentaria.

Las *devadāsī* de Pondicherry: un ejemplo de actividades caritativas que contribuyeron al desarrollo sustentable

Pondicherry, en el sur de la India, tiene como emblema oficial un elegante pabellón blanco coronado por una flor de lis: las armas reales de Francia (pues fue una colonia francesa durante muchos años). Sin embargo, no muchos saben que este prístino monumento, llamado Aayi Mandapam, fue erigido por el gobierno francés en agradecimiento a una cortesana india.

Según la leyenda, el poderoso monarca Krishnadevaraya, cuyo Imperio vijayanagara se extendió por la mayor parte del sur de la India a principios del siglo XVI, se encontró con un impresionante edificio mientras visitaba Pondicherry. La estructura era grande, bien iluminada y tenía hermosas tallas. Sobrecogido por la majestuosidad de lo que él imaginaba que era un templo, el rey se arrodilló y unió sus manos con respeto en el tradicional saludo *añjali*. Algunos espectadores se afligieron al verlo; uno le preguntó desconcertado al rey por qué se in-

clinaba ante la casa de una *devadāsī*, una bailarina del templo. Humillado, el rey ordenó que la casa fuera demolida. Fue entonces cuando la *devadāsī* Aayi suplicó la misericordia del rey y se ofreció a derribarla ella misma para cavar un estanque en su lugar. El rey accedió y Aayi cumplió su palabra: el tanque que construyó suministraba agua fresca a la gente del pueblo.

A mediados del siglo XIX, cuando el gobernador francés de Pondicherry enfrentó una escasez de agua, el ingeniero Pierre-Eugène Lamairesse se topó con el estanque de Aayi en Muthurayarpalayam (el moderno municipio de Oulgaret) y excavó canales para llevar el agua potable a los barrios franceses donde ahora se encuentra el Parque Bharathi. Cuando el emperador francés Napoleón III se enteró de la historia, ordenó que se construyera un monumento para conmemorar a la mujer cuya generosidad había provisto de agua a su gente en momentos tan cruciales (Krishnan, 2017). He allí la historia del Aayi Mandapam.

Y no sólo Aayi, sino también Oosi, Bangari y Singari son *devadāsī* bien conocidas por la gente de Pondicherry debido a su contribución a lagos, canales y estanques. Pues, así como Aayi construyó el estanque Aaryi Kulam, Ousuteri fue la contribución de Oosi, Bangaru Vaaikai fue la de Bangari y Bahour Lake, la de Singari.

Conclusión

Este trabajo buscó presentar una agenda de investigación centrada en un estudio histórico del desarrollo sustentable, con la premisa subyacente de que las lecciones de la historia podrían contribuir a reestructurar las políticas de desarrollo hacia el desarrollo económico, sí, pero con un impacto mínimo en el desarrollo cultural, social y ecológico de las distintas sociedades. Si bien se han explorado varios aspectos poco

estudiados relacionados con los derechos de propiedad y la historia de las *devadāsī*, estos temas adquieren vigencia en el contexto de una serie de iniciativas internacionales que aportan ideas innovadoras sobre el desarrollo. Como pudo observarse, el desarrollo sustentable es muy local y, por lo tanto, es indispensable realizar estudios *ad hoc*, sin recurrir a modelos de desarrollo trasplantados.

Referencias

Acharya, A. (2004), "How Ideas Spread: Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism", *International Organization*, vol. 58, núm. 2, pp. 239-275.

Aristova, E. (2016), "Jurisdiction of the English Courts over Overseas Human Rights Abuses", *Cambridge Law Journal*, vol. 75, núm. 3, pp. 447-468.

Baker-Smith, K. y Szocs-Boruss, M. A. (2016), *What is Land Grabbing? A Critical Review of Existing Definitions*, Bucharest: Eco Ruralis.

Braidotti, R. y Wieringa, S. (1993), *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*, London: Zed Book.

Dutt, Sh. (2017), *The Young Zemindar*, Nueva Delhi: Sahitya Akademi.

Ellis, F. (1818), *Three Treatises on Mirasi Right,* Madras*:* Madras Government Service.

Hangzhou (2013), "Culture: Key to Sustainable Development", *The International Congress*. Recuperado de: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/culture-and-development/hangzhou-congress/>, el 12 de septiembre de 2018.

Kalabamu, F. (2014), "Divergent Paths: Customary Land Tenure Changes in Greater Gaborone, Botswana", *Habitat International*, 44. 10.1016/j.habitatint.2014.09.007.

Karashima, N. (ed.) (2014), *A Concise History of South India: Issues and Interpretations,* Nueva Delhi: Oxford University Press.

Katrak, K. y Ratnam, A. (2014), *Voyages of Body and Soul: Selected Female Icons of India and Beyond*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Kermorgant, C. R. (2014), *Servants of the Goddess: The Modern-Day Devadasis*, London: Vintage Books.

Kersenboom, S. (1987), *Nityasumaṅgalī: Devadasi Tradition in South India*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Krier, J. (2009), "Evolutionary Theory and the Origin of Property Rights", *Cornell Law Review*, núm. 95, pp. 139-159.

Krishnan, S. (2017), "Meet Aayi, the Courtesan Who Inspired Pondicherry's Official Emblem", *National Geographic Travel.* Recuperado de: <http://www.natgeotraveller.in/meet-aayi-the-courtesan-who-inspired-pondicherrys-official-emblem/>

Kumar, K. (2014), "Decentralisation and Democratic Forest Reforms in India: Moving to a Rights-Based Approach", *Forest Policy and Economics*, núm. 51. DOI:10.1016/j.forpol.2014.09.018

Malangin, R. (2015), *Pondicherry: That was once French India*, Geneva: Lustre Publishers.

Morcom, A. (2017), "'The Cure is Worse than the Disease': Mumbai Dance Bars, and New Forms of Justice in the History of Female Public Performers", *India, Cultural and Social History*, vol. 14, núm. 4, pp. 499-512. DOI: <10.1080/14780038.2017.1329127>

Nagaraj, V. (2010), "Local and Customary Forums: Adapting and Innovating Rules of Formal Law", *Indian Journal of Gender Studies,* vol. 17, núm. 3, pp. 429-450.

Nocca, F. (2017), "The Role of Cultural Heritage in Sustainable Development: Multidimensional Indicators as Decision-Making Tool", *Sustainability*, núm. 9. DOI: <10.3390/su9101882 1882-85>

O'Shea, J. (2003), "At Home in the World? The Bharatanatyam Dancer as Transnational Interpreter", *The Drama Review,* vol. 47, núm. 1, pp. 176-186.

Parthasarathy, R. (1993), *The Tale of an Anklet: An Epic of South India*, New York: Columbia University Press.

Sarkar, R. (2009), *International Development Law*, New York: Oxford University Press.

Soneji, D. (2012), *Unfinished Gestures: Devādāsis, Memory, and Modernity in South India*, Chicago: University of Chicago Press.

UN Women (2014), *The World Survey on the Role of Women in Development*, Report of the Secretary-General (A/69/156), New York: United Nations.

Ukpere, W. I. y Slabbert, A. D. (2008), "Triumphant Capitalism and the Future of Human, Social and Economic Progress in the Post-cold War Era", *International Journal of Social Economics,* vol. 35, núm. 6, pp. 417-422. DOI: <10.1108/03068290810873393>

Vani, M. (2002), "Customary Law and Modern Governance of Natural Resources in India-Conflicts, Prospects for Accord and Strategies", en Pradhan, R. (ed.), *Legal Pluralism and Unofficial Law in Social, Economic and Political Development. Papers of the XIII-th International Congress, 7-10, Chiang Mai, Thailand,* Kathmandu: ICNEC, pp. 409-446.

Vatsyayan, K. (1968), *Classical Indian Dance in Literature and the Arts*, Delhi: Sangeet Natak Akademi.

Zvelebil, K. (1974), "Tamil Literature", *A History of Indian Literature*, vol. 10, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

La idea de India. 20 años después*

Sunil Khilnani

En 2017, mientras India se preparaba para celebrar su septuagésimo aniversario de independencia del dominio colonial —con desfiles militares y culturales en capitales extranjeras para elevar el prestigio del país y, al mismo tiempo, impresionar a la población india—, me encontré con dos imágenes tomadas a pocas semanas de diferencia. Todavía no he podido suprimirlas de mi cabeza.

La primera imagen —grabada en video—, fue obtenida en una de las periferias más brutalizadas de la India: Jammu y Cachemira. El video fue tomado por un transeúnte temeroso, quien lo subió a varios sitios web de Cachemira; el gobierno de India lo trató de censurar de manera inmediata. La imagen muestra a un joven musulmán, Farooq Dar, vestido con un *pheran* de lana tradicional y jeans, inmovilizado y aturdido. Antes de esto, Farooq vivía de bordar chales; el video lo muestra atado a la defensa de un Jeep militar indio con sus manos colgando en forma inerte a los lados. El ejército de India lo ha forzado a ser un escudo humano mientras avanza a través de una multitud de otros jóvenes musulmanes que protestan en contra de la represión militar.

* Traducción de María Núñez Koslova. Este trabajo en su lengua original fue publicado como prefacio en *The Idea of India. Twentieth Anniversary Edition* (2017), New York: Farrar, Straus and Giroux. El autor dio su consentimiento para que fuera traducido al español y publicado en este volumen. Todas las citas que se mencionan corresponden a tal edición.

La otra imagen es una fotografía profesional al parecer diseñada para ser icónica. Muestra a un yogui calvo, vestido en color azafrán, acicalado y con una apariencia casi infantil, haciendo la señal de la victoria. Ha sido instalado por representantes de su partido nacionalista hindú como ministro de Uttar Pradesh, el estado más poblado del país, con 200 millones de personas. Yogui Adityanath, quien es el líder de uno de los monasterios hinduistas más influyentes de la India, ha hecho su carrera política invocando causas extremistas e incitando el odio hacia los musulmanes, quienes conforman una quinta parte de su estado. Esta fotografía de un hombre beatificado y amenazante sería compartida por Twitter e Instagram millones de veces.

El gobierno indio se proclama como una democracia —ni más ni menos que la más grande y la más diversa del mundo— y, desde su independencia en 1947, el pluralismo democrático ha sido central para la autoimagen del país. Ese pluralismo democrático es la idea principal sobre India que he procurado explorar; ha sido una manera de ver de frente a sus pasados colonizadores, distinguirse de sus vecinos, levantarse en contra del acoso ideológico de los grandes poderes del mundo y reclamar un cierto estatus global. Sin embargo, para mí, la superposición de estas dos imágenes, hacen surgir preguntas inquietantes sobre la identidad de India, preguntas que los desfiles militares y civiles intentan desviar: ¿qué es lo que significa ser indio hoy en día?, ¿quién cuenta como parte de la población y quién es desechable?

Cuando surgió la idea de que una India independiente podría convertirse en una democracia basada en un sufragio universal, a principios de siglo XX, las numerosas minorías del subcontinente tenían razón para temer por su futuro. Sikhs, musulmanes, dalits (antes conocidos como intocables) fueron los primeros en articular los peligros y en plantear la lucha por la seguridad territorial o constitucional. Al final, dos tercios de los musulmanes del subcontinente escogieron la opción territorial, lo que llevó a la Partición en 1947.

En los años siguientes, India se reconstruyó como una democracia constitucional, comprometida con la protección de las creencias de las minorías de cualquier tipo. Algunos arquitectos de ese orden constitucional se preocupaban de que tal orden pudiera provocar contragolpes por parte de la población mayoritaria o pudiera erosionarse bajo la presión del prejuicio social y religioso. Pero mientras que el país trabajaba para construir su base económica y militar, así como para reducir la pobreza y disfrazar la abrumadora injusticia de castas, el hecho de que su gobierno hubiera sido elegido con libertad por casi un quinto de la población mundial y tan humanamente variado como casi ninguno, le otorgó una legitimación vital y sustentable.

Sin embargo, ¿podría esa democracia avalada por los indios ser una engañosa falsedad, usada para justificar las rutinarias crueldades practicadas por el gobierno, ya sea en la militarizada Cachemira, en el noreste apenas pacificado o en las lejanas regiones tribales *adivasi*? Y ahora, ¿se habrá convertido en una coartada de superioridad moral para permitir el ejercicio del poder estatal, supuestamente al servicio de una mayoría hinduista asertiva, convencida de que su número le otorga a sus exigencias una fuerza irresistible?

Mientras estas preguntas surgen hoy, siento de nuevo la urgencia de hace veinte años, cuando mi libro *La idea de India* fue publicado. El libro apareció en 1997, en el quincuagésimo año de la independencia de India y en otro momento de celebración y de ansiedad. En esa década, agitadores hinduistas habían arrasado una mezquita de la época mogola, la Babri Masjid, con la esperanza de reemplazarla con un templo dedicado al popular dios Ram, que se cree que nació en el sitio de la mezquita, Ayodhya. Disturbios subsecuentes a través del país dejaron a cientos de muertos y se propagó aún más el alza del nacionalismo hindú, liderado por un partido político renaciente, el Bharatiya Janata Party (BJP), que amenazaba con derrocar el carácter pluralista de la democracia de India, en contra de los esfuerzos por parte de sus fundadores, como Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru, por preservar

un espacio para una diversidad de creencias. Había una intención de imponer una plantilla cultural uniforme.

El peligro de que ciertos grupos mayoritarios capturaran el gobierno se cernió sobre muchos estados poscoloniales. Pero no fue sino hasta los años noventa que esta posibilidad se vería convertida en una realidad; mientras el BJP crecía en fuerza, una de mis esperanzas al escribir ese libro era reconsiderar los principios que impulsaron a las personas que crearon esta asombrosa invención política: la India moderna. Los debates que apuntalaron la fabricación de una India moderna están entre los más intrincados en la historia política reciente —discusiones en torno a identidad y diferencia, representación y dignidad, liberalismo y comunitarismo, justicia y desigualdad, libertad y poder—; emergieron a partir de una larga y combativa lucha nacional y fueron expresados con nitidez contundente, así como con elegancia, no sólo por Gandhi y Nehru, sino también por B. R. Ambedkar, Vallabhbhai Patel y muchos otros. El legado de estos argumentos formadores es un recurso político e intelectual inmenso, de mucho valor en la actualidad.

Como escribí en el manuscrito, yo buscaba desviar la autosatisfacción de muchos de mis compatriotas ("Sí, puede que seamos despiadados el uno con el otro, pero sí *somos* una democracia…"), así como la condescendencia reduccionista de algunos críticos occidentales acerca de la experiencia de India ("Sí, pueden llamarse una democracia, *pero*…"). Quería poner a India, con todo y sus particularidades políticas, en el contexto universal en donde creía que tenía derecho a estar: como uno de los grandes experimentos mundiales de la democracia, junto con Estados Unidos y Francia, tan convulsiva como esas historias han probado ser y, en potencia, con más relevancia para el futuro de la democracia, en Asia y alrededor del mundo. Pensé que, si pudiéramos ver de manera más clara la compleja historia que formó a la India moderna, y reconocer esos principios bien ganados que emergieron de intensas discusiones sobre la nación y el Estado, podría entenderse

mejor la significación de las decisiones en las que fue fundada. Tenía la esperanza, también, de que pudiéramos darnos cuenta de que necesitamos mantener esas decisiones mucho mejor de lo que lo estábamos haciendo entonces y ahora.

Mientras seguía con mis investigaciones en archivos y bibliotecas, también viajé. En Ayodhya hablé con policías sonrientes en el sitio de la Babri Masjid, todos hinduistas, contentos por lo que otros de su misma religión habían hecho a la mezquita histórica que se suponía que tenían que proteger. En Tumkur, en el sur, vi y escuché a L.K. Advani, un líder del BJP en campaña y uno de los instigadores de la demolición de la mezquita, que ensalzaba sus propias acciones de manera incendiaria. Hice una parada en Chandigarh y contemplé sus monumentales edificios desarrollados por Le Corbusier, con sacos de arena amontonados en contra de extremistas que estaban peleando por una patria *sikh*. Caminando a través de la belleza estropeada de Nagaland y de partes del noreste, conocí a los jóvenes *angami*, *ao* y *konyak*, a quienes les parecía que Delhi era una capital imperial y distante. En ese entonces, sentí que estaba montando a horcajadas sobre fallas geológicas que podrían ampliarse y volverse tan peligrosas como aquéllas de 1947, que partieron al país.

En uno de los capítulos de mi libro, titulado "¿Quién es indio?", escribí:

> Por un paréntesis que duró varias décadas, la improvisada concepción de Nehru de una identidad india, tolerablemente común, pareció proveer una base para la autoimagen de India. Era una concepción explícitamente política y para mantenerse a sí misma tenía que persuadir de manera constante.

Pero esa concepción, argumentaba, está venciéndose. Dos cosas vi en mi libro: un análisis histórico del proceso que llevaba a ese colapso y mi propio esfuerzo de persuasión política, tratando de apuntar hacia la renovación de la inversión pública en la apuesta de India por construir una democracia pluralista.

Mientras me apresuraba para acabar el libro, no estaba seguro de si el concepto que proponía se había concretado. Me hubiera reído si me hubieran dicho que la frase "la idea de India" resbalaría de las lenguas de primeros ministros y líderes, y que entraría en el debate público.

Al principio, la frase servía como un resumen del concepto inusualmente plural de identidad nacional que yo identificaba con la fundación de India. Después, se convirtió en una de las favoritas frases despectivas, usada por los derechistas nacionales para denigrar a aquellos que creían en una India más compleja que un Estado hinduista. Aun así, en forma curiosa, buscaron apropiarse de la frase; en un discurso en el Parlamento, por ejemplo, el primer ministro Narendra Modi —el primer líder de un gobierno mayoritario del BJP— la recitó 19 veces al servicio de su propia visión nacionalista hindú. Me gustaría pensar que estos duelos sobre cinco palabras hacen más que sólo marcar la división entre concepciones pluralistas y mayoritarias de India. Quizá, estos duelos podrían ayudar a contrastar los argumentos e incluso a hacerlos avanzar.

Para mí, en 1997 como ahora, la idea de una India plural, abierta a creencias diversas y en competencia, no es un ideal realizado. Es un trabajo en progreso, un campo de tensión o una arena de debate, donde concepciones diferentes sobre India pueden encontrarse unas con otras, buscando persuadir y dispuestas a escuchar. Aun así, ese concepto, el de una nación que avanza a través de la autocrítica hacia un entendimiento más complejo de sí misma, es por lo regular amenazado por visiones más exclusivistas de la nación y de la comunidad. Así que el libro, en tándem con su diagnóstico histórico de cómo llegó a pasar esto, contiene una teoría sobre lo que perdemos cuando fallamos en mantener vivos los debates.

Después de 1947, *La idea de India* sirvió como fábula instrumental para generar apoyo en un país recién independizado, pero todavía frac-

turado. Sin embargo, era también mucho más que eso. Proporcionó los principios sobre los cuales los fundadores construyeron un orden político. Tal como fue articulado a través de la Constitución de la India independiente, definió de maneras sin precedente la relación entre el Estado y la nación.

Con metas ambiciosas, la Constitución aspiraba a crear un espacio para las diferencias religiosas y culturales, a resolver desigualdades sociales antiguas, a nutrir libertades individuales y a dispersar el poder a través de todas las ramas del gobierno para que la legitimidad no se volviera propiedad exclusiva de un área o puesto. Colocó a la soberanía —desde hace mucho usurpada por los ingleses— en manos de los indios, pero no en las de indios en específico; sus fundadores se rehusaron a las anclas usuales de identidad nacional, como la religión, la raza y el lenguaje, que el nacionalismo europeo clásico promovía (conceptos extranjeros que fueron aceptados con agradecimiento por los nacionalistas religiosos del subcontinente, ya fueran hinduistas o musulmanes). Así, los fundadores reconocieron de manera implícita que mantener esta máquina política funcionando requeriría, además de un diseño legal, habilidades contingentes: buen juicio, capacidad para improvisar y comprometerse, y mucha suerte.

Con todo y su visión, la Constitución fue presa de subversiones, a través de consecuencias involuntarias, por supuesto, y de manipulación cínica de generaciones subsecuentes que tenían un compromiso mucho más débil hacia los principios fundacionales. B. R. Ambedkar, uno de los redactores constitucionales, notó, justo antes de que ésta fuera adoptada, una de sus inevitables limitaciones. Todo lo que podía esperar era establecer la estructura básica del Estado, las armas legislativas, ejecutivas y judiciales. Saber cómo este aparato llegaría a ser en la práctica, dependería de manera inevitable de "las personas y los partidos políticos que ellos —los indios— crearían como instrumentos para poder realizar sus deseos y sus políticas".

Como predijo Ambedkar, después de 1947 la ficción india se vería presa de tensiones constantes. Cuando la expulsión del poder colonial eliminó a un oponente en contra del cual la población india se unía, el proceso democrático incitó a nuevos conflictos. Más grupos empezaron a hablar por sus propios intereses, incluidos los que no pertenecían a las élites y que se habían sentido marginados en muchos de los debates del movimiento independentista. Las intensas movilizaciones políticas producidas por la democracia engendraron también movilizaciones en la historia de India. Se consagraron nuevos héroes, mientras otros se mandaron a la bodega.

El capítulo introductorio de *La idea de India* está dedicado al acto de fe más grande de la Constitución o —dependiendo del punto de vista— a su riesgo más temerario: la adopción del sufragio universal adulto como la base de la autoridad política en India. Juzgado sólo por el fervor con el que han adoptado la práctica del voto, los indios se han ganado la fe que les habían inculcado sus fundadores. Encuestas han revelado que los indios hoy, más que nunca, creen que sus votos cuentan, y en las elecciones de 2014, un récord de 66% de los 814 millones de votantes de la India llegó a emitir sus votos.

Pero, ¿qué clase de democracia era ésta? Para algunos críticos de izquierda, el orden constitucional indio —arraigado como estaba en una sociedad donde la casta y la religión mantenían su preeminencia— siempre estaría a favor de la mayoría religiosa (a través de tal prisma, Yogi Adityanath sería un monje simplemente esperando su coronación electoral). De manera inevitable, argumentaban dichos críticos, los fuertes poderes represores —heredados del pasado colonial— serían usados donde y cuando la mayoría sintiera que era desafiada en términos numéricos o amenazada en términos políticos. Desde este punto de vista, el hecho de que regiones como Cachemira y el noreste hayan sido mantenidas esencialmente como posesiones dependientes no es causa de sorpresa.

Para los críticos de la derecha, por otro lado, la democracia constitucional de la India fomentó un sesgo hacia las minorías, en especial hacia las castas bajas y los musulmanes, a costa de los hinduistas. Era una Constitución que favorecía a las minorías, a expensas de una mayoría a la que le habían quitado sus privilegios; las previsiones de secularismo y tolerancia de la Constitución se habían convertido en poco más que oportunidades para la manipulación motivada por los intereses propios de un establecimiento político dominado por el Partido del Congreso. Cuando escribí el libro, las fallas de ese establecimiento eran claras y las interpretaciones de la derecha sobre la Constitución amenazaban con prevalecer. Veinte años después, sus defensores están en el poder y sus metas más cercanas, a la vista.

En 1997, escribí que la ambición del nacionalismo hindú era completar el proyecto de lograr un Estado nación indio piloteándolo hacia lo que veía como su fin lógico: una comunidad homogénea a partir de una limpieza étnica y cultural, con una ciudadanía singular india, defendida por un Estado que tenía a Dios y a las armas nucleares de su lado. Era el BJP que mantuvo viva, de la manera más devota, la ambición de modernización basada en experiencias occidentales de nacionalismo. Todo lo que le faltaba al BJP, cuando estaba escribiendo en ese entonces, era un piloto para su proyecto de modernización occidentalizada.

