

Históricas Digital



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ishita Banerjee

“Democracia, religión y género”

p. 57-74

*Historia, sociedad y política en India contemporánea:
miradas interdisciplinarias*

Andrés Ríos Molina (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

Secretaría de Desarrollo Institucional

2016

X+196 p.

(Colección Universitaria de Estudios Asiáticos 3)

ISBN 978-607-02-6812-0 (obra completa)

ISBN 978-607-02-7997-3 (volumen 3)

Formato: PDF

Publicado en línea: 26 de noviembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/662/historia_sociedad_politica.html

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

Democracia, religión y género

Ishita Banerjee

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África

“La democracia en India no está funcionando; ha fracasado”, publicó en Facebook un primo mío hace unos días. “Además de que los políticos son corruptos y egoístas, continuaba, la ‘reservación’ o ‘discriminación compensatoria’ no está basada en factores económicos, lo que la vuelve arbitraria.” Comienzo mi intervención con este mensaje de Facebook aparentemente trivial, dado que apunta a una grave denuncia por parte de grupos privilegiados contra la discriminación compensatoria y plantea importantes cuestiones acerca de cómo concebimos la democracia, la igualdad y la justicia social. Estos temas y su intersección con cuestiones de religión y género constituirán el foco principal de mi texto.

¿Qué entendemos por democracia? Democracia, en su uso y entendimiento común, está ampliamente asociada con gobierno representativo. Históricamente, sin embargo, no hay un vínculo intrínseco entre los dos conceptos. Mientras que la democracia surgió en la Atenas antigua como resultado de luchas desde abajo, en algunas sociedades europeas medievales la representación era impuesta desde arriba y a conveniencia del rey.¹ La fusión de estos dos modos de representación política fue algo que se formó durante los siglos XVII y XVIII; producto de estos procesos, para principios del siglo XIX existía un sistema de representación capaz de integrar a toda la comunidad, un sistema que fue aclamado por el liberal británico James Mill como un “gran descubrimiento” de los tiempos modernos.²

¹ U. J. Van Beek (ed.), *Democracy under Scrutiny: Elites, Citizens, Cultures*, Opladen, Barbara Budrich Publishers, 2010, p. 11.

² J. Mill, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, particularmente: “Essay on Government”.

A pesar de la entusiasta aprobación de Mill, la extremadamente influyente teoría de Robert Dahl ha argumentado que la mayoría de las democracias son en realidad poliarquías (donde el poder reside no en una única persona, el monarca, sino en unos pocos), dado que es casi imposible para los gobiernos democráticos responder de la misma manera a las demandas de todos sus ciudadanos.³ Más importante es el énfasis que pone Dahl en el carácter contingente de la inclusión política en democracias liberales, donde el derecho a ser incluido está basado en la capacidad de ejercer la “razón”.⁴

Además, las democracias no son ni singulares ni homogéneas: varían en relación con los modos en que gobiernan el acceso a, y el ejercicio de, la autoridad pública. Vale hacer notar que el propio James Mill condenaba el miserable estado de la sociedad en la India decimonónica y defendía la “misión civilizadora” para justificar la presencia de la Compañía Británica de las Indias Orientales —un doloroso recordatorio de los íntimos vínculos entre liberalismo e imperio—. Tan sólo es necesario tener en cuenta el brillante análisis del pensamiento liberal-utilitario británico ofrecido por Uday Singh Mehta (en su libro *Liberalism and Empire*), quien demuestra cómo las suposiciones liberales acerca de la razón y el progreso excluían a personas y sociedades “atrasadas” e “infantiles” del ámbito de la doctrina liberal y justificaban un imperio construido en la dominación política.⁵ En otras palabras, el universalismo abstracto del siglo XIX era inherentemente exclusivo y limitado.

Al mismo tiempo, es cierto que el éxito de las luchas nacionalistas y democráticas en todo el mundo durante varias décadas del siglo XX significó que las restricciones de rango, raza, casta y género fueran gradualmente removidas del concepto de ciudadanía, haciendo de la ciudadanía universal la norma general para los Estados-nación modernos.⁶

A pesar de la anulación de tales distinciones, un conflicto yace en el corazón de las políticas modernas imperantes en la mayor parte del mundo. Es la existencia de: a) la oposición entre el ideal universal del nacionalismo

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

⁴ R. Dahl, *Democracy, Liberty and Equality*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 208.

⁵ U. S. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, particularmente el capítulo 2.

⁶ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 29.

cívico, la premisa de la libertad individual y la igualdad de derechos sin importar religión, raza, lengua o cultura; y *b*) las demandas particulares de identidad cultural que requieren un tratamiento especial hacia ciertos grupos en consideración a su vulnerabilidad o su atraso, así como para casos de injusticia histórica, por mencionar algunos ejemplos.⁷ Este binarismo contradictorio refleja la transición en la política moderna, la cual, en el curso del siglo XX, pasa de políticas democráticas enraizadas en la idea de una soberanía popular, a políticas democráticas definidas por la “gubernamentalidad”.