Cuando surgió ese piloto, fue en una forma que no pensé probable: un líder dominante, Narendra Modi. Desde su nacimiento como movimiento político moderno en los años veinte, el nacionalismo hindú había evitado a fuertes líderes individuales, por medio de organizaciones dirigidas de manera estrecha, grupos activistas disciplinados y, hasta cierto punto, liderazgo colectivo. La ascensión de Modi, mediante un despliegue de estrategia política, hasta ahora inigualable en la experiencia democrática de India, fue tan desconcertante para algunos de su propio movimiento como lo había sido para el sistema político de India.

Modi apelaba a los votantes para que confiaran en su visión económica y en su habilidad de desarrollo: era un modernizador que lograba hacer las cosas. Pero sus intenciones políticas no eran tan sencillas. Él contemplaba la creación de un Estado fuerte comandado por intereses hinduistas, basado en la economía como medio para ese propósito. Como jefe de gobierno de su estado, Gujarat, él había supervisado una aceleración en su desarrollo y crecimiento, así como la peor ola de violencia dirigida en contra de los musulmanes desde los disturbios de la Partición de 1947.

Esta combinación —el crecimiento y la siempre presente amenaza de venganza religiosa— se convirtió en su marca de fábrica, mientras se dirigía a construir una imagen nacional propagando una nueva versión de la *Hindutva*. En el origen, ésta había sido una mescolanza de elementos de principios del siglo XX basada en las escrituras hinduistas, un nacionalismo tipo Mazzini, el comunitarismo antiindividualista y las teorías raciales europeas del siglo XIX —una ideología diseñada para mostrar que la India pertenecía de manera legítima a los hinduistas—. Pero Modi sazonó la ideología religiosa con una eficacia económica. Afirmaba que había descubierto el secreto del desarrollo económico: una gestión centralizada y vínculos tipo *chaebol* con el mundo corporativo. Y lo propuso justo mientras países con predominancia musulmana estaban siendo destrozados, socavados primero por las intervenciones militares occidentales y luego consumidos por la violencia interna —violencia que a veces llevaba el terror a otros lados, incluida India—. ¿Qué mejor momento para que los emprendedores políticos pudieran jugar con los estereotipos y con el miedo en sociedades donde los musulmanes formaban minorías?

En la India actual, mientras que la ideología dura del BJP consolida su asentamiento sobre el poder político, sus afiliados políticos expanden su control a través de la sociedad civil y los partidos de oposición perecen, puede parecer que el país sólo esté conformándose a un patrón mundial. En muchas partes del mundo, élites atrincheradas han

perdido poder ante movimientos liderados por figuras autoritarias, la mayoría de los cuales defienden puntos de vista de comunidad nacional y son intolerantes ante la disidencia. En este mundo más duro, puede parecer inevitable para algunos que "la idea de India" sea desplazada de forma permanente por un nacionalismo más cerrado y agresivo. Esto no es inevitable, pero al considerar la probabilidad de que sea un hecho, se vuelve más difícil la resistencia.

Mientras Modi y sus aliados buscan eliminar toda oposición política y producir una India "libre del Partido del Congreso", la crítica y la disidencia se están etiquetando como antinacionales —un adefesio de las políticas de la democracia en lugar de su condición habilitadora natural—. Espacios de libre pensamiento —universidades, medios de comunicación, organizaciones de la sociedad civil— son sujetas a presiones del poder estatal, a veces insidiosas y otras directas y brutales. Modi y la derecha hinduista no son de ninguna manera la excepción o los únicos en el ataque a estos lugares; a través de los estados de la unión, líderes regionales de todos los matices políticos han promovido una y otra vez el culto a personalidades autoritarias y han tratado de centralizar el control. Pero al estar instalada en el centro, esta voluntad de poder tiene efectos de más amplio alcance y es más perjudicial, confabulando, si no es que de hecho incitando, ataques hacia ciudadanos que se desvían de los dictados gubernamentales, e hiriendo la independencia intelectual. Concebir a India en estas condiciones significa debilitar los mismos tendones que le han dado su fortaleza: las capacidades de argumentación política, la imaginación social crítica y una mentalidad independiente que cuestionaba y hasta redefinía —como Gandhi lo hizo— la naturaleza del poder mismo.

Si hay algún tema que guía mi libro, es la importancia medular de la política en la experiencia moderna de India. El hecho central es que India no sólo "posee" una política; India está constituida por la política. En los años que han transcurrido desde que se publicó el libro, ese punto de vista, nunca en particular a "la moda", se ha vuelto todavía menos

popular. Muchos han argumentado que la economía proveerá las soluciones a los problemas de India, interviniendo en donde la política falló de manera evidente.

Es cierto, el estallido económico de India en las pasadas dos décadas ha sido espectacular, mucho más rápido de lo que se hubiera esperado. Durante 25 años ya, desde principios del siglo XX, el PIB ha crecido alrededor de 7% anual, una expansión ocho veces mayor a la anterior economía y, a la vez, ha llevado el ingreso medio al alza: cinco veces más. Con ese crecimiento vino una gran confianza entre las élites, dándoles la impresión de que había llegado el momento del país. Al mismo tiempo, los ingresos tributarios estimularon la expansión del gasto militar —lo suficiente para colocar a India dentro de los principales cinco países en invertir en este rubro a nivel mundial (Estados Unidos es la única otra democracia de este grupo)—. Bajo el gobierno de Manmohan Singh, una coalición encabezada por el Partido del Congreso, políticas ambiciosas empezaron a dirigir algunos de los ingresos del crecimiento hacia la provisión social y la educación. La pobreza, medida por estadísticas oficiales, disminuyó e India experimentó una relativa paz comunal.

Sin embargo, también durante esos años, se esparció la corrupción, y se establecieron la inercia política y la complacencia, y esa vieja aflicción del Partido del Congreso de la India: el *derecho de pernada* del gobierno se asentó. Habiendo mostrado ambos una gran resistencia al cambio, tanto indicadores de desarrollo humano como las perspectivas de vida de los indios (ya de por sí desiguales) aumentaron en su disparidad. Mumbai tiene ahora el doble de millonarios que Los Ángeles y San Francisco juntos, mientras que la mitad de la población india no tiene más que educación primaria.

Yo esperaba, escribiendo en 1997, que las disparidades regionales, ya enraizadas, persistirían por décadas, poniendo a prueba de diferentes maneras la unión y la idea de una identidad nacional compartida. Como escribí en mi capítulo sobre las ciudades de India, las

opciones entre capital global y capital indio atrajeron a los inversionistas a lugares que ya eran exitosos y contribuyeron a incrementar la disparidad, un patrón que ahora se está intensificando.

El resultado es una profundización en la divergencia económica entre los estados y *dentro* de ellos; esto último es una llamada de atención a que el problema no sólo se debe a las habilidades variables de los gobiernos estatales, sino al patrón mismo de desarrollo económico de India. La doctrina económica de Modi de "federalismo competitivo" —la creencia optimista de que la disciplina de mercado empujaría a los estados gubernamentales regionales a converger en políticas favorables al inversionista, para reducir la disparidad regional— evade las tensiones políticas que la trayectoria de crecimiento de India pondría sobre la Unión. Ya ahora, la divergencia económica en el ámbito regional está produciendo demandas para la creación de nuevos estados, y para que los estados más poblados y pobres de India tengan más representación.

El hecho de que el crecimiento se experimente de manera tan desigual por los ciudadanos hace que no sea probable que clases sociales panindias, ya sean prósperas o pobres, puedan emerger y sostenerse durante el tiempo necesario para mitigar divisiones o conflictos moderados. Confrontados con tensiones actuales, partidos como el BJP aseguran que las solidaridades culturales permitirán a los indios trascender las divisiones, pero eso también es un intento de negar la condición inescapable de India.

Tal como escribí en 1997, no hay garantías —económicas, ideológicas o culturales— que puedan mantener una nación unida: "depende de habilidades humanas. Por eso es que la política —como una arena donde diversos proyectos se proponen y se eligen argumentado a favor y en contra— nunca ha sido más importante para los indios". Lo que mantiene a India como una unidad funcional y lo que la ha hecho uno de los grandes mercados mundiales y un motor potencial de la economía global no es una virtud innata o una singularidad cultural

—digamos una tolerancia propiamente índica—, sino el resultado afortunado de mantener una invención política en marcha: la arquitectura imperfecta de Estado, nación y democracia constitucional construida por sus fundadores.

En 1997 tenía claro que la prosperidad creciente no por necesidad crearía una clase media de mente más abierta, o a personas leales a las políticas democráticas liberales. Considerando el mercado en expansión y el incremento del consumismo durante estos años, apunté que "eso no alimentó un hedonismo individualista ni creó a individuos liberales. Más bien, fue experimentado como una oportunidad de probar los placeres de la modernidad dentro de unidades colectivas como la familia" o, podría haber añadido, dentro de la comunidad religiosa. "Para muchos en India, la modernidad ha sido adoptada a través de los filtros conservadores de la devoción religiosa, del moralismo y de la virtud doméstica". ¿Qué mejor ejemplo que el estado natal de Modi, Gujarat, un clásico caso de estabilidad política y vigor económico? Con un ingreso per cápita tres veces mayor al del estado más pobre de India y una clase media con grandes aspiraciones que está conectada con una diáspora global, fue también el epicentro de una nueva religiosidad sangrienta: durante días, en la primavera de 2002, pandillas de hinduistas lideradas por los ricos y educados —entre ellos doctores y abogados— manejaron por la ciudad, usando celulares y listas electorales impresas, proporcionadas por el gobierno, para identificar casas musulmanas y dirigir ataques hacia ellas. Esa eficacia asesina dio la base para el ascenso de Modi al poder nacional.

Si una clase media con mentalidad cívica no es ninguna garantía para la cohesión política de India, entonces ¿cuál puede ser? Cuando se trata de mantener a una India unida como territorio estatal, uno no debe subestimar los roles que desempeñan, a veces brutales o arbitrarios, la burocracia del país y sus militares. Estos legados del dominio británico en India han sido desplegados por las autoridades con un

salvajismo e insensibilidad al menos iguales que sus predecesores coloniales. Aunque amarrar a jóvenes a las defensas de jeeps militares —es decir, usar a ciudadanos como escudos humanos— pueda parecer una nueva táctica (el oficial que comandó la acción fue condecorado y honrado de manera adecuada por su innovación), viene de una bolsa muy profunda llena de técnicas utilizadas por el Estado indio en su esfuerzo por mantener la unidad territorial. Sin embargo, la burocracia o el ejército solos nunca han sido suficientes para mantener la unidad india, ni nunca lo serán. De igual importancia ha sido, y debe de seguir siendo, la constitución democrática de India.

En su nacimiento, los arquitectos fundadores del Estado indio apostaron por un diseño que podría resistir a cualquier impulso o ideología singular, así como a cualquier personaje fuerte en su centro. Sin embargo, ese diseño no siempre ha resistido ante presiones inmediatas. En los próximos años, enfrentará sus retos más grandes. Un impulso está vivo en India, y un hombre fuerte está ahí para despertarlo a través de medios democráticos: la idea de una misión nacional, una urgencia de volver a moralizar la política y su vida social y de convertir al Estado en su vehículo. Es un deseo recurrente, a través del tiempo y del espacio: el deseo de poner un gobierno de manera segura en manos de alguien que está al tanto de la voz de Dios, o de la historia o del pueblo. "Soy sólo un medio", dijo Narendra Modi antes de su discurso del Día de la Independencia en 2017. "Es la voz del pueblo la que resuena". El recuento histórico de aquel ventriloquismo político ha sido desastroso. Si es que llega a pasar en India, ése sería un fracaso no tanto de la idea de India por sí misma, sino de sus representantes del día de hoy: un fracaso de su —de nuestra— capacidad de persuadir. Sería un fracaso de la discusión democrática.

Farooq Dar, el hombre al que el ejército indio ató al Jeep, había votado en las elecciones de su asamblea estatal, que fueron unas semanas antes de que lo aprehendieran los militares, lo que lo hizo una

de las pocas personas de Cachemira que votaron. Regresando a casa después de que lo liberaron, se hizo una promesa: "Nunca saldré de casa en día de elecciones". Tal vez una trivial, si no es que lamentable, decisión cuando se compara con el pesado libro de grandes dilemas de India —hasta que se multiplica una y otra vez y otra vez y otra vez.

TERCERA PARTE

Estudios angloindios y otras conexiones de la India con el mundo

Imaginar la nación en la lengua de otro: breve aproximación a la literatura angloindia

Nair Anaya

La literatura anglófona proveniente de India constituye, sin lugar a dudas, una de las expresiones culturales más prolíficas y desafiantes de las últimas décadas. El que la producción literaria más difundida de un país que cuenta con varias decenas de lenguas originarias sea un idioma impuesto como el inglés apunta a varias de las problemáticas y preocupaciones que distinguen a gran parte de las obras que constituirán el tema de este trabajo.

¿Qué significa ser indio? ¿Puede hablarse de una sola experiencia o sensibilidad que abarque y exprese la enorme diversidad lingüística y cultural del subcontinente? ¿Cómo puede pensarse una identidad india a partir del idioma del colonizador? En mayor o menor medida, estas interrogantes constituyen un hilo conductor en las reflexiones identitarias de todas aquellas regiones que en algún momento de su historia fueron afectadas por el fenómeno expansionista europeo, pero resultan en especial pertinentes para las literaturas de los países que fueron colonizados por el Imperio británico, pues comparten un complejo proceso de aculturación en el que, además de otros factores económicos o políticos, la imposición del inglés constituyó un elemento significativo de conversión ideológica de algunos sectores de la población.

En las siguientes páginas se presenta un panorama general de la evolución de ese *corpus* que puede ser denominado como literatura angloindia, el cual constituye una historia alternativa que desafía y subvierte los valores absolutos que sustentaron el poder hegemónico británico, a la vez que reflexiona sobre ese constructo identitario llamado India, el cual, en forma paradójica, es en parte un producto británico, por lo que resulta ambivalente y contradictorio.

El proceso de transculturación en India se remonta a principios del siglo XVII, cuando el establecimiento de la *East India Company* inauguró una larga historia de relaciones comerciales que a la postre llevarían a India a convertirse en la joya de la corona del Imperio británico. Si bien todavía no existían los mecanismos institucionales para generar el impacto cultural que se manifestaría con claridad a partir del siglo XIX, el inglés como idioma, asociado con nociones de prestigio cultural y control económico y político, fue infiltrándose hasta constituirse en una especie de lengua franca.

En la región de Bengala, que fue la primera en ser dominada por los británicos, surgió una clase media hindú que pronto adoptó los hábitos y la lengua de éstos. Además de ser el eje comercial y la sede del gobierno colonial, Calcuta (hoy Kolkata) se convirtió en un importante centro cultural debido, sobre todo, a la fundación, en 1817, del Colegio Hindú, institución universitaria que impulsó el desarrollo de una élite urbana ilustrada que a mediados del siglo XIX se convirtió en el motor del Renacimiento bengalí.

Es en este contexto que surgieron algunas de las concepciones culturales más poderosas sobre India, en las que se integran las dos tendencias que definieron el ámbito político cultural del subcontinente. Por un lado, la tendencia anglicista compartía la visión hegeliana que condenaba a los países no europeos a los márgenes de la civilización, por lo que sus representantes consideraban que los pobladores de India requerían, sin lugar a dudas, recibir una educación británica que, de paso, los convertiría en consumidores de productos del Imperio.

Por el otro, un notable grupo de investigadores británicos orientalistas tenían una pasión singular por el conocimiento y la literatura de lo que ellos denominaban "India antigua". Para ellos, la historia del subcontinente se dividía en tres etapas principales —la antigua, hindú; una India medieval musulmana, oscura y retrasada; y la India moderna, diseñada por los ingleses— y las contribuciones reales a la literatura se habían gestado en la India antigua, la que antecedía a la conquista del islam.

El Colegio Hindú de Calcuta tenía como unos de sus fundamentos la apertura y la tolerancia, lo cual permitió la integración de las dos posturas y, a su vez, contribuyó a que la élite configurara un sentimiento identitario hindú, bengalí y, a la postre, indio. Un aspecto determinante de la negociación ideológica era conceder que el presente moderno de India estaba de manera inexorable vinculado a la presencia británica, a cambio de que se reconocieran también los logros del pasado védico y sánscrito (Raveendran, 2006, p. 2561).

Así como en Europa el Renacimiento conllevó no sólo un desafío al oscurantismo de la Edad Media, sino también el surgimiento de las identidades nacionales, en Bengala el orgullo de tener un pasado ancestral ilustrado contribuyó al movimiento nacionalista, el cual, a la vez que negociaba su posición con los británicos, rechazaba la colonización. Este brevísimo contexto histórico ofrece apenas un esbozo de un proceso de transculturación que fue muy complejo, pero permite vislumbrar algunos de los rasgos que lo distinguen y que subyacen, por lo tanto, las representaciones literarias escritas desde y sobre el subcontinente.

Desde un periodo temprano, los primeros exponentes de lo que se ha denominado "Literatura angloindia" —o, como la llama Salman Rushdie, "Literatura indoanglia" para hacer hincapié en que es literatura escrita en inglés por autores indios (Rushdie y West, 1997, p. x)— exploraron las incertidumbres que surgen de estar en una situación intersticial y padecieron la profunda aprehensión de tener una iden-

tidad lingüística dividida. Los dos autores que han sido identificados por los críticos como los precursores de la poesía y la novela indias escritas en inglés, Michael Madhusudan Dutt y Bankim Chandra Chatterjee, gozaron de prestigio en el ámbito cultural anglófono de Bengala, pero con el tiempo renunciaron a escribir en inglés para hacerlo en bengalí (acto con el que anteceden la radical decisión del autor keniano poscolonial Ngũgĩ wa Thiong'o, quien a partir de 1984 ha escrito todas sus obras en gikuyu) (Raveendran, 2006, p. 2561).

Además de las tensiones lingüísticas, desde las primeras manifestaciones literarias, en especial en el género de la novela, es posible identificar algunos de los temas y preocupaciones que caracterizarán la literatura de la región en el siglo xx y que le darán la densidad intertextual e intercultural que la distinguen como una de las más dinámicas y complejas del panorama literario actual.

No es una exageración afirmar que, en mayor o menor medida, y con distintos grados de elaboración, la literatura angloindia contemporánea explora —en una variedad de modos y géneros, entre los que destaca, sin duda, la novela— la historia y la realidad social, económica y política del subcontinente a través de ese "artefacto cultural" que constituye un concepto de "nación". Siguiendo el pensamiento de Benedict Anderson, la configuración de "India" como nación se sustenta en un complejo constructo que crea una "comunidad política imaginada", delimitada y soberana, que a la vez que busca identificar raíces culturales y orígenes religiosos comunes, intenta encajar en los nuevos modelos democráticos que la ubiquen en la modernidad (Anderson, 1991, pp. 4-6).

En su recreación anglófona, la novela sobre India constituye, entonces, un género que desde sus inicios aborda los conceptos de "historia" y "nación" para reflexionar sobre los diversos imaginarios que constituyen esa gran abstracción llamada "India" (Gopal, 2009, p. 5). Una característica distintiva es, por lo tanto, su autorreflexividad, la cual agrega una dimensión irónica y muchas veces satírica que hace

de esta literatura una de las manifestaciones más atractivas de la actualidad.

Desde la publicación de las dos primeras novelas en la segunda mitad del siglo XIX, es posible distinguir esa inestable configuración de India en la que conviven, se sobreponen y no siempre se resuelven imágenes y realidades contradictorias: la pobreza rural frente a la opulencia urbana las tradiciones ancestrales frente a una modernidad dinámica y tecnologizada; la marginación iletrada frente a grupos de poderosas élites intelectuales; la multiplicidad de etnias, lenguas y religiones frente a un concepto único de nación.

La forma en la que estos temas son tratados por diferentes autores permite rastrear y establecer hilos conductores que constituyen un sentido de tradición que empieza con la publicación en 1864 de *Rajmohan's Wife*, del antes mencionado Bankim Chandra Chatterjee, y en 1874 de *Govinda Samanta; or, The History of a Bengal Raiyat*, de Lal Behari Day. Ambas novelas comparten la originalidad de proponer el empleo de un inglés que tiene ya rasgos de dicción y de registro distintivamente indios. Instauran lo que para la literatura poscolonial será una preocupación fundamental: doblegar la lengua impuesta para que exprese la realidad del subcontinente. Al mismo tiempo, comienzan a delinear algunas de las tendencias narrativas que definirán a obras posteriores.

La trama de *Rajmohan's Wife* explora la vida rural de una pequeña aldea en un entorno en que la fuerza de la naturaleza afecta la vida de los individuos, en especial de las mujeres. Sin embargo, la narración tiene los rasgos de un romance medieval con fuertes tintes góticos. La obra de Behari Day, en cambio, destaca por su intento de crear un realismo convincente, sustentado en la objetividad de las nacientes disciplinas de la cartografía, la etnografía y la botánica, así como en una compleja intertextualidad proveniente de los clásicos griegos y latinos, e incluso del discurso de los orientalistas. La densidad textual de su novela articula ya las temáticas asociadas a los espacios intersticiales

híbridos que configuran la literatura poscolonial en general (Gopal, 2009, pp. 25-30; Ramamurti, 1994, pp. 1126-1128).

Hacia fines del siglo XIX, la producción literaria en inglés se había consolidado a un grado tal que es posible identificar una sensibilidad india (en su mayoría hindú) configurada por valores británicos. Sin embargo, lejos de ser ésta una transformación acomodaticia, siempre se gestó en una atmósfera nacionalista que obligaba a pensar y repensar la cambiante constitución identitaria del subcontinente. Una figura central en este periodo es Rabindranath Tagore, cuya obra dramática, poética, narrativa y pictórica encarna las negociaciones ideológicas, políticas y culturales que predominaban en el cambio de siglo.

Tagore pertenecía a una afluente familia bengalí que promovió el movimiento reformista conocido como *Brahmo Samaj*, el cual pugnaba por desarrollar el sistema educativo, abolir el sistema de castas y mejorar la situación de la mujer (mediante la supresión de la dote). A pesar de que los objetivos reformistas se relacionaban con el ámbito secular, el movimiento tenía una fuerte tendencia religiosa (incluso mística, pues se veneraba a un espíritu supremo universal: *Brahman*), la cual infundió en Tagore la sensibilidad místico-religiosa que, para los europeos, constituía un rasgo de universalidad.

Tagore escribió la mayor parte de su obra en bengalí, pero a partir de 1911 sus propias traducciones al inglés (compiladas en *Gitanjali*) despertaron el entusiasmo de poetas contemporáneos como W. B. Yeats y Ezra Pound. La fuerza de su recepción en Inglaterra y en Europa fue tan grande que obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 1913 (superando en la contienda al poeta y novelista que representaba los valores de la época victoriana, Thomas Hardy), aunque con el paso del tiempo Yeats se arrepentiría de su arrebato inicial y afirmaría que "Tagore no sabe inglés, ningún indio sabe inglés. Nadie puede escribir con musicalidad y estilo en una lengua que no haya aprendido en la infancia y que es la lengua de su pensamiento" (Ramazani, 2001, p. 38).[1]

[1] Las traducciones son de la autora.

Como acota Ramazani, no sin cierta ironía, Yeats subestimó el potencial que los poetas indios podrían aportar al desarrollo de la literatura en inglés. El cosmopolitismo de Tagore —nacionalista y universalista a la vez— tiene un valor visionario que, al rechazar las estrecheces de un nacionalismo parroquial, contribuyó a una configuración, quizá idealizada, de la India moderna como una región (pues sólo se constituiría como nación independiente en 1947) multicultural, en la que confluían la cultura hindú, la musulmana y la británica.[2]

La ambivalente relación de Tagore con el Raj británico quedó de manifiesto cuando, después de la masacre de Amritsar en 1919, devolvió el título de caballero que le había sido otorgado cuatro años antes, acto que dio fuerza a la lucha antiimperialista de Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru. En cambio, su obra poética en bengalí continúa vigente y pervive en los himnos nacionales tanto de la India como de Bangladesh (Sen, 2005, pp. 89-120).

A partir de 1930, la novela india escrita en inglés se consolida y adquiere una fuerza vital que no ha dejado de incrementarse con el paso de las décadas. La conciencia de vivir en momentos de transición histórica adquiere una inmediatez aún mayor, por lo que la narrativa desempeña un papel crucial en la creación de los mitos que definirán, a la postre, la nación independiente.

No es gratuito, entonces, que los tres novelistas que definen el periodo anterior a la independencia —Mulk Raj Anand, R. K. Narayan y Raja Rao— se ocupen de la vida cotidiana en las aldeas remotas, de las tradiciones y de las costumbres de los campesinos y, sobre todo, de los continuos movimientos de resistencia contra el poder británico.

---

[2] Aunque en Inglaterra el prestigio de Tagore decayó de manera súbita y pronto fue descalificado como una especie de espiritualista místico, no deja de ser interesante que tanto Tagore como su comentarista francés, Romain Rolland, quien compartía un interés por un mundo sin violencia, en el que predominara un espíritu divino, son autores incluidos en el *corpus* de lecturas de la biblioteca ideal de José Vasconcelos. Otra asociación con América Latina fue el vínculo personal de Tagore con Victoria Ocampo, así como los artículos que Jorge Luis Borges escribió sobre el poeta bengalí.

No es gratuito tampoco que una figura central en su obra sea Mahatma Gandhi, cuya influencia en la literatura se entiende mejor, como sugiere Gopal, por su rol para conjuntar las innumerables comunidades étnicas, lingüísticas y religiosas dentro de un concepto unificado de nación, el cual tenía una unidad espiritual y cultural subyacente que precedía con mucho al gobierno inglés (Gopal, 2009, p. 44).

La novela fundacional de Raja Rao, *Kanthapura* (1938), destaca tanto por sus aspectos formales como por los temáticos. Al presentar los acontecimientos mediante una narración enmarcada, y teniendo como narradora principal a una locuaz abuela que introduce una serie de relatos secundarios como en los *Puranas* védicos, Rao da voz a los subalternos y, sobre todo, usa como medio de expresión un registro del inglés que obliga a la lengua imperial a "transmitir en una lengua que no es la propia un espíritu que es el propio", de modo tal que sea capaz de infundir "el *tempo* de la vida india" en el idioma adoptado (Rao, 1999, p. vii), si bien, en opinión de Rushdie (1997, p. xvii), éste suena ya caduco, arcaico y grandilocuente. (Las dos frases de Rao ejemplifican el espíritu inicial de lo que se ha denominado literatura poscolonial y encuentran resonancias en declaraciones similares hechas por autores como el nigeriano Chinua Achebe).

En *Kanthapura*, prevalece el modelo de aldea que para Gandhi constituía la unidad social característica de India, y la figura del luchador social es mitologizada como un avatar del dios *Vishnu*. La fuerza social, política y, sobre todo, simbólica de *Bapu* opera como un hilo conductor con diferentes grados de presencia (real o metafórica) en un gran número de novelas, tanto de la época de lucha independentista como de periodos posteriores. Destacan, por ejemplo, Mulk Raj Anand (*Untouchable*, 1935), R. K. Narayan (*Waiting for the Mahatma* y *The Guide*, 1955 y 1958), Bhabani Bhattacharya (*He Who Rides a Tiger*, 1954), Nayantara Sahgal (*A Time to be Happy*, 1958), Shashi Tharoor (*The Great Indian Novel*, 1989) e, incluso, Salman Rushdie (*Midnight's Children* y *The Satanic Verses*, 1981 y 1988).

El vínculo entre la figura de Gandhi y sus propias preocupaciones sociales establece una tendencia general de la literatura angloindia, la cual se distingue, precisamente, por explorar la vida de los individuos y de las pequeñas comunidades en relación con los imponentes acontecimientos de la historia (en especial la reciente), los cuales tienen una fuerza avasalladora que deja cicatrices inexorables en el tejido social.

Pocas naciones modernas tienen una historia moderna tan dramática, pues India alcanzó su independencia dividida geográficamente por motivos religiosos. En un inicio, los extremos al poniente y al oriente del subcontinente configuraron el Dominio de Pakistán (el cual se convirtió en 1956 en la República Islámica de Pakistán) y, a partir de 1971, Pakistán Oriental se independizó para crear la República Popular de Bangladesh.

La tragedia humana fue indescriptible y ocasionó la migración de millones —sijs, hindúes y musulmanes—, además de graves conflictos interétnicos e interreligiosos. Desde su nacimiento como país independiente, entonces, India desestabilizó la supuesta unidad implícita en el concepto europeo de "nación", por lo que no sorprende que su producción narrativa se ocupe, incluso en la actualidad, de cuestionar las formas en que los fundamentos discursivos del poder político crearon de manera arbitraria constructos identitarios mediante la imposición de nuevas fronteras.

Un tema recurrente en gran número de obras ha sido, por lo tanto, el de la "partición" y sus repercusiones, como queda de manifiesto en varias novelas de Salman Rushdie o Amitav Gosh (*The Shadow Lines*, 1988) y, en especial, en incontables novelas escritas por mujeres, algunas de las cuales tienen bases autobiográficas.

Publicada casi una década después de la muerte de su autora en 1948, *The Heart Divided* (1957), de Mumtaz Shah Nawaz, activista musulmana, explora el sutil cambio de actitudes y emociones que en la década de 1930 fue creando una conciencia de separación entre la

comunidad musulmana y la hindú. Nawaz anticipa las preocupaciones de escritoras pakistaníes posteriores, como Bapsi Sidhwa (*Ice-Candy-Man*, 1988) y Sorayya Khan (*Noor*, 2004), quienes también recrean cómo las tensiones ideológicas y religiosas llevan a una degradación social y personal, con técnicas narrativas innovadoras y muchas veces desconcertantes. En *Ice-Candy-Man* (publicada en Estados Unidos de América como *Cracking India*), la perspectiva es de una niña lisiada, de la comunidad parsi, cuya percepción, ingenua y perspicaz a la vez, con pinceladas humorísticas, desfigura la brutalidad y deshumanización de los acontecimientos externos.

La novela angloindia cuenta, sin duda, con importantes exponentes femeninos, quienes conjugan un interés por explorar temas asociados con el género y la domesticidad en relación con marcos sociales mucho más amplios, como las grandes ciudades (en especial Delhi y Bombay/Mumbay), las imposiciones religiosas, las castas o los rituales y prácticas de marginación de la mujer que continúan prevaleciendo incluso en la actualidad.

Una notable precursora fue Kamala Markandaya, quien en *Nectar in a Sieve* (1954) ofrece un minucioso estudio de la inequidad de la vida en las aldeas y las repercusiones que ciertas tradiciones tienen en la mujer. Si la técnica narrativa de Markandaya es más bien conservadora, novelistas subsecuentes sobresalen por emplear técnicas más experimentales, por medio de las cuales tratan de representar la enorme diversidad del subcontinente. Tal es el caso de Gita Mehta, quien gozó de una enorme popularidad por sus obras *Karma Cola* (1979), *Snakes and Ladders* (1979) y, sobre todo, *A River Sutra* (1993).

Sin embargo, quienes pueden ser consideradas como las novelistas más reconocidas de su generación son Anita Desai (1934) y Shashi Deshpande (1938), ambas prolíficas creadoras, cuyos protagonistas comparten escenarios privilegiados de las clases acomodadas, pero aun así abordan temas relacionados con la situación de la mujer, las

diferencias generacionales y, sobre todo, la forma en que las tradiciones (y con ellas lenguas como el urdu) se van derrumbando frente a los embates de la modernidad.

La obra de estas autoras apunta ya hacia la creciente influencia de la globalización y la forma en que ésta ha tenido repercusiones mayores en una sociedad que todavía se debate entre la tradición y la modernidad. Aquí también destaca la obra de dos novelistas contemporáneas que con maestría exploran el complejo y contradictorio desarrollo de la India de fines del siglo xx y principios del xxi.

Por un lado, en *The Inheritance of Loss* (2006), Kiran Desai analiza con sutileza la herencia del colonialismo para una nación que no logra alcanzar una evolución estable, por lo que miles de personas deben migrar a las metrópolis de Europa o América del Norte. Por el otro, Arundhati Roy evoca la importancia de la solidaridad y la presencia de los pequeños objetos y ritos cotidianos como elementos indispensables para sobrevivir el gran movimiento de la historia.

La primera novela de Roy (*The God of Small Things*, 1997) fue aclamada desde el momento de su publicación y obtuvo el Booker Prize, quizá porque su lirismo y su capacidad de presentar con sutileza los pensamientos y las emociones de los protagonistas (dos niños gemelos avasallados por los sucesos, los prejuicios de castas y las actitudes discriminatorias de los adultos) se veían como un cambio necesario frente a las grandes novelas épicas de Rushdie o Seth.

Después de 1997, Roy se dedicó al activismo político, en especial a lo relacionado con causas ambientales y de derechos humanos de su país. Pasaron 20 años para que publicara una segunda novela, *The Ministry of Utmost Happiness* (2017), en la que entreteje tramas de diversos personajes marginados que se enfrentan a los grandes cambios de la nación india, en especial la guerra de Cachemira.

Si la conciencia histórica subyace las obras mencionadas, constituye, sin duda, el tema central de novelas prodigiosas de fines del siglo xx y principios del xxi (algunas de las cuales tienen una naturaleza épica)

en las que se desmantela tanto el concepto de "historia" como las diversas representaciones históricas que han configurado a India a través de los siglos. Estas novelas, que suelen ser consideradas como posmodernas por la crítica, son de manera predominante autorreferenciales, lo cual constituye un cuestionamiento, muchas veces irónico, paródico o satírico, de las historias oficiales que han intentado unificar bajo un solo concepto de nación la inabarcable diversidad étnica, religiosa y cultural del subcontinente.

En general, suelen subvertir el modo realista de representación para introducir una variedad de estrategias narrativas y preocupaciones estilísticas que desestabilizan cualquier posibilidad de aprehensión mimética de la realidad. Más importante aún, logran filtrar la diversidad lingüística a través de un empleo excepcional del inglés, idioma que, a su vez, se convierte en herramienta subordinada a las necesidades artísticas y estéticas de sus autores.

Aunque los ejemplos más representativos son las primeras novelas de Salman Rushdie, es importante señalar que la extravagancia lingüística y temática que distingue a muchas de estas obras tiene un notable antecedente en *All about H. Hatterr* (1949), de G. V. Desani, autor que, como asevera Gopal (2009, p. 92), se deleita en presentar una trama escatológica y procaz por medio de "retruécanos, dobles sentidos, enigmas, chistes y todo tipo de juegos de palabras generados por el uso del inglés, el hindi, el sánscrito, el tamil y el argot bilingüe conocido como Hobson-Jobson".

Sin duda alguna, la generación de autores nacidos a partir de la década de 1940 es la que ha establecido un sólido *corpus* de literatura angloindia en el que se exploran no sólo los eventos relativos al nacimiento de la nación en 1947, sino también fenómenos posteriores (en especial la migración masiva a las metrópolis occidentales) y grandes acontecimientos que conmocionaron al mundo en las últimas décadas del siglo xx. Entre éstos, la violenta situación internacional ocasionada por la *fatwa* declarada contra Rushdie en 1989 —la cual causó violentas

manifestaciones en países europeos, Medio Oriente, India y Pakistán—dejó ver varias de las problemáticas articuladas en la narrativa de la región.

Algunos de estos autores forman parte de un grupo que puede ser considerado transnacional, y muchas veces escriben desde Toronto, Londres o Nueva York. Sin importar si nacieron en India, Pakistán o Bangladesh, Salman Rushdie, Vikram Seth, Bharati Mukherjee, Shashi Tharoor, Amitav Gosh, Rohinton Mistry, Tahmina Anam, Aravinda Adiga o las ya mencionadas Arundhati Roy y Kiran Desai continúan ofreciendo reflexiones apasionantes sobre el vertiginoso cambio cultural y político que vive el planeta globalizado y permiten acercarnos, como mexicanos, a complejas realidades que resuenan con las nuestras.

Referencias

Anderson, B. (1991), *Imagined Communities*, London: Verso.

Gopal, P. (2009), *The Indian English Novel. Nation, History, and Narration*, Oxford: Oxford University Press.

Ramamurti, K. (1994), "Novel (India). Early Novel", en Benson, E. y Conolly, L. (eds.), *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*, London: Routledge, pp. 1126-1128.

Ramazani, J. (2001), *The Hybrid Muse. Postcolonial Poetry in English*, Chicago: The University of Chicago Press.

Rao, R. (1999 [1938]), *Kanthapura*, Bombay: Oxford University Press.

Raveendran, P. (2006), "Genealogies of Indian Literature", *Economic and Political Weekly*, vol. 41, núm. 25, pp. 2558-2563. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/4418380>

Rushdie, S. y West, E. (eds.) (1997), *The Vintage Book of Indian Writing, 1947-1997*, London: Vintage.

Sen, A. (2005), *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Picador y Farrar, Straus and Giroux.

"East is West": visiones de lo indio y lo inglés en la poesía de Rudyard Kipling

Mario Murgia

Hasta hace unos años, no tantos, abordar la obra poética de Rudyard Kipling en el contexto de los estudios angloindios hubiese sido, si no imposible, quizá sí muy incómodo. A últimas fechas las cosas han cambiado, pues parece que Kipling ha salido por fin del purgatorio del poscolonialismo (del "purgatorio" porque, dicen, del infierno no se sale). Este texto busca dar al menos una vaga idea de por qué vale la pena revisitar a Kipling y, en particular, su figura como poeta: el Kipling narrador está más que tratado y aun manoseado, para bien y para mal.

Es importante empezar quitando de en medio lo que se sabe de Kipling o, mejor dicho, lo que se ha dicho que se sabe: Kipling es imperial; sí, pero no imperialista. Kipling es racista; sí, pero no supremacista. Y sí, Kipling es poeta, que no sólo versificador. No se pretende aquí defender lo indefendible ni sugerir que, en cuanto a las dotes poéticas de Kipling, hay que "conformarse con lo que hay".

Lo que se quiere es poner en contexto la lengua poética de Kipling y dar una idea de su contribución lingüística e imagística a la construcción de una *idea* de mundo —una idea de Oriente y Occidente, de la India y de Gran Bretaña (de lo inglés mundializado y hecho Imperio)— que hoy admite matices y análisis complejos que desbordan los

límites del juicio estético e ideológico sumario y, por lo tanto, fácil y totalizador.

La poesía, para ser tal, ha de configurarse en la complejidad prosódica y evocativa, en aquella sofisticación que se desmarca siempre de la inmediatez facilitada por un registro que, al menos para ciertas comunidades de lectores, resulta inteligible apenas desde puntos de vista culturales y lingüísticos específicos. Es decir, como uno de sus fines más caros, el poeta pretende convertir lo objetivamente referencial en algo vivencial y por completo subjetivo mediante la escritura representativa que implica la enunciación poética o, cuando menos, el verso.

Jonathan Culler comenta lo siguiente en su libro *Theory of the Lyric*: "El poeta moderno [y, por lo tanto, su obra] absorbe para sí mismo el mundo exterior y lo marca con conciencia interna; la unidad del poema determina su subjetividad" (2015, p. 2).[1] En el caso de Kipling como poeta (aunque él mismo se haya definido simplemente como *verse-maker* o versificador), la impresión de Culler se cumple al pie de la letra al presentar el escritor angloindio, por vía de sus reconfiguraciones de la lírica de origen popular, una narrativa personal que poetiza su experiencia como observador —y como exégeta estético-político— de la (re)construcción que el Imperio británico hiciese, a fines del siglo XIX y principios del XX, de todo el subcontinente indio.

Kipling nació en Bombay, en la India británica, el 30 de diciembre de 1865, de padres que se consideraban a sí mismos angloindios. A los cinco años de edad fue enviado al Reino Unido, a Portsmouth, para iniciar su educación inglesa. Esto ocasionaría que temas como la identidad y el nacionalismo se convirtieran en una constante de su escritura en prosa y en verso. Además, el imperialismo y el conservadurismo siempre estuvieron vinculados con su vida de manera íntima,

[1] Traducción propia. De aquí en adelante, las traducciones son del autor, salvo que se indique lo contrario. Asimismo, las citas de poemas, excepto en un caso, han quedado sólo en el inglés original para evitar, hasta donde se pueda, alguna afectación a las características imagístico-retóricas de las piezas de Kipling y de otros poetas.

con sus posturas políticas y, claro está, con casi todos sus textos. Como él mismo explica en una de sus cartas, el Imperio fue parte esencial "del entramado de [su] existencia física y mental" (1999, p. 574).

Quizá conviene aquí, no obstante, presentar la imagen de Rudyard Kipling que, para mediados de la centuria pasada, en el mundo (o por lo menos en la llamada "anglósfera") se había ya constituido como una suerte de cliché transcultural. La mejor manera de abordar a Kipling, en apariencia un decimonónico y grosero representante literario del Imperio opresor es, para efectos de este trabajo, por medio del verso mismo. Existe un poema de 1940, cuando la tirria progresista contra Kipling estaba en uno de sus apogeos históricos, que dice así:

Time that is intolerant
Of the brave and the innocent,
And indifferent in a week
To a beautiful physique,

Worships language and forgives
Everyone by whom it lives;
Pardons cowardice, conceit,
Lays its honours at their feet.

Time that with this strange excuse
Pardoned Kipling and his views,
And will pardon Paul Claudel,
Pardons him for writing well.

Se trata de "In Memory of W. B. Yeats", elegía del inglés Wystan Hugh Auden que cuenta con al menos un par de variantes. A pesar de que Auden retiró estas estrofas de la variante del poema que apareció en sus *Collected Shorter Poems* (1966), editados por él mismo, vale la pena señalar aquel pasaje de las primeras versiones en el que el tiempo ha "perdonado" a Kipling y sus posturas con la excusa de que éste, como Claudel, es un maestro de la lengua. La excusa, no obstante, resulta sorprendente, pues presupone que el tiempo termina pasando por alto la ofensa, la cobardía, la presunción: "Pardons cowardice, conceit, / Lays its

honours at their feet". Si bien la intención de Auden era en su origen sugerir que los aparentes coqueteos de Yeats con el fascismo durante la década de 1930 merecían excusarse dada la eminencia lírica del gran poeta irlandés, la referencia a Kipling revela presupuestos generalizadores que, histórica y poéticamente, rayaban en un cliché alimentado sin duda, en el imaginario de la izquierda inglesa, por los horrores del nacionalsocialismo alemán y sus supuestos paralelismos ideológicos con el colonialismo británico más alambicado y abusivo.

No obstante, unos versos antes y con un propósito más general y, puede presumirse, más poético, Auden también afirma lo siguiente: "For poetry makes nothing happen: it survives / In the valley of its making…". Pueden traducirse estos versos de la siguiente manera: "Pues la poesía no hace que ocurra nada: sobrevive / en el valle de su creación". Aquí Auden tiene razón, aunque sólo de manera parcial. Y esto está bien, pues el poeta, a pesar de su estatus estético-intelectual (si es que tal cosa existe), no tiene por qué presentar la verdad absoluta: no podría.

La poesía no tiene obligación de verosimilitud o de agencia, aunque hacia ellas apunte, en cualquier momento, en cualquier contexto, con un lenguaje extraordinario, en el sentido estricto del adjetivo. No obstante, pareciese que la poesía, a fin de cuentas, sí hace que pasen cosas: en este caso, ha hecho que la culpa imperialista imputada a Kipling sea el objeto de una denuncia moral, aunque casi de manera imperceptiblemente reverencial, de los peores vicios de un intelectual público.

De esta forma, la poesía sí logra vivir fuera del "valle de su creación" y hace que a la persona, al lector, *le suceda algo*. Un buen ejemplo de esto, que bien podría llamarse "activación poética", puede encontrarse en George Orwell, también lector de Kipling y acerbo crítico de éste como ideólogo y como versificador. En su ensayo "Rudyard Kipling" (publicado por primera vez en 1942), Orwell se abalanza contra el autor angloindio por vía de una referencia a T. S. Eliot, quien el año

anterior había escrito un prólogo para una edición de los poemas de Kipling.[2] Dice Orwell:

> Es una pena que el Sr. Eliot esté tan a la defensiva en el largo ensayo que sirve de prefacio a esta selección de la poesía de Kipling. Esto, no obstante, no se puede evitar porque antes de que uno pueda siquiera hablar de Kipling, debe expurgarse una leyenda que ha sido creada por dos grupos de personas que no han leído su obra. Kipling está en la posición particular de haber sido una befa durante cincuenta años. Durante cinco generaciones literarias, toda persona culta lo ha despreciado. Después de todo ese tiempo, no obstante, el noventa por ciento de todas esas personas cultas han pasado al olvido mientras que Kipling, en algún sentido, sigue vigente. El Sr. Eliot nunca explica este fenómeno de manera satisfactoria pues, al eximir a Kipling de aquella frívola y común acusación de ser "fascista", cae en el error contrario de defenderlo cuando resulta indefendible. Es inútil fingir que alguna persona civilizada pudiese aceptar o incluso perdonar, en general, la concepción del mundo de Kipling. Es inútil sostener, por ejemplo, que cuando Kipling describe a un soldado británico azotando a un "prieto" con una varilla de limpieza para sacarle dinero, esté fungiendo como reportero y no necesariamente comulgue con lo que describe. No hay el más vago indicio en parte alguna de la obra de Kipling de que repruebe tal conducta: al contrario, hay en él un talante de sadismo que sobrepasa por mucho la brutalidad que ha de existir en los escritores de su tipo. Kipling *es* un imperialista patriotero: es moralmente insensible y estéticamente repulsivo. Convendría empezar por admitir esto, para luego intentar comprender por qué pervive mientras que las personas refinadas que se han mofado de él parecen haber envejecido tan mal (1981, p. 116).

Pero el de Orwell para Kipling es un odio perverso, pues se regodea en un amor a medias que, no obstante, es inescapable. Continúa el ensayista inglés con su diatriba:

> Quizá se podría caracterizar a Kipling de manera más satisfactoria al jugar con los términos "verso" y "poesía", si uno lo describe simplemente

[2] Este prólogo luego se incluiría como ensayo en la antología *On Poetry and Poets* de Eliot (1957).

> como un buen mal poeta. Él es a la poesía lo que Harriet Beecher Stowe fue a la novela. La mera existencia de obras de este tipo, las cuales se consideran vulgares si bien generaciones enteras las siguen leyendo, le dice a uno mucho sobre la época en que vivimos (1981, p. 129).