El Estado, debemos recordar, es mucho más que un agregado de burocracias públicas o el aparato de Estado: conlleva una serie de relaciones sociales que apuntalan un cierto orden mantenido en su lugar por “una garantía centralizada y coercitiva sobre un cierto territorio”.⁸ Esta intrínca relación entre el Estado y la sociedad moldea, de manera crucial, las características de cada democracia, haciendo que ésta tome formas particulares en diferentes Estados y sociedades.

La relación entre el Estado y la sociedad está formalizada en un sistema legal instituido y mantenido por aquél. El sistema legal subyace al estado y al orden que éste establece y garantiza sobre un territorio dado. El orden no es igualitario ni socialmente imparcial, pero su sentido conlleva que múltiples relaciones sociales sean conducidas dentro de sus normas y que las órdenes sean obedecidas por los ciudadanos a cambio del orden garantizado por el Estado. Este consentimiento afirma y reproduce el orden social existente.

Aparte de sus aspectos organizacionales, burocráticos y legales, el Estado tiene una dimensión ideológica: comúnmente se cree que el Estado es un Estado para la nación, la forma ideal para la realización de la ciudadanía universal, una ciudadanía concebida como el poder de tener y gozar derechos. Aquí es importante señalar que las ideas liberales de igualdad y derechos individuales se han vuelto problemáticas.

La contribución de la teoría feminista ha sido fundamental. Generaciones de académicos feministas han demostrado las ambigüedades inherentes en la promesa liberal de igualdad, en la cual las mujeres fueron largamente

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ G. O'Donnell, *On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries*, Notre Dame, Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993.

excluidas de la ciudadanía —dominio de los hombres—, y en la construcción, marcada implícitamente por nociones de género, que ha apuntalado al sujeto de derechos políticos supuestamente universales en las democracias liberales.⁹ Incluso cuando las mujeres adquieren derechos políticos formales en el ámbito público, su igualdad política continúa siendo minada por la subordinación de la mujer en la esfera privada.¹⁰ Entonces, según los estudiosos feministas, el género constituye un punto de tensión en la vida de la nación y el Estado moderno. Esto se debe a que existen formas particulares dentro de las cuales las mujeres son construidas como ciudadanas bajo regímenes modernos. Es importante comprender la entremezclada identidad del *ser mujer* en distintos registros, que son simultáneamente tanto de género como políticos, y situar la figura de la mujer en las matrices imbricadas de la nación, las cuales la transforman en una portadora de la tradición y del Estado, con connotaciones y responsabilidades particulares como ciudadana, distintas a las del ideal ciudadano: el masculino.

Trabajos importantes han señalado cómo la igualdad y la libertad irían en sentidos opuestos y tendrían que ser mediadas por la propiedad y la comunidad. Es importante ser consciente, desde el principio, de que la mayoría de las democracias funcionan dentro de sociedades capitalistas donde la igualdad de propiedad e igualdad de condiciones económicas no constituyen un requerimiento básico de igualdad. De hecho, el derecho a poseer propiedades es un elemento importante para la “inclusión política”¹¹ en la mayor parte de la teoría liberal clásica, la cual ha mostrado una marcada preferencia hacia una clase en particular para que se le permita disfrutar de libertad respecto de la organización política y el poder.¹² La clara separación de lo público y lo privado junto con la demarcación de propiedad “privada” y la “libertad” de gozar o tener derecho a esta propiedad privada han permitido a las democracias capitalistas resolver el problema de la desigualdad económica.

⁹ C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1983, y A. Phillips, *Engendering Democracy*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press/Polity Press, 1991.

¹⁰ M. Sinha, “Historically Speaking: Gender and Citizenship in Colonial India”, *The Question of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 80-101.

¹¹ R. Dahl, *Democracy...*

¹² S. P. Banerjee, *Tradition and Truth: Essays on Indian and Western Philosophy*, Nueva Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2009.

La tensión irresoluta entre igualdad y libertad ha permitido una expansión del concepto de democracia. Democracia ahora significa tanto una forma de gobierno como una sociedad en la cual tal gobierno está en el poder.¹³ Lo que en tiempos recientes ha preocupado a los intelectuales y a los “hacedores” de políticas, y ha movilizadado a distintos grupos sociales, ha sido que, de hecho, las condiciones no son iguales para todos en el dominio de lo público, lo político y lo social. Consecuentemente, la idea de que hay una igualdad que garantiza los mismos derechos para todos los ciudadanos en condiciones similares se ha vuelto vacía. Esto ha llevado a muchos a reflexionar sobre las diferencias fundamentales entre la igualdad formal y la igualdad sustantiva, así como a comparar a la ciudadanía formal con la ciudadanía real. Con este panorama en mente, intentamos entrar a la sociedad democrática de India ahora.