La postura de Eliot a la que se refiere Orwell de manera constante es, al menos en apariencia, más benévola, aunque igualmente mañosa: la del poeta estadounidense, sin embargo, parte del amor y la admiración, y se aloja en una especie de incomodidad propia del compilador que tiene que sacarse con tirabuzón el amor que, mustio, le profesa al poeta que ha querido (o le han pedido) antologizar y prologar. He aquí algo de lo que apunta Eliot en cuanto a Kipling:

> Debemos acostumbrarnos a reconocer que para Kipling el Imperio no era una simple idea, ya fuese buena o mala; era algo que percibía como una realidad. Al expresar sus sentimientos ciertamente no se proponía fomentar la vanidad nacional, racial o imperial, ni intentaba difundir un proyecto nacional: se proponía comunicar la conciencia de algo tangible; algo que, según pensaba, mucha gente sólo conocía a medias. Desde luego, se trataba de una conciencia de lo grandilocuente, aunque más bien fuera una conciencia de la responsabilidad (1957, p. 284).

Esta responsabilidad puede describirse como aquella que Kipling tiene como súbdito del Imperio y, por supuesto, de la reina. En este sentido, el patriot(er)ismo del poeta se entiende como una postura moral, e incluso moralista, de benevolencia para con esos pueblos que, como el indio, encuentran en su extrema pluralidad un obstáculo para la unificación y, por lo consiguiente, para la concepción de un proyecto de orden social como el que, para Kipling, ya estaba constituido en el carácter proteccionista del Imperio británico.

Tal visión se deriva en Kipling de una conciencia internacionalista que, a diferencia de la de muchos de sus contemporáneos, se formó gracias a una urgencia cosmopolita de conocimiento que sus viajes alrededor del mundo hicieron crecer en él con el paso de los años. Así

pues, "[Kipling] con frecuencia despotricaba contra el provincianismo de los ingleses, aunque, como poeta laureado del Imperio, tenía la firme intención de inculcarles una mayor conciencia de su participación en una 'Gran Bretaña Extendida'" (McBratney, 2011, p. 29).

El carácter de Poeta Laureado al que se refiere McBratney era sólo simbólico, pues Kipling jamás aceptó el puesto, dado el conocido desprecio que sentía por semejantes puestos honorarios.[3] Así, Kipling era un autor "tenso" desde el punto de vista ideológico y creativo: sus deberes morales e intelectuales para con el Imperio no le impedían identificar los defectos estructurales y éticos de una construcción geopolítica inmensamente transcultural.[4] Con esto que bien pudiese llamarse "conciencia mundial", la figura de Kipling como poeta es análoga a la de una suerte de "Tennyson globalizado"; es decir, es él un poeta que procura una proyección cultural (opuesta a las introyecciones romántico-tardías del Tennyson de *In Memoriam*, por ejemplo) de su propia experiencia imperial. Una vez más, Eliot caracteriza la visión poética de Kipling en este sentido:

> [Kipling posee] un gran don para manejar las palabras, una enorme curiosidad y una inmensa capacidad de observación con la mente y con todos los sentidos: la máscara del actor; y más allá de esto, [posee] el peculiar don de la visión ulterior, de transmitir mensajes de otras partes; un don tan desconcertante cuando se nos revela, que en adelante nunca estamos seguros de cuándo *no* está presente. Todo esto provoca que Kipling sea un escritor difícil de entender del todo y por demás imposible de subestimar (1957, pp. 281-282).

---

[3] Además de sus reticencias para con las ofertas institucionales, Kipling —muy al contrario de otros poetas incluso de mayor renombre como Alfred Lord Tennyson— encontraba imposible escribir por encargo. Cuando Tennyson murió en 1892, tras 40 años de fungir como Poeta Laureado de la Gran Bretaña, el puesto le fue ofrecido de manera oficial a Kipling.

[4] Así, por ejemplo, John Batchelor describe los versos que Kipling escribiera en la India: "Son agudamente analíticos del mal comportamiento británico: la lucha por conseguir estatus y nombramientos, la avaricia, el mecenazgo, los escándalos y los tórridos adulterios son en ellos temas recurrentes (2014, p. 672).

De manera muy clara Eliot es un crítico que lee poéticamente. Orwell, en contraste, es un crítico que lee políticamente. Pero para hablar de "visiones" de la India, de Oriente, en los versos de Kipling (aquí se usa "verso" para respetar la idea que Kipling tenía de sí mismo) hay que empezar por revisar sus puntos de vista sobre lo inglés o, mejor dicho, sobre los ingleses: más aún, sobre los ingleses *de cierta clase*. He aquí, por ejemplo, "The Broken Men", de 1902:

For things we never mention,
For Art misunderstood —
For excellent intention
That did not turn to good;
From ancient tales' renewing,
From clouds we would not clear —
Beyond the Law's pursuing
We fled, and settled here.

You'll find us up and waiting
To treat you at the bar;
You'll find us less exclusive
Than the average English are.
We'll meet you with a carriage,
Too glad to show you round
But — we do not lunch on steamers,
For they are English ground.

Se ha utilizado aquí el término "visiones" porque éstas de manera clara no son "imágenes":[5] tenemos aquí reconstituciones poéticas de aquello que el ya citado Culler llamaba "el mundo exterior". Nótese

[5] Según la *Princeton Enyclopedia of Poetry and Poetics*, una imagen es "la reproducción mental de una sensación producida por una percepción física. De manera más específica en el ámbito literario, [el término] *imaginería* (*imagery*) se refiere a las imágenes que el lenguaje produce en la mente: las palabras y los enunciados pueden referirse ya sea a experiencias que pudiesen producir percepciones físicas […] en el lector, o bien a las percepciones sensoriales mismas" (Preminger, 1990, p. 363). Como puede observarse en el poema de Kipling, la idea de "los ingleses" es resultado de una generalización poética que parte de las preconcepciones del autor en cuanto a un grupo social específico. Casi no hay aquí reproducción verbal explícita de experiencias sensoriales.

ese "nosotros" distinto a "los ingleses promedio". Kipling está incluido en ese "we" de hombres rotos, minimizados por aquello mismo que defienden y propagan a costa de ellos mismos.

Lo anterior define la actitud, no perenne, sin embargo, de Kipling-poeta ante sus compatriotas, figurados en el verso como soldados provenientes de la clase trabajadora inglesa. Otro ejemplo de esto es "The Last of the Light Brigade" (1891), una suerte de respuesta poética a "The Charge of the Last Brigade" de Tennyson (1854). Ambas piezas se refieren a un desastroso ataque de la caballería británica, al mando de Lord Cardigan durante la batalla de Balaclava, el 25 de octubre de 1854, durante la Guerra de Crimea. Debido a una confusión en la comunicación de órdenes, la brigada atacó la posición enemiga equivocada y perdió casi la mitad de sus efectivos (entre muertos, heridos y prisioneros) a manos de los defensores rusos. Los supervivientes de la brigada lograron retirarse gracias a la intervención de una unidad de caballería francesa. Esta batalla ha pasado a la historia como un suceso mayor en la leyenda heroica del Reino Unido y también como un ejemplo de incompetencia militar. Los supervivientes, olvidados y ajenos a la idea de heroísmo con la que se les había investido en el imaginario popular inglés, son el grupo desposeído que se evoca en la pieza de Kipling:

> They felt that life was fleeting; they knew not that art was long,
> That though they were dying of famine, they lived in deathless song.
> They asked for a little money to keep the wolf from the door;
> And the thirty million English sent twenty pounds and four!

Aquí los soldados son en la práctica limosneros, muertos de hambre que viven al margen de la sociedad inglesa y que, en un golpe de ironía poética, recurren al gran poeta Alfred Lord Tennyson para que les ayude a recuperar, por medio del verso y la influencia de una figura pública, la dignidad perdida. Compárese esto con los efectos de "The Charge of the Last Brigade" (1854) del Poeta Laureado victoriano:

When can their glory fade?
O the wild charge they made!
All the world wondered.
Honour the charge they made!
Honour the Light Brigade,
Noble six hundred!

A diferencia de lo que sucede en el poema de Kipling, en los versos de Tennyson se tiene un buen ejemplo de idealización heroica, *hiperpoetizada* si se quiere, no sólo de un acontecimiento bélico, sino de un grupo de hombres que, para el Poeta Laureado, constituyen el epítome de representatividad nacional e imperial. El contraste con la pieza de Kipling es evidente dado que éste, mediante el recurso del reposicionamiento irónico, pone de manifiesto sus objeciones para con la concepción oficial del Imperio. Así, y si bien es cierto que "[Kipling] continuaba promoviendo un imperialismo tajante", tras varios fracasos militares y políticos del gobierno de la Gran Bretaña, comenzó a hacerlo "con creciente pesimismo" (McBratney, 2011, p. 23).

Pero, ¿qué hay de las imágenes de Oriente y de la India que Kipling compuso y, en gran medida, heredó no sólo a Gran Bretaña y al mundo anglófono, sino a buena parte de Occidente, como quiera que esto pueda o quiera entenderse? "The Ballad of East and West" se ha usado con frecuencia para ilustrar el pernicioso separatismo hemisférico de Kipling. No obstante, y de forma acomodaticia, lo que casi siempre se cita en realidad es el primer verso: "Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet".

Los detractores de Kipling, quienes lo tildan de supremacista, por lo general han preferido no leer lo que sigue: "Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; / But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, / When two strong men stand face to face, though they come from / the ends of the earth!". Aquí, la igualdad entre hemisferios y entre hombres está determinada no sólo por un encuentro en el fin de los tiempos, sino por un concepto de

honor y fuerza que, por cursi que se antoje, trasciende los límites geográficos y las posibles diferencias raciales.

Ante esto, parece improbable que un ejemplo sobresaliente de las descuidadas lecturas a las que ya se ha hecho referencia antes lo constituya aquella que del poema realizara nada menos que Mahatma Gandhi. Al respecto, Harish Trivedi apunta lo siguiente:

> En 1931, a su regreso [a la India] de las conferencias de la Mesa Redonda en Londres, Gandhi reportó que, aunque ahí no se había logrado nada, "adondequiera que iba […] estaba yo rodeado de una enorme cantidad de afecto y pensaba que no había verdad alguna en aquello que dice Kipling sobre que el Este y el Oeste [*sic*] jamás se encontrarán". Esto sugiere que también Gandhi, como tantos otros, de hecho, jamás leyó el poema (Trivedi, 2011, p. 195).

Resulta claro que, en muchos casos, los presupuestos y prejuicios que rodean las concepciones imperiales, coloniales, raciales y aun literarias sobre Kipling están fincadas en un fenómeno de reapropiación negativa, derivada de lecturas parciales y aun distorsionadas, de la obra poética del autor angloindio. Si bien, como apuntó Eliot alguna vez, los textos de Kipling son en gran medida insondables, "The Ballad of East and West", a pesar de ser en términos comparativos extenso y prosódicamente complejo, resulta también explícito en suficiencia como para evidenciar la certeza de Kipling en cuanto a una suerte de equidad espiritual entre los representantes de Oriente y Occidente, por esquivos que, en la generalidad, pudiesen parecer estos términos.

En este sentido, la poesía más importante de Kipling refleja una característica esencial de su prosa de ficción: la duda, e incluso la negación, de la superioridad moral hemisférica. Como afirma David Gilmour: "Es un hecho que los británicos de los cuentos de Kipling rara vez exhiben superioridad moral alguna. Por cada funcionario trabajador e incorruptible, se muestran las deficiencias de varias figuras frívolas y de reputación dudosa" (2002, p. 68). Esto apunta al

menos a cierta consistencia temática, ideológica e incluso imagística en la cobertura genérica de la obra de Kipling.

Mas las calificaciones positivamente morales de Kipling, en su poesía, no se limitan a la caracterización de figuras humanas que, por otra parte, bien pueden erigirse en estereotipos de virtud extrarracial. La configuración poética de espacios de la India se da en los versos de Kipling de manera que, en ciertos pasajes, resulta imposible para los lectores identificar los lugares dentro de una construcción imaginativa "orientalizada". Por ejemplo, de su ciudad natal, Bombay [ahora mejor conocida como Mumbai], Kipling, hombre de dolorosa educación anglocalvinista, dice en el poema "To the City of Bombay" (1894):

So thank I God my birth
Fell not in isles aside—
Waste headlands of the earth,
Or warring tribes untried—
But that she lent me worth
And gave me right to pride.

La ciudad es claramente motivo de un orgullo personal y, de forma quizá más significativa, es fuente de valía y de sentido de la pertenencia. El sexteto anterior confirma la existencia en los versos de Kipling de una ambición localista que, de forma compleja y con base en la tensión entre referencialidad y evocación, logra avecindarse en una visión de Imperio como instancia preservadora de lo esencialmente valioso y humanamente digno. Esto puede notarse de manera más clara en el cuarteto siguiente, donde la voz poética refuerza su de por sí inflamado sentimiento de unidad con el ámbito bombaití:

Surely in toil or fray
Under an alien sky,
Comfort it is to say:
"Of no mean city am I!"

Nótese la expresiva lítote de "no mean city", que funciona como potenciadora no sólo de las bondades del terruño, por llamarlo de alguna manera, sino también del contraste entre lo "nacional" (entendido aquí como la Bombay imperial) y lo extranjero, representado por "an alien sky". Si bien en el poema se hace referencia a las palmeras y al mar de Bombay (8a estrofa), Kipling se cuida muy bien del naturalismo descriptivo y posromántico de mucha de la poesía de su tiempo. De esta manera, el poeta se sitúa en el terreno de la evocación más que en el de la referencialidad, lo cual lo salva aquí del cliché del exotismo imperial y orientalista decimonónico.

Todo esto, sin embargo, no obsta para que Kipling exprese, en otros poemas, una nostalgia romantizada no de lo que la India debería ser, sino más bien de Gran Bretaña y de sus tradiciones cristianas, como se aprecia en estos versos, también muy localizados, de "Christmas in India" (1886):

> Black night behind the tamarisks —the owls begin their chorus—
> As the conches from the temple scream and bray.
> With the fruitless years behind us, and the hopeless years before us,
> Let us honour, O my brother, Christmas Day!
> Call a truce, then, to our labours—let us feast with friends and neighbours,
> And be merry as the custom of our caste;
> For if "faint and forced the laughter," and if sadness follow after,
> We are richer by one mocking Christmas past.

Nos encontramos aquí con lo que Harry Ricketts ha llamado "defensa verbal y espacio controlable" (2011, p. 113) para definir algunos de los componentes principales del esteticismo poético de Kipling. Por una parte, el versificador recurre, ahora sí, a la descripción del entorno y, por otra, a una referencia significativa al sistema indio de castas. Kipling "controla" el espacio de manera que el exotismo tropical evocado por la presencia del taray y del búho (en contraste con la idea europea de un nevado entorno navideño) produce un sentimiento de

separación y nostalgia que se opone a la *necesidad* de regocijo del buen cristiano.

La defensa verbal (en este caso, contra una posible preconcepción sociocultural) se identifica en el hecho de que la hermandad ("O my brother!") y el gozo compartido y expresado en los rítmicos versos del poema trascienden no sólo la tristeza, sino el abatimiento y la opresión de un nicho social en el que la voz poética se coloca de manera voluntaria e inevitable ("the custom of *our* caste"). La tensión entre circunstancia y deseo hacen de "Christmas in India" un ejemplo fehaciente de la forma en que Kipling logra conjugar voz y registro social para retratar una experiencia individualizada (si bien muy evocativa) de *su* India.

***

Sería un despropósito no abordar aquí uno de los poemas que con más frecuencia se han utilizado para caracterizar a Kipling como supremacista imperial británico, además de los famosísimos "The White Man's Burden" y "Recessional". En la pieza referida, además de imágenes evocativas de lugares o, más bien, de ideas de lugar, se tiene quizá la construcción, o el "planteamiento poético", si se permite, de una de las imágenes humanas más memorables que se puedan encontrar en los versos de Kipling. A continuación se presentan unas cuantas líneas del popular y nunca, nunca, bien ponderado poema "Gunga Din":

You may talk o' gin and beer
When you're quartered safe out 'ere,
An' you're sent to penny-fights an' Aldershot it;
But when it comes to slaughter
You will do your work on water,
An' you'll lick the bloomin' boots of 'im that's got it.
Now in Injia's sunny clime,
Where I used to spend my time
A-servin' of 'Er Majesty the Queen,
Of all them blackfaced crew
The finest man I knew

Was our regimental bhisti, Gunga Din.
He was "Din! Din! Din!
"You limpin' lump o' brick-dust, Gunga Din!
"Hi! Slippy *hitherao!*
"Water, get it! *Panee lao*
"You squidgy-nosed old idol, Gunga Din".

Gunga Din —referido por la voz poética en una imitación del acento *cockney* inglés— es el criado, el indio intocable y maltratado que, no obstante, se identifica también como la encarnación de fidelidad no servil, de generosidad y de heroico desapego:

'E carried me away
To where a dooli lay,
An' a bullet come an' drilled the beggar clean.
'E put me safe inside,
An' just before 'e died,
"I 'ope you liked your drink" sez Gunga Din.
So 'll meet 'im later on
At the place where 'e is gone
Where it's always double drill and no canteen.
'E'll be squattin' on the coals
Givin' drink to poor damned souls,
An' I'll get a swig in hell from Gunga Din!
Yes, Din! Din! Din!
You Lazarushian-leather Gunga Din!
Though I've belted you and flayed you,
By the livin' Gawd that made you,
You're a better man than I am, Gunga Din!

Y aunque en muchos países de habla inglesa el último verso del poema se espeta (¿se espetaba hasta hace un par de décadas?) como respuesta inmediata a la autoindulgencia y la ocasional loa de uno mismo, en el cuerpo del poema la oración se presenta como homenaje sincero, exento de los aires de lítote que se le ha querido endilgar en una casi siempre maliciosa descontextualización y, peor aún, en facilonas

recontextualizaciones. Para Kipling, con todo y esas "visiones" de las que hablaba Auden en su elegía, en el encuentro de dos individuos honorables, en los alcances de la fe, en las vicisitudes y en el fragor de la batalla, Oriente y Occidente se desvanecen el uno en el otro: *East is West*… esto es, en las potenciales lecturas, relecturas y circulaciones del verso, de la poesía, de Kipling. He ahí la mundialidad, que no globalidad, de su escritura.[6] El Imperio, con todo y su carga geopolítica, es, al final, aquél de los sentidos (del oído y de la vista, sobre todo), pero, más que nada, del sentido poético de un versificador prejuicioso, sí, pero no por ello menos cosmopolita, como muchos de sus lectores, sus redescubridores, contemporáneos.

Referencias

Apter, E. (2013), *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, London: Verso.

Auden, W. (1996), *Collected Shorter Poems*, London: Faber & Faber.

Batchelor, J. (2014), "'Why don't You write a Play?' Kipling the Poet in Full", *The Modern Language Review*, vol. 109, núm. 3, pp. 663-673.

Culler, J. (2015), *Theory of the Lyric*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Eliot, T. (1957), "Rudyard Kipling", *On Poetry and Poets*, New York: Farrar, Straus and Cudahy.

[6] Habrá quienes digan que esto "reinstitucionaliza" la de por sí institucionalizada —en el mal sentido— figura de Kipling-poeta. Emily Apter comenta, como una crítica a la posibilidad de esta "mundialización" de la literatura en general, que "la Literatura Mundial, institucionalmente hablando, se parece cada vez más a un museo global en su labor de preservación curatorial" (2013, p. 326) y que "la homogeneización de las diferencias, la simplificación de las formas y la minimización de intraducibilidad cultural son defectos que por lo general se le achacan [a la Literatura Mundial]" (2013, p. 328), ésa que se pretende hacer circular no sólo de manera interhemisférica, sino interlingüística e intercultural. Lejos de parecer piezas de museo, los versos del Kipling-poeta de hecho circulan y, en un espacio y un lugar como el de hoy, se ven atravesados por múltiples lecturas y percepciones, lo cual les otorga variabilidad en una constelación de significaciones literarias y extraliterarias.

Gilmour, D. (2002), *The Long Recessional. The Imperial Life of Rudyard Kipling*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kipling, R. (1989), *Complete Verse*, New York: Anchor Books.

Kipling, R. (1999 [1942]), *The Letters of Rudyard Kipling*, vol. 4: 1911-1919, Iowa City: University of Iowa Press.

Kipling, R. (2016), *Poemas*, Cremades, L. (trad.), Madrid: Visor.

McBratney, J. (2011), "India and Empire", en Booth, H. (ed.), *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*, Cambridge: Cambridge University Press.

Orwell, G. (1981), *A Collection of Essays*, New York: Harcourt.

Preminger, A. (ed.) (1990), *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, New York: Princeton University Press.

Ricketts, H. (2011), "Kipling, Ventriloquist Poet", en *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tennyson, A. (1994), *The Works of Alfred Lord Tennyson*, London: Wordsworth Poetry Library.

Trivedi, H. (2011), "Reading Kipling in India", en Booth, H. (ed.), *The Cambridge Companion to Rudyard Kipling*, Cambridge: Cambridge University Press.

La cuentística de R. K. Narayan y el realismo mágico: notas sobre algunos encuentros reales y otros imaginarios

Wendy Phillips

Toda maravilla es una distanciación, una separación.
Roberto González Echevarría, *Isla a su vuelo fugitiva.*

Introducción

En 1925, un crítico alemán de arte, Franz Roh, acuñó la expresión "realismo mágico" para referirse a un estilo de pintura postexpresionista europea, pero no fue sino hasta 1948 cuando el término fue introducido a la literatura hispanoamericana por Arturo Uslar Pietri en un ensayo sobre cuento venezolano.[1] De manera casi simultánea, en 1949 apareció también la noción de lo "real maravilloso", propuesta por Alejo Carpentier en su prólogo a *El reino de este mundo*, la cual, aunque fundamentalmente distinta del realismo mágico en su poética (como se procurará esclarecer más adelante), se encuentra emparentada con él en la forma en que la realidad latinoamericana comienza a ser percibida por el resto del mundo.

El *boom* de la literatura latinoamericana y toda la atención mediática que logró atraer hacia su producción dio pie a una serie de generalizaciones poco afortunadas que se siguen presentando incluso en

[1] De manera específica con las siguientes palabras: "Lo que vino a predominar en el cuento y a marcar su huella de una manera perdurable fue la consideración del hombre como misterio en medio de los datos realistas. Una adivinación poética o una negación poética de la realidad. Lo que a falta de otra palabra podría llamarse un realismo mágico" (Uslar, 1948, p. 162).

el ámbito académico: *1)* que el realismo mágico es sólo del dominio de lo latinoamericano, *2)* que toda o la mayor parte de la literatura iberoamericana de la segunda mitad del siglo xx podría clasificarse dentro de tal categoría y *3)* que el llamado *boom* era producto directo de tal propuesta estética, olvidando que la industria editorial desempeñó un papel crucial en el advenimiento de la narrativa latinoamericana a escala global.

Una vez que el fenómeno editorial y comercial cedió al paso del tiempo, fue posible comprender mejor los fundamentos estéticos e ideológicos que le dieron sentido a esta categoría literaria y se hizo evidente que el realismo mágico no era, ni nunca había sido, una forma de expresión de lo latinoamericano.

Las teorías sobre poscolonialismo y los estudios subalternos han demostrado que era inevitable que surgieran formas que pudieran darle sentido a las nuevas realidades históricas y a la búsqueda de identidad de las culturas que se reconocían híbridas (Campa, 1999, p. 206). No es de extrañarse, entonces, que los países que fueron colonias y que gozaban (o padecían) una reciente independencia o algún otro tipo de reacomodo social hayan desarrollado de forma casi simultánea expresiones estéticas afines: no sólo Latinoamérica, sino también África y el sur de Asia, en particular la India. Y, de manera clara, no sólo aquellos que alguna vez fueron colonizados sino también otros, como Alemania y Japón, que debían hacer coincidir en un mismo plano los ideales de la nación que habían deseado ser con las realidades de la posguerra.

En fin, resulta claro, entonces, que, en el terreno ideológico, el realismo mágico se trata de una literatura de fisura en la que lo asombroso proviene de la convivencia en un mismo plano de elementos profundamente incompatibles.

En el caso particular de la India, cuando de realismo mágico se habla, el nombre inevitable que viene a la mente es el de Salman Rushdie.

Sin embargo, este trabajo busca empujar el tiempo dos generaciones más atrás e invocar la pluma de R. K. Narayan, de quien Graham Greene dijera: "me ha ofrecido un segundo hogar. Sin él nunca hubiera sabido qué se siente ser indio"[2] (Greene, 1981, p. 1).[3] Contemporáneo de Alejo Carpentier (1904-1980), pero 20 años más longevo, R. K. Narayan (1906-2001) situó una gran cantidad de sus novelas e historias cortas en la localidad fantástica de Malgudi y en sus regiones aledañas. Aunque su escritura ocurrió antes, durante y después de la independencia, la India que Narayan presenta suele mostrar muy poco de la turbulencia que se vivía en aquellos tiempos. En sus cuentos, la realidad histórica parece ser un evento demasiado transitorio para afectar la cadencia milenaria de las vidas de sus personajes. Malgudi es un lugar absorto en sus realidades propias.

A pesar de ser de origen tamil (Tamil Nadu es el estado más al sur de la India), Narayan decidió escribir sus obras en inglés, una lengua que aprendió de niño en la escuela, pero que se convirtió en su medio natural de escritura. Pankaj Mishra (2001) relata una anécdota emblemática de los primeros acercamientos de Narayan a la lengua inglesa:

> La primera clase de inglés de Narayan se desarrolló de la siguiente manera: "A was an apple pie. B bit it. C cut it". Narayan podía entender qué hacían la B y la C, pero no estaba seguro de la A. Nunca había visto una manzana, mucho menos un *pie*. El maestro tampoco había visto una manzana y se preguntaba si el *apple pie* no sería como un *idli*, un pastel de arroz fermentado del sur de la India.

Fue así como la lengua inglesa le enseñó a nombrar lo inexistente: las manzanas nunca vistas, los distintos tipos de sombreros en boga en Inglaterra, las diferentes variedades de pájaros que jamás volarían sobre el cielo indio. Y entonces Narayan, armado con ese acervo de

---

[2] Todas las traducciones de textos en lengua inglesa al español son de la autora y fueron realizadas en específico para este trabajo, excepto cuando se señale lo contrario.

[3] Un dato curioso es que fue justo a petición de Graham Greene que Narayan acortó su largo nombre indio: Rasipuram Krishnaswami Iyer Narayanaswami (Garcés, 2014, p. 22).

expresiones que le habían servido para imaginar un mundo ajeno, lo comenzó a utilizar para describir el propio.

Cuando un indio lee a Narayan no hay nada que le sorprenda. Incluso el propio autor se considera a sí mismo como un escritor realista ["Él se veía a sí mismo —y, dada la época, es una autoevaluación notable— como un escritor de ficción realista" (Mishra, 2001)]. ¿Por qué, entonces, en el contexto de la denominada "Weltliteratur", se le presenta siempre como un precursor del realismo mágico en la India? ¿Qué elementos de su obra o qué técnicas lo hacen entrar dentro de tal clasificación?

Tres cuentos de Narayan a la luz del pensamiento clásico de la India

En la obra cuentística de R. K. Narayan, los ecos de la India clásica se encuentran con frecuencia, aunque la mayor parte de las veces están desvinculados de su tradición y de la forma de pensamiento que les da sentido. Como primer ejemplo tomaremos el cuento "La palabra del doctor".[4]

Durante todos los años de su práctica como médico, el doctor Raman se había distinguido por dos características: sus acertados diagnósticos y la brusca sinceridad con que los emitía: "Él nunca creyó que las palabras agradables alguna vez salvaran vidas. No pensaba que fuera parte de su oficio proveer analgésicos innecesarios cuando el propio curso de la naturaleza les diría la verdad en unas cuantas horas".

[4] Los tres cuentos que se analizan provienen de la antología *An Astrologer's Day and Other Stories* (1947), la cual retoma algunas historias de la primera colección de cuentos de Narayan, *Malgudi Days*, publicada en 1943 por Indian Thought Publications, casa editorial fundada por el propio autor. Las traducciones al español que aquí se ofrecen de fragmentos de estos cuentos se tomaron de *8 días en Malgudi* (2019), primera traducción al español de cuentos selectos del autor.

Sin embargo, cuando —postrado en su lecho y en el punto crítico de su enfermedad— su mejor amigo, Gopal, pide que le revele su verdadero estado de salud (el cual, de acuerdo con su opinión profesional, no es nada promisorio), se encuentra ante una disyuntiva nunca antes planteada en su vida: si dice la verdad, sería como condenar a su amigo a la muerte; por otro lado, si decide dar esperanzas falsas a Gopal, puede que éste muera sin dejar firmado un importante testamento que evitaría la ruina de su familia. "Si mi palabra puede salvar su vida, él no morirá. Al diablo con el testamento", se dice y emite el veredicto que el enfermo esperaba: se recuperará y vivirá por varios años más. A la mañana siguiente, el doctor Raman no puede creer lo que ven sus ojos. Gopal ha sobrevivido de manera inexplicable.

En esta historia podemos observar la constante preocupación del imaginario indio por la palabra y su capacidad de construir realidades: el universo entero ha surgido del sonido y el nombre verdadero de cada cosa es la vibración que le dio forma. De hecho, sería posible afirmar que —quizá con algunas diferencias en los matices— la mayor parte de las escuelas de pensamiento nativas de la India colocan al sonido, y a su naturaleza vibratoria, como la fuerza creadora a partir de la cual emana el universo.

Como consecuencia, aquel que dice de manera constante la verdad, cuyo discurso no interfiere sino que, por el contrario, coadyuva al orden de las cosas (*dharma*), adquiere un poder tan especial que en alguna ocasión, incluso, es posible que el propio orden de las cosas cambie su curso normal con tal de honrar lo que ha dicho: "puede decirse que hablar siempre con la verdad convierte lo que se dice en la verdad misma" (Sharma, 2018, p. 19).

Así, en este cuento vemos al doctor Raman emplear su palabra para modelar la realidad más allá de toda esperanza, pues deja de usar su palabra para describir la realidad y comienza a utilizarla para crearla. El orden de las cosas se organiza de acuerdo con su discurso, la preeminencia es de la palabra.

Por otro lado, en el cuento "Demasiada perfección", lo que fundamenta el relato es la preocupación por la compleja relación que existe entre la realidad y su representación: un tópico frecuente en el pensamiento clásico indio. La historia es simple. Después de cinco años de arduo trabajo, el escultor Soma termina su más ambiciosa pieza: la efigie del dios Shiva como bailarín cósmico (*naṭarāja*), encargado de la creación y la destrucción del mundo a través de su danza.

Sin embargo, el sacerdote y toda la gente del pueblo se niegan a darle un lugar en el templo, pues la estatua es tan perfecta que parece ser el dios mismo, y temen la destrucción que pueda acaecer sobre ellos al iniciar su danza cósmica. Soma persiste y hace entronizar la estatua en su propia casa, sólo para ver cumplidas las terribles premoniciones del pueblo: el caos se presenta en la población por medio de lluvias torrenciales acompañadas de relámpagos de fuego.

La gente suplica a Soma que cree alguna imperfección en la estatua; sin embargo, él se siente incapaz de dañar su obra: "¡*Nataraja*, no puedo mutilar tu figura, pero puedo ofrecerme como sacrificio, si es que sirve de algo!". Antes de saltar al lago, Soma decide mirar por última vez su estatua sólo para darse cuenta de que en ese momento un árbol está cayendo sobre su casa. La estatua queda intacta, excepto por haber perdido uno de los dedos de sus pies. Esa mínima imperfección en la representación de la divinidad basta para que se restablezca la normalidad.

Con parámetros propios de la teoría estética de la India clásica, este relato cuestiona qué es el arte, cuáles son sus funciones y cuáles sus alcances. Al mismo tiempo, la historia incorpora el concepto religioso de la *devālaya* (morada del dios) en la que, por un tiempo limitado, y a causa de haber llevado a cabo la correcta ceremonia de entronización (*prāṇa prathiṣṭā*), la efigie (*mūrti*) es habitada por la divinidad (Eck, 2015, p. 110).

El giro de tuerca de este cuento ocurre cuando la representación del dios es tan perfecta que en el momento de entronizarla no se convierte en la morada del dios, sino en el dios mismo, trayendo con ello toda una serie de consecuencias indeseables para la pequeña población donde aparece. A través de una estrategia narrativa, este relato plantea lo que ocurriría si la representación fuera tan fiel que se convirtiera en la realidad misma, y deja claro que la distancia estética es necesaria en un mundo imperfecto.[5]

El último cuento al que se hará referencia es "La canción de la serpiente", en el que un estudiante de música se encuentra tan absorto en su práctica de flauta que no hace caso de las súplicas de limosna que un hombre santo le dirige, despidiéndolo en forma grosera. Antes de partir, el hombre santo lanza una maldición al muchacho: después de aquella noche no podrá volver a tocar más. Sin hacer caso, el muchacho sigue absorto en su práctica hasta darse cuenta de que frente a él hay una cobra enorme que, atraída por el sonido de la flauta, se encuentra siseando y meciendo la cabeza; y a la cual sólo puede mantener apaciguada con el sonido de su flauta.

Después de horas de tocar sin descanso, el muchacho cae desmayado de cansancio y pavor. A la mañana siguiente, al relatar lo ocurrido a su maestro, él lo increpa:

> ¿no sabes que no debes tocar el *punnaga varali* en la noche? Dejando eso de lado, ahora nunca podrás estar seguro de que no harás venir a la serpiente si vuelves a tocar. Y cuando vuelva, no te perdonará, a menos que toques su canción una y otra vez. ¿Estás preparado para hacerlo?

---

[5] El imaginario hinduista tiene una visión cíclica del tiempo y la idea de cuatro eras distintas del mundo (*kṛta*, *tretā*, *dvāpara* y *kali)*: la llamada teoría de los *yuga*, en la que de manera progresiva el orden del universo (*dharma*) va perdiendo terreno (González, 1988). Durante la *kṛtayuga*, cuando el universo era perfecto, no existía el arte (pues la representación no es necesaria cuando todo es verdadero), éste surgió de la mano de la imperfección, en la segunda era, la *tetrāyuga*. En la actualidad, según la concepción india, vivimos en la *kaliyuga*, la más deteriorada de todas las edades, de tal suerte que la irrupción de lo perfecto en estos tiempos no podría sino traer caos.

El muchacho comprende que ése es el fin de su carrera como músico. Al ver su terrible congoja, el maestro sugiere que quizá si pide perdón al ofendido pueda liberarse de la maldición. La narración termina con las siguientes palabras del protagonista, que ya no es un joven sino un hombre maduro: "Desde entonces he estado buscando en este mundo a un desconocido mendigo, a quien nunca vi. Incluso hoy, si por gracia de Dios lo encontrara, caería a sus pies, rogaría su perdón y retomaría mi flauta".

Este cuento alude al motivo clásico de la maldición o bendición lanzada por los ascetas errantes que se acercan a pedir limosna. La literatura épica sánscrita, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahabhārata*, está poblada de este tipo de episodios y son, de hecho, aquellos que permiten que el desarrollo de la narrativa tome el curso necesario (Sharma, 2018). Lo inédito de este recurso en Narayan es que se presenta de manera autónoma, con sentido en sí mismo y sin que sea necesario que la maldición o bendición sea utilizada después para explicar hechos posteriores. En otras palabras, no se trata de una estrategia narratológica como ocurre en la tradición clásica, sino que se convierte en el meollo de la narración misma.

El realismo mágico y lo real maravilloso: dos formas distintas de prestidigitación literaria

Como se ha procurado demostrar, estos tres cuentos se alimentan de ecos claramente rastreables en la cultura clásica de la India; sin embargo, por la manera en que se presentan, tales vínculos no son evidentes. De modo que para los lectores no cercanos a la tradición india los relatos están poblados de hechos insólitos e inexplicables que los personajes parecen aceptar con la mayor naturalidad. Ésa es, por supuesto, la característica más destacable del realismo mágico: la intro-

misión de lo insólito en un relato realista y la más tremenda indiferencia de los personajes del relato ante la rareza de las situaciones que se les presentan.

Este mecanismo, llamado reticencia autoral, es decir, la deliberada retención de información o falta de explicación sobre los acontecimientos desconcertantes por parte del autor es lo que provoca en el lector la sensación de estar entrando en mundo por completo distinto, en el que lo extraordinario es tratado como si fuera ordinario. Tal extrañamiento del lector, ese sentir que el mundo que se presenta frente a él es fundamentalmente *otro*, es una característica más del realismo mágico. Sin embargo, ésta no tiene que ver con el texto mismo sino con el lector, es decir, se trata de una categoría de recepción.[6]

¿Cómo logra Narayan activar estos dos mecanismos, propios del género del realismo mágico? Por principio, simplemente utilizando el inglés, una lengua no endémica del subcontinente, para describir la realidad local.[7] Una tercera característica del género deriva de ello: la cualidad numinosa de la lengua que suele acompañar estas narraciones [cabe recordar una de las primeras frases de *Cien años de soledad* (García Márquez, 1986, p. 7): "El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo"]. Por supuesto que el lenguaje parece haber recuperado su *numen* primero, pues en verdad se está utilizando como nunca antes: la realidad entera está siendo nombrada de nuevo.

---

6 Justo aquí viene a colación el epígrafe de este trabajo: "Toda maravilla es una distanciación" (González, 1974, p. 39), pues el asombro que emana de estos relatos está relacionado de manera directa con el hecho de que el lector no participe de la misma circunstancia cultural que el autor. Y aun el autor mismo, libando de su propia cultura, pero a través de otra lengua (toda la educación académica de Narayan fue en inglés), participa también de un cierto desdoblamiento, algo en él se convierte en el *otro*.

7 O lo que hasta hacía poco había sido la realidad local, pues no hay que olvidar que Narayan nació en Madrás (hoy Chennai), en una familia de brahmanes que se había mudado a la ciudad hacía apenas dos generaciones; familia que, como tantas otras en aquel periodo, por un lado, conservaba un fuerte lazo con el ámbito tradicional, pero, por el otro, había abrazado ocupaciones y formas de vida propias de una urbe moderna (Mishra, 2001).

Estas tres características: reticencia autoral, alienación del lector y cualidad numinosa de la lengua, tiempo después (en Rushdie, por ejemplo) se convertirán en técnicas manipulables al servicio del autor experto, en la poética misma del género. Sin embargo, en Narayan estas tres características parecen involuntarias, tienen un candor que podría ponerse más cerca de lo "real maravilloso", tal cual lo proponía Carpentier cuando decía que había que permitir "que lo maravilloso fluya de manera libre de una realidad estrictamente seguida en todos sus detalles" (1967, p. 6).

Para poder continuar, es preciso mencionar que en distintas ocasiones se ha hecho notar que lo real maravilloso no obedece a la simple descripción de un mundo extraliterario con cualidades mágicas intrínsecas (como Carpentier postula), sino que es, como toda propuesta literaria, un artificio artístico. Lo es, por supuesto; lo curioso es que se considere necesario aseverarlo:

> Cuando Alejo Carpentier afirmó: "Yo soy incapaz de 'inventar' una historia. Todo lo que escribo es 'montaje' de cosas vividas, observadas, recordadas y agrupadas, luego, en un cuerpo coherente", dijo una verdad muy mentirosa. Porque, aunque es cierto que su material de trabajo para crear ficciones era la historia documental, las fuentes escritas para investigar el pasado, también lo era que, en el proceso de convertir en novela aquella materia prima, sometía ésta a una transformación tan radical que en la ficción pasaba a ser una realidad inventada de pies a cabeza, emancipada en cuerpo y alma de su modelo (Vargas Llosa, 2000, p. 32).

Lo interesante de tal discusión es que nos hace regresar al punto marcado por Narayan con respecto a la distancia estética en su cuento "Demasiada perfección" antes mencionado, y a las consecuencias que produce no distinguir de manera clara cuál es la relación entre la realidad y su representación.[8] No se trata aquí de negar que tanto en

[8] González lo expresa de la siguiente manera: "Exigir a la literatura la comprobación de esos postulados sería caer en la misma equivocación de querer adjudicar a ésta una realidad objetiva, un nexo concreto con su referente" (1974, p. 39). En verdad, tanto entre los autores como

lo real maravilloso como en el realismo mágico juega un papel importante la prestidigitación literaria (Corral, 2005), sino de procurar comprender por qué la técnica creativa que da lugar a cada una de estas dos categorías es distinta. No es lo mismo "impregnar subjetivamente de milagro y maravilla una realidad histórica" (Vargas Llosa, 2000) [y en el caso de Narayan, aquí se apuntaría, una realidad cultural] como pretende hacer lo real maravilloso, que ficcionalizar la realidad, que es el método de cualquier tipo de realismo, incluido el mágico.[9]

De forma paradójica, la propuesta de lo real maravilloso conserva lazos más identificables, rastreables, con sus referentes extradiegéticos, pues, como afirma Vargas Llosa (2000), esta forma de narrar es "una variante del dato escondido, la adopción de una elipsis que, al eliminar una parte importante de la información, produce una subversión o trastorno esencial en lo narrado".[10] En el caso de la cuentística de Narayan, no evidenciar la vinculación con el pensamiento clásico de la India es la técnica utilizada (su dato omitido), en la cual el uso de un lenguaje nuevo, el inglés, para contar historias relacionadas con un acervo tradicional funciona como principal elemento descontextualizador.[11]

---

entre los críticos del realismo mágico y otras propuestas afines, es frecuente utilizar como recurso retórico la completa identificación de la realidad con la obra literaria (no en vano Leal (1967) describe el realismo mágico como una "actitud ante la realidad"). Sin duda se trata de un juego sugerente, narratológicamente muy poderoso (como lo demuestra el cuento de Narayan); sin embargo, desde el punto de vista crítico, adoptar tal actitud impide el estudio profundo de las estrategias que tal categoría literaria utiliza para crear mundos propios.

9 Para una breve discusión sobre la naturaleza literaria del realismo y de sus técnicas para crear el efecto de verosimilitud, véase "The Reality Effect" (Barthes, 1968).

10 En el ámbito latinomericano es tan frecuente entender lo real maravilloso y el realismo mágico como términos equivalentes (Leal, 1967; Alazraki, 1976; Uslar, 1985) como apilar esfuerzos por deslindar uno del otro (Llarena, 1997; González, 1974; Alonso, 2014). Quizá el problema de una falta de definición de estas categorías "resbaladizas y conflictivas" (Llarena, 1997) estriba en que no sólo es necesario dar cuenta de las características de las obras que las tipifican, sino también del insoslayable componente de recepción que debe ser considerado. Por ello, una mirada comparativa al realismo mágico indio desde lo latinoamericano (y viceversa) podría permitir una mayor teorización sobre tal propuesta literaria y las implicaciones ideológicas que hicieron posible su multilocalización.

11 Bhabha (1990, p. 6) apunta que "El realismo mágico, después del *boom* latinoamericano, se vuelve el lenguaje literario del mundo poscolonial emergente", lo cual sugiere que, si bien el

La obra de Narayan es, pues, precursora del realismo mágico en la India porque aparece antes de la teorización de tal categoría literaria. Su objetivo no es evidenciar la tensión entre dos visiones contrarias del mundo ["En el lenguaje narrativo de un texto mágico realista, tiene lugar una batalla entre dos sistemas opuestos, cada uno trabajando en la creación de un mundo de ficción distinto del otro" (Slemon, 1988, p. 10)], sino simplemente tratar de utilizar la lengua inglesa para describir la India que él conoce.

En otras palabras, en la obra de Narayan no hay dialéctica entre dos mundos que se oponen, sino asombro ante la superposición que existe entre realidad y lenguaje. Lo que en muchas ocasiones ha sido identificado como el elemento insólito en la cuentística de Narayan es la incidencia de lo tradicional en un periodo histórico cuyo mayor objetivo es la búsqueda de un nuevo orden (una India independiente y moderna). La intención del autor, sin embargo, no es política (tales reflexiones ocurrirán después, en otros autores), sino lingüística y quizá por ello su efecto es tan contundente.[12] Dicho de otro modo, lo mágico en la obra de Narayan es que por medio de la lengua inglesa nos permite asomarnos a un mundo milenario como si fuera nuevo; lo real, de alguna forma, es todo lo demás.

---

realismo mágico no se encuentra sólo en el ámbito de lo latinoamericano, sí fue una contribución de Latinoamérica hacia el mundo. Sin embargo, la cuentística de Narayan nos permite observar que, desde el estricto punto de vista cronológico, fue incluso antes (como ya lo mencionamos, Narayan publicó su primera colección —*Malgudi Days*— en 1943 y, de hecho, elementos "insólitos", como los analizados en este trabajo, pueden encontrarse en sus novelas anteriores) cuando una búsqueda similar estaba ya presente en el subcontinente indio, y es probable que también en otros lugares.

12 Va en ese sentido la propuesta de este trabajo de ubicar la cuentística de Narayan más cerca de Carpentier que de los consagrados autores mágico realistas (incluidos los angloindios), pues —aunque con resultados muy distintos, ya que para Carpentier la búsqueda sí era decididamente política— para ambos el lenguaje representó el elemento primordial de explotación de la realidad a fin de hacer emerger la maravilla: en Carpentier con el barroquismo (la creación de un nuevo lenguaje dentro de la propia lengua) y en Narayan con la adopción de una nueva lengua de expresión, deslindada por completo de la tradición cultural que le da contenido a su obra.

Referencias

Alazraki, J. (1976), "Para una revalidación del concepto realismo mágico en la literatura hispanoamericana", en Grass, R. *et al.* (eds.), *Homenaje a Andrés Iduarte*, Clear Creek: The American Hispanist, pp. 9-21.

Alonso, M. (2014), "'Un espacio para lo enigmático': el realismo maravilloso en la literatura poscolonial contemporánea", en Greco, B. y Pache, L. (eds.), *Sobrenatural, fantástico y metarreal. La perspectiva de América Latina*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 231-242.

Barthes, R. (1982 [1968]), "The Reality Effect", en Todorov, T. y Carte, R. (trans.), *French Literary Theory Today: A Reader*, New York: Cambridge University Press, pp. 11-17.

Bhabha, H. (1990), "Narrating the Nation", en *Nation and Narration*, London: Routledge.

Campa, R. de la (1999), "Magical Realism and World Literature: A Genre for the Times", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 23, núm. 2, pp. 205-219.

Carpentier, A. (1967 [1949]), "Prólogo", *El reino de este mundo*, México: Compañía General de Ediciones, pp. 4-6.

Corral, F. (2005), "El realismo mágico: ¿magia o prestidigitación?", *Memoria del XIX. Coloquio de Literatura Mexicana e Hispanoamericana*, pp. 293-301.

Eck, D. (2015 [1998]), *Darśan. La visión de la imagen divina en la India,* Figueroa, Ó. (trad.), Barcelona: Sans Soleil ediciones.

Garcés, M. (2014), "El realismo fantástico de R. K. Narayan y su recepción en Occidente", *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. XXXVII, pp. 21-40.

García Márquez, G. (1986 [1967]), *Cien años de soledad*, México: Diana.

González, L. (1988), *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México: El Colegio de México.

González, R. (1974), "Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y el realismo mágico", *Revista Iberoamericana*, núm. 86, pp. 9-63.

Greene, G. (1981), "Discovering Narayan", *The New Republic*. Recuperado de <https://newrepublic.com/article/76747/discovering-narayan>

Leal, L. (1967 [1947]), "El realismo mágico en la literatura hispanoamericana", *Cuadernos Americanos*, Año XXVI, núm. 4, pp. 230-235.

Llarena, A. (1997), *Realismo mágico y lo real maravilloso: una cuestión de verosimilitud: espacio y actitud en cuatro novelas latinoamericanas,* Las Palmas: Ediciones Hispamérica.

Mishra, P. (2001), "The Great Narayan", *The New York Review of Books.* Recuperado de <https://www.nybooks.com/articles/2001/02/22/the-great-narayan/>

Narayan, R. K. (2019), *8 días en Malgudi*, Phillips Rodríguez, W. (ed.), México: UNAM-IIFL.

Narayan, R. K. (1981 [1947]), *An Astrologer's Day and Other Stories*, Mysore: Indian Thought Publications.

Sharma, Y. (2018), "De maldiciones y bendiciones: el poder de la palabra como catalizador en la mitología de la India", *Interpretatio*, 3.1, pp. 17-31.

Slemon, S. K. (1988), "Magic Realism as Post-colonial Discourse", *Magic & Other Realisms*, volumen especial de *Canadian Literature* 116, pp. 9-24.

Uslar, A. (1948), "El cuento venezolano", *Letras y hombres de Venezuela*, México: FCE, pp. 154-163.

Uslar, A. (1996 [1985]), "Realismo mágico", en Carrera, G. L. (ed.), *La invención de la América mestiza*, México: FCE, pp. 333-337.

Vargas Llosa, M. (2000), "¿Lo real maravilloso o artimañas literarias?", *Letras Libres*, año 2, núm. 13. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico/lo-real-maravilloso-o-artimanas-literarias>

La *chick lit* indo-estadounidense y la subjetividad hinduista neoliberal*

Purnima Bose

Este trabajo desea investigar de qué manera la *chick lit* indo-estadounidense representa la subjetividad neoliberal hinduista, que está asentada sobre lo que aquí se llamará la "identificación binacional".[1] Las protagonistas de estas novelas tienen ciudadanía estadounidense y su identificación con la India —así como sus vínculos con este país— son afectivos más que formales, es decir, no tienen las obligaciones de una ciudadanía legal. Así, la identificación binacional indica una afiliación dual con formas ideológicas dominantes en el subcontinente indio y en Estados Unidos de América, de tal manera que se conjugan ideales hinduistas con valores capitalistas.

En el contexto del neoliberalismo, estas novelas interpelan al sujeto inmigrante en calidad de consumidora por excelencia, cuya identidad radica en su fidelidad a los roles de género conservadores y, en última instancia, en su aquiescencia a la presión social de contraer matrimonio. La identificación binacional mantiene una relación in-

* La autora agradece a Nattie Golubov por haberle sugerido desarrollar este ensayo y por traducirlo al español.

1 Uso el término "binacional" en lugar de "doble nacionalidad", pues esta última es una categoría definida por el gobierno estadounidense para describir a aquellas personas que tienen ciudadanía legal en dos países diferentes. Véase la definición de "doble nacionalidad" del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América.

cómoda con la asimilación: por una parte, los indo-estadounidenses marcan sus diferencias étnicas con respecto a otros estadounidenses, con frecuencia haciendo uso de la retórica de derechos y orgullo cultural que han surgido de las luchas afroestadounidenses y chicanas. Por la otra, en las novelas coquetean con las posibilidades de la integración étnica y la asimilación nacional, al apropiarse del dogma posfeminista y su ocasional incursión en el romance interracial.

Antes de pasar al análisis de las novelas individuales, se describe de manera breve el género de la literatura *chick lit* más ordinaria para establecer sus continuidades y diferencias con respecto a la *chick lit* indo-estadounidense. La *chick lit* más común se ubica en los intersticios entre la ficción para mujeres y la novela rosa, y se distingue de estos otros géneros sobre todo por su tono (Vnuk, 2005, p. 42). Presenta protagonistas audaces con sensibilidades irónicas, de entre 20 o 30 años, por lo general blancas, y que se encuentran atrapadas en situaciones embarazosas por lo general relacionadas con el trabajo o con alguna cita romántica.

Ubicadas en entornos urbanos, las novelas representan la feminidad de las mujeres por medio del consumo; las identidades de los personajes se construyen a través de su sentido de la moda y del disfrute del ocio clasemediero. Calzado y bolsos de diseñador, cocteles *chic* y vinos costosos, celebridades y *socialités*, así como empleos en el mundo de la moda y la industria editorial son leitmotivos que aparecen en forma regular en la *chick lit* más común.

A diferencia de las novelas rosas, que restringen sus tramas a las interacciones entre héroe y heroína, y que se mueven de manera inexorable hacia la meta teleológica del matrimonio, la *chick lit* ofrece un universo más amplio en el que la heroína interactúa con familiares y amistades.[2] Sus aventuras con frecuencia están representadas como

[2] El comentario sobre los rasgos formales de la *chick lit* abreva de "Hip Lit for Hip Chicks" de Rebecca Vnuk, Suzanne Ferriss y Mallory Young: *Chick Lit: The New Woman's Fiction*, Caro-

un tipo de picaresca de citas amorosas con las que no por necesidad pescan al hombre. En este sentido, la *chick lit* de mayor divulgación puede entenderse como un *bildungsroman* femenino heterosexual en el que la protagonista alcanza una mayor consciencia de sí misma por medio de sus repetidos fracasos amorosos y aventuras sexuales. Como dice una autora de *chick lit*, Jennifer Weiner: "La voz es la que hace a la *chick lit*. Por allí hay mucha malicia que dice que [el género] sólo habla de chicos y compras. Es más acerca de cómo encajo en el mundo. Trata de las grandes preguntas que son muy significativas para muchas personas" (Hill, 2006).

Al *Diario de Bridget Jones* (1996) de Helen Fielding, suele dársele el crédito de haber inaugurado el género, que ha crecido por las obras de Jane Green, Marian Keyes, Jennifer Weiner, Meg Cabot y Sophie Kinsella, y que ha engendrado numerosos subgéneros, como la *mommy lit*, *widow lit*, *chick lit* cristiana, y para mi cohorte, entre los 40 y 60 años de edad, *hen lit*, también llamada *matron lit*.[3]

En su defensa del género, Weiner enfatiza la importancia de la "voz" y su exploración de la relación existencial entre la protagonista y su mundo social. Ese mundo, en la *chick lit* indo-estadounidense, se centra en valores patriarcales consumistas y normas sociales de la diáspora india, que es construida como hinduista de manera predominante.

Aunque *Goddess for Hire (Se alquila diosa)* (2004) de Sonia Singh, *Imaginary Men* (*Hombres imaginarios*) (2005) de Anjali Banerjee, así como su *Invisible Lives* (*Vidas invisibles*) (2006), tienen tramas muy diferentes, comparten algunas características: las tres novelas presen-

line J. Smith: *Cosmopolitan Culture and Consumerism in Chick Lit*, y *Chick Lit and Postfeminism* de Stephanie Harzewski. Para mayor información sobre las convenciones genéricas de la novela rosa, véanse Tania Modleski, "The Disappearing Act: A Study of Harlequin Romances"; Jyoti Puri, "Reading Romance Novels in Postcolonial India", y, por supuesto, el excepcional *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, de Janice Radway.

[3] Véase a Rebecca Vnuk para una lista de autoras de cada uno de estos subgéneros. No existe equivalente en español de estas variantes de la *chick lit*, y "literatura para mamás" o "literatura para viudas" remite a otros géneros, por lo que se ha optado por dejar el formato original del inglés, traduciendo únicamente la primera parte de las palabras compuestas [N de la T].

tan a una heroína que tiene alrededor de 30 años de edad; están escritas en primera persona; los entornos son urbanos, ubicadas en la costa oeste estadounidense; las narrativas tienen elementos mágicos o fantásticos, evocan un *ethos* hinduista por medio de referencias a diosas y movimientos reformistas como el Brahmo Samaj; reemplazan la fascinación de la *chick lit* por las marcas de moda con referencias a saris de chifón y seda, túnicas salwar-kameez, y langhas, y sustituyen fiestas de compromiso y bodas por escenas en bares y clubes; y, por último, el punto culminante de la *chick lit* indo-estadounidense, hablando en el plano teleológico, es el matrimonio de la heroína y, por lo tanto, la consolidación de su estatus económico en la clase media alta. Por estas razones, aquí se considera que la *chick lit* indo-estadounidense es un género híbrido que reúne las convenciones de la *chick lit* común, la novela rosa y el realismo mágico sin comprometerse de manera plena con el proyecto ideológico de ninguno de estos otros géneros, un tema al que volveré al final de este trabajo.

La trama de cada una de las tres novelas comienza por medio de la agencia de lo que llamaré el "panóptico *parivar*". *Parivar* significa "familia" en hindi, y aquí se emplea el término en un sentido sudasiático extendido para abarcar tanto a los parientes biológicos como a aquellos individuos de la comunidad que adquieren el estatus honorífico de parientes en virtud de su involucramiento en las vidas y cuyo papel se reconoce al dirigirse a ellos con términos de parentesco.

El panóptico *parivar* consiste de una manada de madres, abuelas, tías abuelas y tías biológicas y figurativas que de manera colectiva escudriñan el comportamiento de las mujeres jóvenes para asegurar que no violen las normas sancionadas por la comunidad, en esencia, por medio del uso del chisme como forma de control social (*la película Mississippi Masala* de Mira Nair muestra, a la perfección, la manera en que el género marca la función del chisme en el interior de la diáspora).

Cuando las mujeres llegan a los veintitantos, el panóptico *parivar* intensifica sus esfuerzos para encauzarlas hacia el matrimonio y eventualmente, a la maternidad. El panóptico *parivar* demuestra cómo, en el contexto indio, las mujeres se desempeñan como agentes explícitos del patriarcado al asegurar la reproducción de los valores tradicionales de la cultura india que articula el ideal de la feminidad con el matrimonio y el nacimiento de los hijos varones.

En *Imaginary Men* (*Hombres imaginarios*), la heroína, Lina Ray —una casamentera profesional de San Francisco con la asombrosa habilidad para discernir el verdadero amor de sus clientes porque ve la presencia de unas fantasmales hebras centellantes que las conectan con sus parejas ideales—, es ella misma transformada en objeto del panóptico *parivar* cuando asiste a la boda de su hermana en Kolkata. Lina anticipa los intentos que sus tías hacen para arreglarle un matrimonio con un "Pee-wee Herman en esteroides" indio, al inventar a un prometido imaginario a quien llama Raja, en honor del deleitable —aunque por completo chovinista— Raja Prasad, un verdadero príncipe a quien ha conocido en la boda de su hermana (*Raja* también significa "rey" en hindi).

De regreso en San Francisco, de manera frenética se busca un prometido real y sale a una serie de citas románticas desastrozas con hombres inapropiados, mientras sigue fantaseando con el arrogante Raja. Al poco tiempo Raja aterriza en San Francisco, se supone que por asuntos de negocios, y contrata a Lina para encontrarle esposa a su hermano menor. Durante la búsqueda de la novia para el hermano menor de Raja, sus altercados verbales detonan la atracción entre ellos. La arrogancia de él queda atemperada por la revelación de que no es tan superficial ni sexista como parecía serlo en un inicio, lo que es evidente por el hecho de que ha establecido y dirige una serie de escuelas para niñas indigentes en la India.

Pero antes de que Raja y Lina puedan circular alrededor del fuego sagrado e intercambiar guirnaldas matrimoniales, deben decidir en

dónde van a vivir: en San Francisco, como una pareja nuclear, o en India, como parte de una unidad familiar compartida en la que se espera que Lina cuide de la madre viuda de Raja. La última escena de *Imaginary Men* presenta a Lina en camino a encontrarse con Raja para visitar la escuela para niñas, no sin antes desviarse al Taj Mahal, el icónico monumento al amor marital construido por Shah Jahan para su esposa Mumtaz. El final de la novela sugiere que Lina ha encontrado a su propio Shah Jahan en Raja y que tiene un futuro significativo como su esposa y compañera en la dirección de la escuela para niñas.

El panóptico *parivar* en *Goddess for Hire* (*Se alquila diosa*) es activado por una tía entusiasta que identifica a Tahir, proveniente de Dehli, como una pareja deseable para la heroína, Maya. Con 30 años de edad, Maya Mehra todavía vive en casa de sus padres médicos y en general parece carecer de dirección. Pasa buena parte de sus días recorriendo la ciudad de Los Ángeles en su Hummer H2 amarillo, de compras y devorando martinis sucios. Aunque con frecuencia expresa irritación ante los edictos de sus padres y los esfuerzos casamenteros de sus numerosas tías, ansía tanto su aprobación que no puede desafiarlos.

Cuando anuncian que Tahir llegará de la India para conocerla y ordenan que lo recoja del aeropuerto, ella decide rechazarlo como pretendiente en términos muy claros. Esperando a un *nerd*, no está preparada para recibir a un guapo graduado de la escuela de Wharton, Universidad de Pensilvania, con una maestría en administración de empresas, que no muestra interés alguno en ella.

Maya tampoco anticipa que será secuestrada en el aeropuerto por dos indios extraños que proclaman que es la encarnación de la diosa Kali (la temible manifestación de Parvati, diosa consorte de Shiva, quien la despacha a la tierra para destruir a un demonio). De manera visual es representada como una mujer de muchos brazos, piel negra, chorreando sangre y adornada con un collar de cabezas decapitadas,

que sólo se apacigua cuando Shiva encuentra supino debajo de sus pies. El mito sugiere que *shakti*, el poder de las mujeres puede ser domado si de vez en vez se permite que las esposas lleven la batuta —o en este caso la espada— en la relación con sus esposos.

Goddess for Hire da un giro fantástico en forma decidida cuando Maya se da cuenta de que *sí* es la encarnación de Kali. Se alternan escenas de sus aventuras en Orange County, California, en las que lucha contra el mal frustrando robos y asesinatos, frenando balas en el aire y creando torbellinos a voluntad, con descripciones de sus altercados verbales con Tahir. Pese a que él ha sido elegido por su tía, se transforma en el hombre de sus sueños. Pero antes de vestirse con el tradicional sari rojo y el *sundoor* matrimonial, Maya debe literalmente acoger a la diosa interior, canalizar sus poderes divinos para derrotar el mal y aceptar la presencia dominante de la madre de Tahir en sus vidas. En la última escena de la novela, Maya besa a Tahir antes de salir apresurada de la casa para combatir el mal, lo cual sugiere que la felicidad doméstica puede reconciliarse con las responsabilidades de una superheroína.

Como en las otras dos novelas, la trama de *Invisible Lives* (*Vidas invisibles*) depende de la intervención del panóptico *parivar*; en este caso la ansiosa madre viuda de la heroína es quien concierta un desposorio con el hijo del mejor amigo de su difunto esposo. Al igual que en *Hombre imaginario* y *Se alquila diosa*, esta novela contiene elementos mágicos: Lakshmi Sen, la protagonista, tiene la habilidad mágica de percibir los anhelos secretos de otros y curar sus aflicciones por medio de una terapia de tela.

Su truco para identificar el sari perfecto para calmar los disgustos emocionales de sus clientas resulta ser una gran aportación a la tienda de saris de Seattle de la que es propietaria con su madre. En apariencia destinada a casarse con Ravi Ganguly, el novio que ha elegido la señora Sen para ella, los planes de Lakshmi se alteran por la pode-

rosa atracción que siente por Nick Dunbar, el chofer sexy de una actriz menor de Bollywood que compra su ajuar de novia en la tienda de saris.

Buena parte de la novela busca resolver el tema del "amor verdadero", preguntando si puede suceder a primera vista y si es posible encontrarlo en los confines de un matrimonio arreglado. Mientras Lakshmi cavila sobre la enigmática naturaleza del amor, descubre los anhelos soterrados de su madre, de otras mujeres a su alrededor e incluso los de su difunto padre. Al final opta por el "verdadero amor" a expensas del deber familiar, escogiendo a Nick y no a Ravi.

Sin embargo, para que las lectoras no malinterpreten la decisión de Lakshmi como expresión de un racismo interiorizado y un deseo de asimilación a la cultura anglo dominante, la novela representa al matrimonio como la incorporación de él a la cultura diaspórica, más que la pérdida de identidad cultural de ella. Así, un Nick vestido con una kurta se convierte en copropietario de la tienda de saris. Cuando no se encuentra surtiendo telas, ayudando a las damas a elegir saris o charlando con clientes mayores, Nick de manera diligente estudia bengalí.

Las tres novelas concluyen con el compromiso o la boda de la novia, y las tres se nutren de elementos fantásticos, rasgos narrativos por lo general asociados con el realismo mágico, que surgió en la década de los años cuarenta y que se asocia con la obra de Gabriel García Márquez e Isabel Allende; más tarde apareció en la obra temprana de Salman Rushdie. El género representa personajes y eventos que no respetan las leyes físicas de la naturaleza, y fusiona temas históricos verídicos con el folclor.

En mi opinión, el realismo mágico vuelve literales los rumores de las personas comunes y corrientes para desafiar huecos y silencios de la historia oficial del Estado. Por ejemplo, en *La casa de los espíritus*, de Isabel Allende, los personajes desaparecen de manera misteriosa y sin rastro, volviendo literales las "desapariciones" de los oponentes

políticos de Augusto Pinochet. Saladin Chamcha, un personaje en *Los versos satánicos* de Rushdie, es transformado en un hombre-cabra cuando cae a la tierra después de un accidente aéreo: más tarde es detenido por la policía británica y encarcelado junto con otros inmigrantes "ilegales", todos los cuales son descritos como animalescos, una representación mágico-realista de la deshumanización de los inmigrantes por parte del Estado británico.

Una distinción crucial entre el realismo mágico latinoamericano y las variantes sudasiáticas es que el primero expone la colusión existente entre el capitalismo transnacional y el Estado, manifiesta en la brutalización de campesinos y trabajadores, mientras que las segundas ubican el deterioro de la democracia en las acciones de figuras políticas autoritarias, como Indira Gandhi y Margaret Thatcher. No obstante, ambas variantes del género están comprometidas de forma crucial con un proyecto de izquierda basado en los conceptos de la democracia universal, la igualdad económica y la justicia social.

Este compromiso está ausente en el uso que hace la *chick lit* indo-estadounidense de los elementos mágico-realistas, ya que el *ethos* dominante es más bien el individualismo neoliberal. El único proyecto colectivo en estas novelas es la entrada al club de parejas heterosexuales casadas y a la clase profesional y gerencial que, por ende, es una validación del orden social indo-estadounidense.

Entrelazados con la meta teleológica del matrimonio, los poderes mágicos de las heroínas impulsan su ascendencia social y estabilidad económica final: el don de Lina para discernir las hebras secretas del amor está vinculado con su negocio de casamentera; las habilidades empáticas de Lakshmi refuerzan sus capacidades como vendedora de saris; y Maya se regocija de manera abierta de las ofrendas materiales que sus devotos le dejan durante la *puja* (ceremonia de adoración).

De hecho, el propio título, *Se alquila diosa,* explicita que la práctica divina de la virtud está alojada con firmeza en las relaciones de mercado. Los elementos mágico-realistas de la narrativa se conforman

a esos postulados neoliberales que se usan para legitimar el dominio del mercado, afirmar la reducción del gasto público en asistencia social y abogar por la desregularización y privatización, a saber, el fomento del concepto de "responsabilidad individual" por encima del bien común. Estas novelas suscriben esta visión en tanto que las heroínas son presentadas como sujetos emprendedores responsables de su propia felicidad amorosa y éxito económico.

El artilugio ideológico de estas novelas es que entretejen temas feministas y antifeministas: así, las heroínas son descritas como sujetos autorregulados que hacen valer su agencia al "elegir libremente" a sus esposos (tanto cuando entran en conflicto con los deseos de sus padres, como sucede con Lakshmi, o cuando están en conformidad con ellos, como sería el caso de Maya), al mismo tiempo que continúan estando circunscritas a las restricciones del matrimonio. Yvonne Tasker y Diane Negra han observado que los discursos posfeministas y artefactos culturales "mercantilizan al feminismo por medio de la figura de la mujer como consumidora empoderada", que ejerce "libertad de elección" tanto en su vida personal como en la pública (Tasker y Negra, 2007, p. 2).

Podría decirse que el hombre como objeto de deseo en estas novelas existe para ser elegido y consumido por las heroínas. Al erigir a las potenciales parejas como mercancía, la *chick lit* indo-estadounidense parece invertir las dinámicas de género de los matrimonios arreglados, donde las posibles novias son seleccionadas o rechazadas por los varones. No obstante, el matrimonio en estas novelas sigue siendo el terreno existencial para la realización personal de las mujeres, y ninguna de las heroínas puede imaginar un futuro fuera de estos confines. La capitulación al patriarcado, en otras palabras, está codificada como una elección feminista.

Hace más de un siglo, Karl Marx inició una conversación acerca de la relación mimética entre la representación y su contexto histórico

cuya compleja naturaleza se sigue discutiendo. La "estructura económica de la sociedad", según él, constituye su "verdadero fundamento" y genera "formas definidas correspondientes de consciencia social" (Marx, 1972, p. 4).

En este análisis de las formas culturales, la literatura refleja las relaciones sociales y las jerarquías que caracterizan el entorno histórico. Otros estudiosos han discutido la interpretación determinista que Marx hace de la representación y su reduccionismo de clase, al insistir en que la relación entre la base económica y la superestructura ideológica es mucho más dinámica. Hall (1996), por ejemplo, mantiene que las condiciones materiales de la vida y su expresión ideológica ejercen entre sí una fuerza recíproca en un proceso continuo por medio del cual la base ideológica genera formas culturales que, a su vez, dan forma a las relaciones sociales.

Pese al desacuerdo acerca de hasta dónde las formas culturales son generadas y reflejan las relaciones sociales, tanto Marx como Hall consideran que existe una conexión íntima entre ellas. Puede concluirse aceptando su reto de explorar la relación entre la superestructura y la base económica. No hay nada en particular sorprendente en que estas novelas acepten la ascendencia social y el atractivo del matrimonio.

Cuando fueron publicados estos textos en 2005 y 2006, los indo-estadounidenses constituían la comunidad de inmigrantes más próspera de Estados Unidos de América, y obtenían un ingreso promedio de 70 708 dólares, 20 mil más que el promedio nacional; además, 59.9% se identificaron como pertenecientes a la clase profesional y gerencial. Los indo-estadounidenses también tuvieron una de las tasas de matrimonio más elevadas en Estados Unidos de América en ese momento: 67.4% estaba casado, mientras que 26.7% jamás había contraído matrimonio; 0.9% estaba separado; 2.4%, divorciado, y 2.6% había enviudado. De entre todos los grupos asiáticos, los estadounidenses indios y pakistaníes contaban con la proporción más baja de

mujeres jefas de hogar sin esposo presente, 3.8 y 3.6%, respectivamente.[4] En ese sentido, entonces, la *chick lit* indo-estadounidense ofrece una representación fiel de la demografía económica y marital de la comunidad y la relativa escasez de mujeres solteras.

El surgimiento de la *chick lit* indo-estadounidense, en otro nivel, es indicio de que el multiculturalismo ha penetrado la cultura burguesa estadounidense. Pero al poblar el paisaje literario con protagonistas morenas, deidades del hinduismo, comercios de saris y el inexorable afán por contraer matrimonio, estas novelas atemperan el dejo feminista (aunque capitalista) de la *chick lit* convencional.

Smith (2008) advierte contra una lectura reduccionista de la *chick lit* como una forma de falsa conciencia cuando señala que las heroínas con frecuencia desafían las formas en que la cultura de masas, en particular la cultura impresa femenina, interpela a las mujeres para inducirlas a una heterosexualidad convencional. En estas narrativas, el humor surge del intersticio que existe entre los escenarios irreales y las prescripciones para la superación personal propios de las revistas femeninas y una realidad en la que se sortean carreras exigentes en entornos urbanos con pocos hombres buenos.

En tales obras, para las protagonistas ganar el trofeo matrimonial es menos importante que sobrellevar los obstáculos cotidianos en sus propios términos. En contraste, la *chick lit* indo-estadounidense asienta la auto-realización de las mujeres en el matrimonio, que ofrece un camino despejado hacia la riqueza mundana y la vida espiritual. Juntos, el patriarcado hinduista y el neoliberalismo parecen ser el matrimonio ideal.

---

[4] Toda la estadística proviene del informe del Censo de Estados Unidos de América de 2000, "We the People: Asians in the United States" (Reeves y Bennett, 2004). Desde el Censo del año 2000, se ha disparado el ingreso de los indo-estadounidenses. Según el Pew Research Center, en 2017 constituían el grupo asiático-estadounidense más próspero con un ingreso anual promedio de 100 mil dólares, comparado con el ingreso promedio anual de 53 600 (López *et al.*, 2017).

Referencias

Allende, I. (1985), *The House of the Spirits*, Bogin, M. (trad.), New York: A.A. Knopf.

Bannerjee, A. (2005), *Imaginary Men*, New York: Downtown Press.

Bannerjee, A. (2006), *Invisible Lives,* New York: Downtown Press.

Ferriss, S. y Young, M. (eds.) (2006), *Chick Lit: The New Woman's Fiction*, New York: Routledge.

García, G. (1970), *One Hundred Years of Solitude*, Rabassa, G. (trad.), New York: Harper & Row.

Hall, S. (1996), "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees", en Morley, D. y Chen, K. (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, New York: Routledge, pp. 25-46.

Harzewski, S. (2011), *Chick Lit and Postfeminism*, Charlottesville: University of Virginia Press.

Hill, B. H. (2006), "PW Talks to Jennifer Weiner: more than Boys and Shopping", *Publisher's Weekly*. Recuperado de <https://www.publishersweekly.com/pw/by-topic/authors/interviews/article/13253-more-than-boys-and-shopping.html>

López, G., Ruiz, N. y Patten, E. (2017), "Key Facts about Asian Americans, a Diverse and Growing Population". Recuperado de <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/08/key-facts-about-asian-americans/>

Marx, K. (1972), "Marx on the History of His Opinions", *The Marx-Engels Reader*, Tucker, R. (ed.), New York: W.W. Norton & Company, Inc., pp. 3-8.

Modleski, T. (1980), "The Disappearing Act: A Study of Harlequin Romances", *Signs*, vol. 5, núm. 3, pp. 435-448.

Puri, J. (1997), "Reading Romance Novels in Postcolonial India", *Gender & Society,* vol. 11, núm. 4, pp. 434-452.

Radway, J. (1984), *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Reeves, T. y Bennett, C. (2004), "Census 2000 Special Reports: 'We the People: Asians in the United States'". Recuperado de <http://www.census.gov/prod/2004pubs/censr-17.pdf>

Rushdie, S. (1988), *Satanic Verses*, New York: Viking.

Singh, S. (2004), *Goddess for Hire*, New York: HarperCollins.

Smith, C. (2008), *Cosmopolitan Culture and Consumerism in Chick Lit*, New York: Routledge.

Tasker, Y. y Negra, D. (eds.) (2007), "Introduction: Feminist Politics and Postfeminist Culture", *Interrogating Postfeminism: Gender and the Politics of Popular Culture*, Durham: Duke University Press.

US Department of State-Bureau of Consular Affairs. "Dual Nationality". Recuperado de <https://travel.state.gov/content/travel/en/legal/travel-legal-considerations/Advice-about-Possible-Loss-of-US-Nationality-Dual-Nationality/Dual-Nationality.html>

Vnuk, R. (2005), "Hip Lit for Hip Chicks", *Library Journal*, vol. 130, núm. 12, pp. 42-45.

De unas Indias a las otras: una reflexión sobre las conexiones artísticas entre la India portuguesa y los virreinatos de la Nueva España y del Perú

Esteban García

Más allá de las Filipinas

Cuando se piensa en las relaciones artísticas entre México y Asia —durante el periodo virreinal—, lo que se viene de inmediato a la mente es sin duda el comercio establecido entre Filipinas y la Nueva España gracias al *Galeón de Manila*, nombre genérico dado a todos aquellos galeones que circularon entre Asia y la América española a partir de la segunda mitad del siglo XVI. En este galeón, también conocido como la *Nao de China*, se transportaban desde el puerto de Cavite, en las Filipinas, hasta el de Acapulco, en la Nueva España, las finas porcelanas chinas, aunque también japonesas, que ornamentaban el interior de las casas de alcurnia de la sociedad virreinal (Bonta, 2008).

Junto con la porcelana, llegaron a la Nueva España toda clase de objetos suntuarios desde la China y el Japón: textiles, biombos, enconchados y escritorios, como lo evidencian Gustavo Curiel (1992), Virginia Armella de Aspe (1992) y Marita Martínez del Río de Redo (1988), sin mencionar a muchos otros investigadores que les han seguido.

En lo que respecta a la India, en cambio, el estudio de las relaciones artísticas con el Virreinato ha sido mucho menos extendido. Es cierto

que, entre los numerosos "marfiles cristianos del oriente" que llegaron a México en ese periodo, no sólo había marfiles "chino-hispánicos" e "hispano-filipinos", sino también "indo-portugueses" (Sánchez, 1986; Estella, 1984).

No obstante, el estudio de estas piezas no se ha acompañado de una reflexión a profundidad de la relación que existió entre la India portuguesa y los virreinatos de la Nueva España y del Perú. Sería importante señalar, por ejemplo, que entre los siglos XVI y XVIII, Portugal jugó un papel fundamental en lo que respecta a la circulación de la plata entre América y Asia, debido a sus propios intereses comerciales. El "real de a ocho" era moneda corriente en toda Asia, incluida la India portuguesa, como lo han señalado Vera Valdés Lakowsky (1987) y Sanjay Subrahmanyam (1999), y los portugueses no dudaron en procurársela intercambiándola por seda en Potosí, en la actual Bolivia, o recurriendo de manera llana al contrabando, a pesar de todos los peligros a los que tuvieron que enfrentarse para lograrlo. De hecho, muchos de ellos estuvieron involucrados en la explotación de estas minas como mineros y carpinteros (Hanke, s.a., p. 22).[1]

Esclavos asiáticos y comerciantes portugueses en América

Entre los académicos mexicanos, Eva Alexandra Uchmany fue una de las pioneras en señalar la importancia de la presencia de los portugueses en la Nueva España, si bien su estudio se centró en los cristianos nuevos. En su artículo "Los contactos entre la Nueva España y el subcontinente indio durante la época colonial" (Uchmany, 1998, pp. 69-103), habla, por ejemplo, del cristiano nuevo Diego Hernández de Victoria, próspero comerciante que vivió en Goa —en la India

[1] El autor cita como fuente *La suplicación [...] en defensa de los portugueses*, de Lourenço de Mendoça, publicada en 1630.

portuguesa— y luego en Manila —en las Filipinas— a finales del siglo XVI. Uchmany dice que importaba a la Nueva España: "sedas, algodones, finos, y ropa hecha en Cambay, Gujarat y Sind, especias de la costa de Malabar, India, de Ceylon [*sic*] y las Molucas, diamantes y rubíes, de Vijayanagar, en la India" (1998, p. 93), además de otros enseres que llegaban de Persia, Malaca y China. Los infortunios de este cristiano nuevo, casado, empero, con una cristiana vieja, se debieron a las calumnias de un dominico que se encaprichó con una de sus cocineras y que el portugués rechazó cederle. Un esclavo malayo aconsejó al dominico que denunciara a don Diego como judaizante y éste terminó siendo presa de la Inquisición (Uchmany, 1998, pp. 95-96).

Tanto en las Filipinas como en los virreinatos americanos, existían esclavos provenientes de Asia, como el malayo de don Diego Hernández de Victoria (Toribio, 1887, p. 47). Si bien este último fue el denunciante, los esclavos asiáticos eran en realidad tan susceptibles de ser castigados por la Inquisición como los portugueses.

En su tesis de doctorado, Deborah Oropeza Keresey (2007) habla, por ejemplo, de aquel indio llamado Antón que había llegado como esclavo para trabajar en los obrajes de Coyoacán, Nueva España, desde Cochin, en la costa de Malabar en la India, y que fue aprehendido por la Inquisición acusado de "hechicero adivinador". Es probable que este hombre fuera hinduista, ya que describía su tierra como de "gentiles" y no de "moros o judíos". Cabe decir que, según Oropeza, el obraje en el que trabajaba en Coyoacán "pertenecía a una tal doña Gracia de Robles, viuda de Jacinto de Silva, portugués" (2007, p. 146).

Por otro lado, si bien es cierto que muchos portugueses se enriquecieron gracias al comercio entre Asia y los virreinatos de la Nueva España y el Perú, habría que tener en cuenta, tal como lo comenta José Toribio Medina, que es muy probable que muchos de ellos no fueran cristianos nuevos, sino cristianos viejos acusados con falsedades por

la Inquisición, debido a sus enormes fortunas. En efecto, en Lima, el inquisidor Alcayaga escribía en 1636:

> es muy grande la cantidad de portugueses que han entrado a este reino del Perú (donde antes había muchos), por Buenos Ayres, el Brasil, Nueva España, Nuevo Reino, y Puerto Velo. Estaba esta ciudad quajada de ella, muchos casados y los demás solteros; Habíanse echo señores del comercio; la calle que llaman de los mercaderes era casi suia; el callejón todo; y los cajones los más; herbian por las calles vendiendo con petacas a la manera que los lenceros en essa corte: todos los mas corrillos de la plaça eran suios; y de tal suerte se habían señoreado del trato de la mercancía, que desde el brocado al saial y desdel diamante al comino todo corria por sus manos (Toribio, 1887, p. 48; Reparaz, 1976, p. 30).

Por la magnitud de tal emporio es que muchos de estos portugueses serían perseguidos por la Inquisición acusados de ser judaizantes o protestantes, fuera cierto o no, dando paso a un episodio que daría lugar al "auto de fe más sangriento de cuantos registran la inquisición en América" (Toribio, 1887, p. 47) en contra de lo que se conoció como "la complicidad grande". Es también probable que, en este tipo de persecución, existiera la voluntad de los españoles de eliminar una competencia comercial demasiado incómoda, ya que muchos de ellos se beneficiaban del comercio ilegal con Asia, aun cuando ocupaban puestos oficiales, como fue el caso de Antonio de Morga (Perujo, 2007, pp. xxx-xxxi).

Pero si los portugueses fueron acusados en masa en los virreinatos americanos, éstos hicieron lo propio en la India con los flamencos, en particular, después de que el holandés Linschoten revelara la ruta marítima de los portugueses hacia la India (Subrahmanyam, 1999, p. 297). En la India portuguesa, este tipo de intolerancia hacia los extranjeros se extendería, por ejemplo, contra los franceses acusados de simpatizar con las ideas protestantes de holandeses y alemanes.

Como ejemplo se tiene la anécdota del viajero francés Charles Dellon, llegado a Daman en 1673, quien sería encarcelado por la Inquisición después de que se le ocurriera dar lecciones de ortodoxia católica al hijo de un

"gentilhombre" portugués que se encontraba muy enfermo y al que iban a operar. Como tenía miedo a la operación, el joven no dejaba de abrazarse a una de aquellas vírgenes de marfil de la India portuguesa, que llegaban entonces hasta la Nueva España. Frente a esto, Dellon le recomendaría que no le hablara de esa manera a la virgen de marfil, ya que esto era una forma de idolatría, a lo que el joven portugués replicaría irritado que "todos los franceses eran unos heréticos que no adoraban las imágenes" (Dellon, 1688, pp. 10-11).

Desde el punto de vista de la historia del arte y de los estudios visuales, debe de tomarse en cuenta que toda esta gente, de procedencias diversas y que se desplazaba por circunstancias disímiles dentro de los imperios ibéricos, evolucionaba dentro de un entorno artístico que tenía muchos puntos en común. El parentesco entre los retablos y púlpitos de las iglesias de la India portuguesa es notable, debido al uso común de columnas salomónicas. Muchas de las técnicas típicas de la talla barroca de la Nueva España, tal como las encarnaciones, el dorado o el estofado, son las mismas que encontramos en la India portuguesa. En la Iglesia del Rosario, en Daman, se observa un púlpito que, por fortuna, no ha sido repintado y cuyas criaturas fantásticas presentan encarnaciones propias de la escultura ibérica.

En estos retablos y en estas iglesias, existen lienzos que mucho tienen que ver con la pintura religiosa de la Nueva España. Las temáticas religiosas no sólo respondían a la misma iconografía, sino que eran cercanas en términos estilísticos. Si bien hay diferencias entre la pintura sacra de la India portuguesa y la de los virreinatos de Nueva España y del Perú, las similitudes tanto a nivel iconográfico como estilístico son mayores, como cualquiera lo podrá constatar al observar las obras que todavía están colgadas en muchas de las iglesias de Goa.

Tan es así que es probable que un hinduista converso al catolicismo que hubiera asistido a misa en las iglesias, en estas localidades de la India portuguesa, se hubiera sentido como en casa en las iglesias de

Puebla, por ejemplo, como fue el caso de la "China Poblana", cuyas visiones han sido explicadas como el fruto de su cercanía con la pintura sacra (Maza, 1990; Bailey, 2001). Cabe decir que también en Cochin, donde fue bautizada por los jesuitas la "China Poblana" con el nombre de Catarina de San Juan (1606-1688) (Grajales, 1998, p. 113), existían iglesias católicas con retablos y pinturas similares a las de la Nueva España.

El grabado europeo como modelo para las artes "de los Reinos", de Asia a América

Una de las similitudes que existen entre la pintura religiosa de la Nueva España y la de la India portuguesa es el uso generalizado de grabados, no sólo en las colonias ibéricas de Portugal y España, sino en el interior mismo de la península ibérica (Kelemen, 1967; Stastny, 2013, pp. 299-330; Stastny, 2013a, pp. 331-343; Bargellini, 2009, pp. 965-1005; Kügelgen, 2009, pp. 1009-1059). Como se recordará, la problemática de los grabados es de gran relevancia en el ámbito de la historia del arte virreinal. Se sabe la importancia que tuvieron los modelos de Rubens para la pintura de los virreinatos (Stastny, 2013, pp. 299-330; Stastny, 2013a, pp. 331-343; Ruiz, 1982, pp. 87-101; Bargellini, 2009, pp. 965-1005; Kügelgen, 2009, pp. 1009-1059), en particular, en lo que concierne a los triunfos de la Iglesia y de la Eucaristía, que se repiten con insistencia. Cabe recordar que en estos triunfos aparecen heréticos, apóstatas e idolatras, como nuestros tres personajes iniciales, subyugados por la religión católica.

Figura 1

Fuente: Lucas Vorsterman I (1595-1675). *El Descendimiento de la Cruz.* C. 1620. Grabado a partir de un dibujo preparatorio de P. P. Rubens (1577-1640) para *El Descendimiento de la Cruz* de la Catedral de Amberes (1612-1614). Victoria and Albert Museum.

Si bien todo apunta a que la difusión del grabado terminó constituyéndose como el método ideal para uniformar las referencias visuales a lo largo y ancho de los imperios ibéricos, tal incidencia de su uso en la "pintura de los Reinos" provocó distintas reacciones de defensa con respecto a la originalidad de las producciones pictóricas de los virreinatos. El propio Stastny, al mismo tiempo que demostraba la importancia de los grabados en la pintura virreinal, protestaba contra la idea de que pudiera considerarse tal pintura como una vil copia de lo que se hacía en la metrópoli (Stastny, 2013a, p. 337). Para defender las características propias de la pintura virreinal, a pesar de la similitud con los grabados europeos, Juana Gutiérrez Haces (2002) formuló una teoría basada en la lingüística, según la cual podría reconocerse en las

diferentes escuelas pictóricas un sustrato autóctono anunciador del espíritu nacional.

Por interesantes que sean estos puntos de vista, no puede dejarse de pensar que existe una paradoja consistente en querer reinterpretar la pintura colonial desde un punto de vista nacionalista. La reacción de algunos intelectuales y escritores liberales del siglo XIX fue en efecto más radical, como la de Ignacio Manuel Altamirano, quien se negó a aceptar la denominación de "Escuela mexicana" que en el siglo XIX algunos críticos quisieron darle a la pintura virreinal, e insistió en que se le siguiera designando como "colonial", precisamente por su temática religiosa y su evidente dependencia a los grabados europeos (Altamirano, 1884, pp. 91-92).

Figura 2

Fuente: Anónimo. *El Descendimiento de la Cruz*. Siglos XVII-XVIII. Óleo sobre tela. Iglesia de San Cayetano, Goa, India. Foto: Esteban García Brosseau.

No hace falta subrayar que esta problemática se complica cuando se constata que el mismo fenómeno de dependencia con respecto a los grabados se repite en la pintura religiosa de la India portuguesa. En el sitio en Internet Pessca (Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art, por sus siglas en inglés), cuyo creador es el historiador del arte Almerindo Ojeda de Ninno, se han identificado las fuentes grabadas de más de 5 mil obras. En uno de los 11 grabados dedicados a la India portuguesa, en este sitio, puede constatarse la misma dependencia a la pintura de Rubens que en los virreinatos de América.

En efecto, si se comparan el grabado de Lucas Vorsterman (véase figura 1) que reproduce, aunque invertido, el *Descendimiento de la Cruz* de Rubens de la catedral de Amberes, con el *Descendimiento* de la iglesia de San Cayetano, en Goa (véase figura 2), no hay duda alguna de que la composición es exactamente la misma, aunque cabe destacar que el colorido con que se modificó el diseño original permitió que algunos de los rasgos de los personajes pudieran parecer asiáticos, aunque más bien chinos, que indios.[2]

Pueden hacerse extensivas a la India portuguesa las reflexiones que Gutiérrez Haces formuló para los virreinatos americanos, mismas que mucho deben al famoso debate sobre el colorido que tuvo lugar en Francia en el siglo XVII y en el que Roger de Piles defendió la superioridad del colorido sobre el dibujo, tomando partido por la pintura de Rubens. Cabe decir que, según el cuadro que proporciona Helga Von Kügelgen, de las obras virreinales que han sido inspiradas por las composiciones de este último pintor en los virreinatos americanos (Kügelgen, 2009, pp. 1074-1075), existe una buena cantidad de

[2] Cabe decir que Goa era un centro comercial muy importante donde llegaban productos suntuarios de todas partes del mundo, como de ello atestiguó el viajero francés Pyrard de Laval. Nada impide que artistas chinos o japoneses hayan viajado hasta Goa o bien hayan realizado estas obras para los portugueses, desde Macao, por ejemplo. Para darse una idea de la intensidad de la circulación comercial en esta zona del Pacífico durante los siglos XVII y XVIII, véase, por ejemplo, el artículo de Alberto Baena Zapatero sobre la circulación de biombos asiáticos entre el Pacífico y el Atlántico durante ese periodo (Baena, 2012).

ellas que tienen como tema el *Descendimiento de la Cruz* que se inspiran en Rubens como en Goa. Si bien los descendimientos registrados por Helga Von Kügelgen se encuentran en Guatemala, en Perú y en Bolivia, existen algunos otros ejemplos en México, como podrá constatarse visitando la página de Pessca antes citada. Esto último confirma que existe una serie de similitudes entre la pintura sacra de la India portuguesa y la América colonial, debidas a la homogeneidad de los valores promovidos por la Iglesia dentro de sus territorios por medio de la extensa circulación de grabados flamencos.

Figura 3

Fuente: Altar de la Virgen de las Virtudes. Siglo XVII (?). Madera tallada. Catedral (Se) de Goa, India. Foto: Esteban García Brosseau.

Pero, si bien el tema de los grabados resulta delicado en lo que concierne a la pintura, lo es todavía más con la escultura, la cual muchas veces también depende de los mismos grabados, aunque el proceso de transferencia implique una transición de las dos dimensiones a las tres de la escultura. Puede constatarse, por ejemplo, que el mismo grabado de Lucas Vorsterman que inspiró el *Descendimiento de la Cruz* de Goa es también el origen de una famosa escultura guatemalteca que se encuentra en la Iglesia de la Merced, en ciudad de Guatemala, si bien ésta es mucho más tardía, ya que data de finales del siglo XVIII o principios del XIX (véase Pessca). Ahora bien, existe evidencia de que la escultura en madera típica de las iglesias de Goa responde de igual manera a los grabados que a la pintura. Por ejemplo, es fácil argumentar que la Virgen de las Virtudes, tal como aparece en el altar de la Catedral de Goa (véase figura 3), tiene características similares a grabados como los que representan *Los quince misterios del Rosario* realizados por Antonious Wierix.

En uno de estos grabados (véase figura 4) aparece el mismo tipo de palmas que vemos en la talla indo-portuguesa, las cuales, a menudo, son interpretadas como una característica local, cuando en realidad puede verse en ello un caso de lo que Hiroshige Okada (2006, pp. 67-80) llamó exotismo invertido, es decir, el hecho de que elementos exóticos que fueron reproducidos en grabados europeos hayan sido reutilizados en producciones virreinales, dándonos la ilusión de que se debían a una voluntad de retratar la flora local. Es de destacar que el uso de grabados flamencos como modelo para la escultura era también frecuente en los virreinatos americanos.

Figura 4

Fuente: Antonius Wierix (1555/1559-1694). *Los quince misterios del Rosario. Rosario Gaudioso*. Antes de 1604. Grabado. British Museum. AN601079001.

Grabados y estereotipos del indígena asiático y americano

Este fenómeno de circulación de los grabados flamencos y su uso como modelo para la escultura sacra en el mundo ibérico llega a tales proporciones que en el púlpito de la Iglesia del Espíritu Santo en Margão, en lo que fue la India portuguesa, pueden reconocerse —esculpidas en las ménsulas inferiores— las figuras de unos personajes salvajes que mucho tienen de los tupinambas (véase figura 5), tal como se veían representados en los famosos grabados de Theodore de Bry (véase figura 6).

Figura 5

Fuente: Ménsulas del púlpito de la Iglesia del Espíritu Santo. Siglos XVII-XVIII. Talla en madera. Repintado numerosas veces. Margão, Goa, India. Los personajes recuerdan los tupinambas brasileños de Theodore de Bry. Foto: Esteban García Brosseau.

No deja de ser interesante plantearse que, si dichas figuras se hubieran encontrado en México o en Brasil, es probable que se hubieran interpretado como el fruto de una expresión indígena, como sucede en Tonantzintla, y por ende de una voluntad de resistencia autóctona. Por desgracia, el hecho de que nuestros tupinambas se encuentren por debajo del púlpito en situación de sumisión con respecto al predicador es probable que tenga mucho más que ver con las ideas de Sepúlveda, quien expresaba, después de la controversia de Valladolid de 1550, en su *Democrates Secundus*, que el indígena era un homúnculo de naturaleza irracional, pero perfectible gracias a la disciplina impuesta por la evangelización.

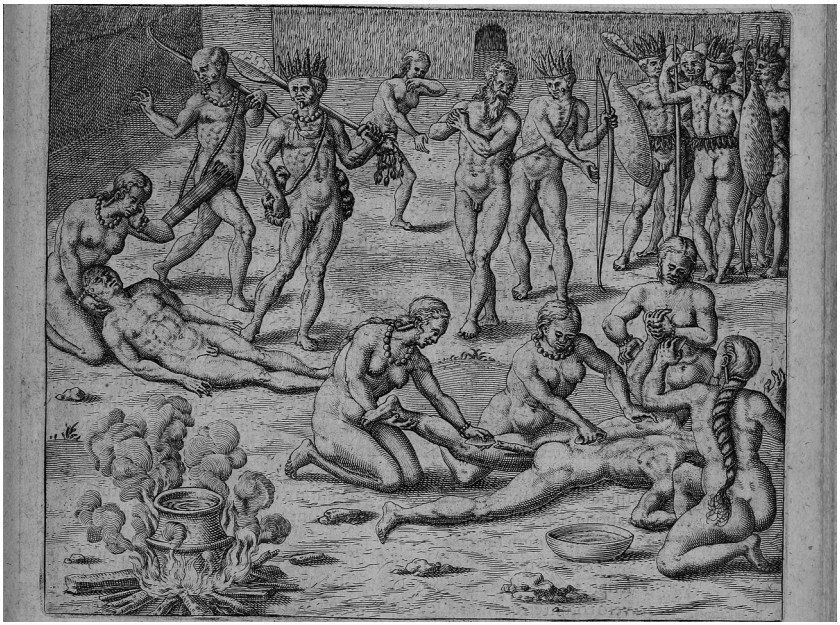
En un plano sólo formal, el hecho de que se haya recurrido aquí a la figura del tupinamba, creatura dual a la vez infantilizada y peligrosa, a pesar de que el púlpito se encuentre en la India, quizá tenga que ver con el hecho de que los mismos grabados se usaban de manera indistinta en Europa para representar a los habitantes de las indias occidentales y orientales, como lo han demostrado Helga Von Kügelgen (1990) y Lisa Voigt y Elio Brancaforte (2014).

En realidad, el hecho resulta casi natural, si se entiende la estrecha relación que existió durante el periodo colonial entre la India portuguesa y Brasil. En todo caso, parece que se tiene otro excelente ejemplo de lo que Hiroshige Okada (2006, pp. 67-80) entiende por exotismo invertido, el cual se encuentra aquí de toda evidencia al servicio de la propaganda eclesiástica. Para este autor, las numerosas escenas y criaturas fantásticas que se ven en los virreinatos y que se ligan al espíritu indígena, como sirenas y otras criaturas fantásticas, se debieron al uso de grabados como los de Theodore de Bry, que pretendían describir las realidades exóticas a las que remitía América en la mente de los europeos y que luego fueron reintegrados en las iglesias de aquellas lejanas regiones que pretendían describir.

Debido al carácter un tanto infantil y fantástico de las representaciones, cabe recordar lo dicho por Ashis Nandy sobre la cuestión de la infantilización del colonizado en las sociedades coloniales, a partir del siglo XVII, "proceso [en el] que las colonias terminaron concibiéndose como el lugar donde moraba gente infantil e inocente, por un lado, aunque, tortuosa, afeminada y pasivamente agresiva por el otro"[3] (Nandy, 1983, pp. 37-38).

[3] Traducción del autor.

Figura 6



Fuente: Theodore de Bry. *Americae Tertia Pars: Navigatio in Brasiliam Americae, de Jean de Léry.* Fráncfort: Ionnem Wechelum; Tehodori de Bry, 1592. Grabado en página 213. El mismo grabado se utiliza en página 126 para ilustrar los viajes de Hans Staden.

En Tonantzintla y en la Capilla del Rosario en Puebla, México, puede verificarse una dependencia con respecto a los grabados europeos tan importante como la que se ha constatado hasta ahora para el conjunto del arte virreinal e indo-portugués. Como bien lo apunta Pedro Rojas: "el florido desorden de juguetería encantada [de Tonantzintla] salió de la inquietud decorativa del grutesco y de las profundidades coloridas de los libros flamencos, que el poblano tiene la osadía de poner en relieve mural" (Rojas, 1956, p. 39), con lo cual señala que la primera inspiración para las yeserías de la pequeña iglesia son aquellos grutescos flamencos y holandeses como los de Cornelis Bos, Cornelis Floris, Vredeman de Vries y *tutti quanti* (Hellendorn, 1980).

El hecho de que los niñitos con penachos de plumas sean característicos de la forma arquetípica en la que se representaba a los indígenas en los grabados europeos y la pintura virreinal (Estrada, 1994, pp. 89-90) apunta hacia una interpretación similar a la del púlpito de Margão, en la que la infantilización de la figura del indígena y de las creencias "idolátricas" de los "gentiles" como el indio (de la India) Antón formó parte de una estrategia global llevada a cabo por la Iglesia en los imperios ibéricos que puede ponerse en paralelo con la constatación de Aimé Césaire, según la cual el "colonialismo en el siglo XVI empezó por igualar el cristianismo a la civilización y el paganismo al salvajismo" (1955, pp. 9-10).

En ese sentido, no puede más que recibirse con cierta prudencia la declaración de Francisco Stastny sobre condenar a todos aquellos que pensaran que la pintura virreinal —y por extensión este arte en su totalidad— fuera sólo la manifestación de una vasta empresa propagandista al servicio de la Iglesia y de las coronas ibéricas (Stastny, 2013a, p. 337). Si bien es difícil no simpatizar con tal defensa de la originalidad del arte virreinal, es evidente que existe, tanto en la India portuguesa como en los virreinatos americanos, una voluntad propagandística y de adoctrinamiento o de "colonización de lo imaginario" (Gruzinsky, 1991), si se prefiere, que proviene de una mentalidad centrada en los valores religiosos de la metrópoli y que se extiende en el ámbito global a través del poder político.

Esta empresa ideológica, de la cual individuos como Hernández de Victoria, Dellon o el indio (de las indias orientales) Antón fueron, entre muchos otros, víctimas en carne y hueso, es coherente con las representaciones del "otro", del "de afuera" o del "de abajo" que aparecen en actitud de sumisión bajo triunfos y púlpitos, a lo largo y ancho de los territorios ibéricos de Asia y América.

Si bien el acento puesto sobre las características propias de las escuelas artísticas de los Reinos, ya sean "mexicana", "peruana" o "goense", funciona como una crítica del régimen colonial al resaltar una suerte

de "resistencia" de la "sociedad colonial" (Stastny, 2013a, p. 337), tan espontánea como natural, ejercida por los artistas del terruño contra el régimen impuesto desde España y Portugal, esta aportación resulta incompleta si pretende obviar el carácter auténtico colonial que este arte mantuvo a lo largo y ancho de los imperios ibéricos, tal como lo resaltaba ya Ignacio Altamirano en el siglo XIX con respecto al arte religioso de la Nueva España. Sólo cuando se deje de eludir esta realidad, podrá someterse el arte de los imperios ibéricos a una crítica veraz desde una perspectiva histórica, ya sea que se decida adoptar o no para ello el punto de vista de la teoría poscolonial.

Referencias

Altamirano, I. (1884-1885), "Revista artística y monumental", en *Primer almanaque artístico, histórico y monumental de la República Mexicana para 1884-1885,* México: Manuel Caballero, pp. 90-107.

Armella, V. (1992), "Artes asiáticas y novohispanas", en *El Galeón del Pacífico*, México: Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero, pp. 203-239.

Baena, A. (2012), "Un ejemplo de mundialización: el movimiento de biombos desde el Pacífico hasta el Atlántico (s. XVII-XVIII)", *Anuario de Estudios Americanos,* vol. 69, núm. 1, pp. 31-62. DOI: https://doi.org/10.3989/aeamer.2012.1.01

Bailey, G. A. (2001), *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773,* Toronto: University of Toronto Press.

Bargellini, C. (2009), "Difusión de modelos: grabados y pinturas flamencos e italianos en territorios americanos", en Gutiérrez, J. (ed.), *Pintura de los Reinos, identidades compartidas: territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII,* México: Fomento Cultural Banamex, pp. 965-1005.

Bonta, M. (2008), *Porcelana china de exportación para el mercado novohispano: la colección del Museo Nacional del Virreinato,* México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Césaire, A. (1955), *Discours sur le colonialisme,* Paris: Présence Africaine.

Curiel, G. (1992), "Consideraciones sobre el comercio de obras suntuarias en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII", en Guadalupe Victoria, J., Vargas Lugo, E. y Uriarte, M. T. (comps.), *Regionalización en el arte. Teoría y praxis. Coloquio Internacional de Historia del Arte,* México: Gobierno del Estado de Sinaloa/UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 127-160.

Dellon, Ch. (1688), *Relation de l'Inquisition de Goa,* Paris: Daniel Horthemels. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57889g.r> (Gallica, Biblioteca Nacional de Francia).

Estella, M. (1984), *La escultura barroca de marfil en España. Las escuelas europeas y las coloniales,* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Diego Velázquez.

Estrada, E. I. (1994), "Las pinturas de castas, imágenes de una sociedad variopinta", en *México en el mundo de las colecciones de arte,* México: s.d.

Grajales, A. (1998), "La China Poblana: princesa india, esclava, casada y virgen, beata y condenada", en Uchmany, E. (ed.), *México-India: similitudes y encuentros a través de la historia,* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 105-135.

Gruzinsky, S. (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII,* México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, J. (2002), "¿La pintura novohispana como koiné pictórica americana? Avances de una investigación en ciernes", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* vol. 24, núm. 80, pp. 47-99.

Hanke, L. (s.a.), *The Portuguese in Spanish America, with Special Reference to the Villa Imperial de Potosí,* s.d.

Hellendoorn, F. (1980), *La influencia del manierismo nórdico en la arquitectura virreinal religiosa de México,* Delft: UNAM.

Kelemen, P. (1967), *Baroque and Rococo in Latin America,* New York: Dover.

Kügelgen, H. (1990), "El indio: ¿bárbaro y/o buen salvaje?", en *La imagen del indio en la Europa moderna,* Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, pp. 457-487.

Kügelgen, H. (2009), "La pintura de los Reinos y Rubens", en Gutiérrez Haces, J. (ed.), *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas: territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII,* México: Fomento Cultural Banamex, pp. 1009-1059.

Martínez, M. (1988), "El comercio con Asia", en *El galeón de Acapulco,* México: INAH/Museo Nacional de Historia, pp. 77-92.

Maza, F. (1990), *Catarina de San Juan: princesa de la India y visionaria de Puebla,* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Nandy, A. (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism,* Delhi: Oxford University Press.

Okada, H. (2006), "Inverted Exoticism? Monkeys, Mermaids, and Parrots in Andean Colonial Art", en Stratton-Pruitt, S- L. y Cummins, Th. B. F. (eds.), *The Virgin, Saints and Angels, South American Paintings 1600-1825 from the Thoma Collection,* Stanford: Skira, pp. 67-80.

Oropeza, D. (2007), *Los indios chinos en la Nueva España: la inmigración de la Nao de China, 1565-1700* (Tesis de doctorado en Historia), México: El Colegio de México.

Perujo, F. (2007), "Estudio preliminar", en De Morga, A., *Sucesos de las islas Filipinas,* México: Fondo de Cultura Económica, pp. xv-xlvii.

Prampolini, I. (1997), *La crítica de arte en México en el siglo XIX,* México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (Pessca), <https://colonialart.org/>

Reparaz, G. (1976), *Os portugueses no vice-reinado do Peru (séculos XVI e XVII),* Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Rojas, P. (1956), *Tonantzintla,* México: UNAM.

Ruiz, J. (1982), "Rubens en la pintura novohispana de mediados del siglo XVII", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 13, núm. 50, tomo 1, pp. 87-101.

Sánchez, B. (1986), *Marfiles cristianos del oriente en México,* México: Fomento Cultural Banamex.

Stastny, F. (2013), "La presencia de Rubens en la pintura colonial", en *Estudios de Arte Colonial,* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo de Arte de Lima, pp. 299-330.

Stastny, F. (2013a), "La pintura latinoamericana colonial frente a los modelos de Rubens", en *Estudios de Arte Colonial,* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo de Arte de Lima, pp. 331-343.

Subrahmanyam, S. (1999), *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700,* Paris: Maisonneuve et Larose.

Toribio, J. (1887), *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima,* Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.

Uchmany, E. (1998), "Los contactos entre la Nueva España y el subcontinente indio durante la época colonial", en Uchmany, E. (ed.), *México-India, Similitudes y encuentros a través de la historia,* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 69-103.

Valdés, V. (1987), *De las minas al mar, historia de la plata mexicana en Asia, 1565-1834,* México: Fondo de Cultura Económica.

Voigt, L. y Brancaforte, E. (2014), "The Traveling Illustrations of Sixteenth-century Travel Narratives", *PMLA,* vol. 129, núm. 3, pp. 365-398.

Sobre los autores

Beatriz Martínez

Doctora en Historia por la Universidad de Warwick, maestra en estudios de Asia y África por El Colegio de México (Colmex) y licenciada en Letras Modernas Inglesas y en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios de Asia y África del Colmex. Ha impartido cursos de Historia y de estudios de área en el mismo Colegio, en la Universidad de las Américas, en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Iztapalapa, y en el Colegio de Ciencias y Humanidades. Colabora en el medio *democraciaAbierta* con enfoque particular en la violencia de género en la India y México. Otras de sus líneas de investigación son: ascenso del nacionalismo hindú, cultura política contemporánea, comisiones de investigación y los musulmanes como minoría en la India.

Chamundeeswari Kuppuswamy

Obtuvo su doctorado en Derecho Internacional por la Universidad de Sheffield y forma parte de la Escuela de Leyes de la Universidad de Hertfordshire (Reino Unido). Sus líneas de investigación se centran en el ámbito de los derechos humanos e incluyen: derecho a la propiedad;

derecho al desarrollo; acceso a medicinas, patentes, conocimiento tradicional y cultura ancestral; bioética y los asuntos de seguridad. Su trabajo interdisciplinario la ha llevado a publicar copiosamente en revistas especializadas de distintas disciplinas y a la realización de varios proyectos piloto para la aplicación e implementación de algunas de sus propuestas teóricas entre los que se encuentran la Estrategia de Justicia Restaurativa para Hertfordshire (Restorative Justice Strategy for Hertfordshire).

Esteban García

Profesor en el Posgrado en Historia del Arte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctor en Historia del Arte por la misma universidad con especialización en arte colonial. Maestro en Estudios de Asia y África (especialización en la India) por El Colegio de México (Colmex) y licenciado en Letras Clásicas (Études Classiques) por la Universidad de Montreal. Actualmente está concluyendo la Licenciatura en Arquitectura en la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral Fellow en el Getty Research Institute (2013-2014) dentro del programa Connecting Seas: Cultural and Artistic Exchange. Participó en los proyectos Summer Research Academy (2012) y Connecting Art Histories, de la Getty Foundation (2016-2017). Ha publicado en revistas especializadas como *Perspective: Actualité en histoire de l'art* y *Anales* del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Ha participado en coloquios internacionales en Europa y en Estados Unidos.

Javier Ruiz

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, donde ha sido profesor de Historia de las Religiones, con especialidad en la India. También ha colaborado como investigador en el Instituto de Filosofía y Religión Jnana-Deepa Vidyapeeth, de Pune, India. Es

autor de los siguientes libros: *El hinduismo y su actualidad* (Madrid, 1996), *Dhammapada* (Madrid, 2004), *Breve historia del hinduismo* (Madrid, 2008), *La Bhagavadgītā* (Madrid, 2008), *Vedāntasāra: la esencia del Vedānta* (Madrid, 2009) y *La entrega a lo divino: esbozo de una filosofía de la religión* (Barcelona, 2019). Es profesor, ponente y conferencista habitual en programas, cursos y seminarios de universidades y otros centros de enseñanza. Sus áreas de especialidad comprenden la filosofía de la religión, las filosofías y las religiones de la India y la lengua sánscrita.

Laura Carballido

Profesora-investigadora del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Cuajimalpa. Doctora y maestra en Estudios de Asia y África, área India, por El Colegio de México (Colmex) y licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación, desde la óptica de la historia social y urbana, incluyen los procesos históricos de la Partición de India (1947), el comunalismo en la India poscolonial, los proyectos de salud pública en Delhi colonial y las comisiones de investigación (*inquiry commissions*). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Jawaharlal Nehru y en la Universidad de Oxford.

Mario Murgia

Poeta. Profesor de Literatura Inglesa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde hace más de 20 años. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Singularly Remote. Essays on Poetries* (MadHat Press), *El mundo perdone. Antología poética* (Alios Ventos Ediciones) y la traducción de *¿Te conozco? Poesía de Ben Mazer* (Literatura UNAM). Ha traducido a autores como John Milton, Edgar Allan Poe, Adrienne Rich, Samuel Taylor Coleridge, Eavan Boland, Alastair Reid y James Joyce, entre

muchos otros. Ha editado la antología *Cardos y lluvia. Poesía escocesa contemporánea*, que será publicada por Libros UNAM en 2019.

Nair Anaya

Profesora titular del Colegio de Letras Modernas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son: literatura poscolonial anglófona; análisis del discurso colonial; estudios culturales; teoría, historia y práctica de la traducción. Es autora, entre otros, de *La otredad del mestizaje. América Latina en la literatura inglesa moderna* (2001) y coautora, con Claudia Lucotti, de *Ensayos sobre poscolonialismo y literatura* (2008). En 2014 coordinó el libro colectivo *Leer, traducir, escribir* y en 2015, la traducción de poemas de Janet Frame, *Huesos de Jilguero*. En 2018 obtuvo el Premio Bellas Artes de Traducción Literaria por su versión al español de *Condiciones nerviosas*, de la novelista de Zimbabwe Tsitsi Dangarembga.

Óscar Figueroa

Investigador en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) y docente en la Facultad de Filosofía y Letras, ambos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó estudios doctorales de Filosofía también en la UNAM y de literatura sánscrita en la Universidad de Chicago. Ha realizado estancias de investigación en el Deccan College, de Pune, India; la Banaras Hindu University, de Benares, India, y la École française d'Extrême-Orient, de Pondichéry, India. Es autor de varios libros sobre la cultura clásica de la India, entre ellos: *La mirada anterior: poder visionario e imaginación en India antigua* (México, 2017), galardonado en 2019 por la International Convention of Asia Scholars como el mejor libro académico en español sobre

Asia. Además, ha traducido directamente del sánscrito las obras clásicas *Madre por conveniencia o El manual de la cortesana perfecta* (Madrid, 2019) y *El Vijñāna Bhairava Tantra* (Barcelona, 2017). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Purnima Bose

Profesora de tiempo completo de Literatura Inglesa y Estudios Internacionales en la Universidad de Indiana, donde también preside el Departamento de Estudios Internacionales en la Hamilton Lugar School of Global and International Studies. Entre sus publicaciones se encuentran: *Intervention Narratives: Afghanistan, the United States, and the Global War on Terror* y *Organizing Empire: Individualism, Collective Agency & India*. Con Laura E. Lyons, publicó *Cultural Critique and the Global Corporation*, y un número especial de *Biography* sobre "Personalidad corporativa". Su actual proyecto aborda la vida póstuma de la teoría racial colonial marcial.

Roberto García

Doctor y maestro en Estudios del Sur de Asia por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México (Colmex). Entre 2015 y 2017 fue investigador y traductor en el Buddhist Translators Workbench, un proyecto de lexicografía sánscrita del Mangalam Research Center for Buddhist Languages, en Berkeley, California. Es autor de varios artículos académicos sobre literatura y cultura budista. Entre sus publicaciones destaca el libro *Jāṭakas: antes del Buddha* (México, 2015), una traducción de la lengua pali de relatos de vidas pasadas del Buda. Participa de manera habitual en diplomados, congresos y seminarios con ponencias especializadas en religión y literatura budista.

Sunil Khilnani

Director fundador del India Institute del King's College London. Obtuvo su doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad de Cambridge. Su trayectoria académica incluye varias instituciones: la Escuela de Estudios Internacionales Avanzados de la Universidad John Hopkins, en donde estableció el Centro de Estudios del Sur de Asia; el Birkbeck College de la Universidad de Londres; la Universidad Seikei en Tokio y la Universidad de Princeton, entre otras. Sus intereses de investigación giran alrededor del carácter histórico del pensamiento político, la indagación sobre cómo se crea la teoría política para los países no occidentales y las siempre complejas y cambiantes relaciones entre las ideas políticas y las circunstancias históricas de su aplicación. Tales intereses se han visto plasmados en varias publicaciones fundacionales para el estudio de la India actual, entre las que destacan *La idea de la India* y *Encarnaciones: la India en 50 vidas*.

Wendy Phillips

Doctora en sánscrito por la Universidad de Cambridge, maestra en Estudios Sánscritos por la Universidad de Edimburgo y licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su tesis doctoral obtuvo el *D. K. Award to the Outstanding Doctoral Dissertation on Sanskrit*, otorgado por la Asociación Internacional de Estudios Sánscritos (IASS). Actualmente es investigadora titular del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL-UNAM), en donde se dedica al estudio de la India clásica. Desde enero de 2012 funge como directora regional para América Latina de la IASS. En 2014 obtuvo el *Reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos* (RDUNJA) por su labor docente. Sus principales áreas de investigación son las epopeyas sánscritas, la crítica textual y la literatura comparada.

Inventar la India: representaciones disciplinarias a partir de la historia, las humanidades y las artes forma parte de la *Colección Universitaria de Estudios sobre Asia y África* del *Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África*. Fue editada por la Coordinación de Humanidades. Se terminó de imprimir en offset en el mes de noviembre de 2019, en los talleres de Impresos Santiago S.A de C.V., Trigo núm. 80, Col. Granjas Esmeralda, Alcaldía de Iztapalapa, CDMX, CP.09810. El tiro consta de 500 ejemplares impresos en papel cultural ahuesado de 90 g para interiores y cartulina couché de 300 g para forros. Para su composición se emplearon fuentes Minion Pro de 8, 9, 10 y 11 puntos. Coordinadores de la obra: Wendy Phillips, Laura Carballido y Óscar Figueroa.

ISBN Obra completa: 978-607-30-0935-5
ISBN Volumen 4: 978-607-30-2296-5