Igualdad y justicia en la Constitución india

La “contribución original” de India a la producción de constituciones, se ha dicho, yace en la inmensa capacidad de “acomodación, la habilidad de reconciliar, armonizar y hacer funcionar conceptos aparentemente incompatibles sin cambiar su contenido”.¹⁴ Estos conceptos son los de “discriminación compensatoria” que pone a las nociones de igualdad liberal bajo una presión severa; y el pluralismo legal que da cuenta directamente de los derechos individuales y colectivos. Para algunos académicos, este compromiso simultáneo con “conceptos incompatibles” vuelve contradictoria la postura de India hacia la igualdad y el secularismo. Para otros, la presencia simultánea de derechos individuales para los ciudadanos y derechos colectivos para las comunidades parece garantizar la pluralidad y la igualdad sustantiva.

Voy a tocar los dos conceptos y prácticas en una manera consecutiva. La Constitución de India, que entró en vigor el 26 de enero de 1950, declaraba ilegal la práctica de “intocabilidad”. El Preámbulo de la Constitución garantizaba justicia para el pueblo, seguida de igualdad y libertad.

¹³ *Ibidem*, p. 268.

¹⁴ G. Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966, y G. Austin, *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

La Constitución además reservaba para los grupos en desventaja “cuotas” en las instituciones educativas administradas por el Estado, en el empleo público y en las circunscripciones electorales. Esta “reservación” o discriminación positiva o compensatoria tan cuestionada fue adoptada como una medida temporal por diez años. Tenía como premisa un reconocimiento de que “las condiciones no eran iguales” y así privilegios especiales debían ser concedidos a grupos en desventaja en consideración a su atraso o vulnerabilidad. La idea era que la dispensación especial por un periodo específico de tiempo permitiría que los sectores “atrasados” de la sociedad estuvieran a la par con los demás y ejercieran sus derechos en igualdad de condiciones. Esto, según B. R. Ambedkar, el ardiente líder dalit y presidente del comité encargado de redactar la Constitución, disolvería los “grupos” o “colectividades” en individuos y confirmaría el principio de un hombre (o mujer), un valor, un voto.

Déjenme excavar brevemente en la genealogía de esta práctica. Para el tiempo de la Independencia de India en agosto de 1947, la casta e identidades construidas en torno a ella se habían atrincherado como categorías políticas. Las reformas institucionales del Estado colonial británico desde la segunda mitad del siglo XIX habían señalado las clases (y castas) “oprimidas” que requerían privilegios especiales, tales como la reservación de escaños en el electorado. La consciencia, la reivindicación y la lucha de las castas bajas, de no brahmanes e intocables (dalits), habían adquirido nuevo significado en las políticas de representación desde el tiempo en que los censos indicaron la gran discrepancia entre el número total de castas bajas e intocables y su falta relativa de representación en las instituciones y los empleos educacionales y gubernamentales, así como en la vida pública de India. Corrientes radicales de lucha de no brahmanes y dalits habían pasado de manifestarse en torno a las políticas y beneficios institucionales que el Estado podría ofrecer a combatir la discriminación. Habían comenzado a pelear por el “autorrespeto”. Grandes grupos de castas intocables habían empezado a usar el término *dalit*, en un principio derivado de la categoría colonial de “oprimido”¹⁵ desde la década de 1930, para definirse a sí mismos

¹⁵ E. Zelliott, “India’s Dalits: Racism and Contemporary Change”, *Global Dialogue*, vol. 12, no. 2, verano-otoño de 2010, disponible en <http://www.worlddialogue.org/content.php?id=490> (acceso el 16 de julio 2015).

como mermados y oprimidos durante siglos. En otras palabras, casta no sólo había adquirido un significado especial, también se había vuelto un elemento crucial en la movilización en contra de la discriminación.

¿Qué es lo que hace la casta algo distinto? Es su carácter adscriptivo y su endogamia usualmente confirmada por el principio de la pureza e impureza ritual. Las personas nacen dentro de castas, es decir, les son adscritas, aun cuando la movilidad de castas ha sido una característica constante del “sistema”. En distinción contraria con la visión de Nehru de que la casta era un asunto interno del hinduismo y tenía que mantenerse fuera de la arena política, Ambedkar afirmaba la centralidad de la casta en la esfera de lo social y lo político y argumentaba que tenía que ser combatida desde dentro de las instituciones del Estado. Al trabajar dentro y no fuera de las instituciones del Estado colonial y poscolonial, Ambedkar transformó las nociones de nación, ciudadanía y derechos políticos.

La discriminación compensatoria de India independiente está permitida con base en la casta como elemento clave que señala a los grupos como “atrasados” en razón de la prolongada discriminación social, ritual, económica y política, y por ello en necesidad de “compensación” o trato preferencial. Sin duda, esta preocupación por ofrecer igualdad sociopolítica “sustantiva” y justicia social a todos los ciudadanos indios encarna una tensión duradera en el concepto de ciudadanía. La concesión de derechos universales ha tenido desde un comienzo el contrapeso del reconocimiento de la “injusticia histórica” sufrida por comunidades particulares y la concesión de privilegios especiales para ellas. Este anclaje de derechos en “colectividades” “disminuía la presión para acordar derechos universales” e incita a demandas de “dispensaciones especiales para grupos seleccionados”.¹⁶

El intento de garantizar una sociedad menos injusta por medio de la “dispensación especial” otorgada por la Constitución no ha llegado a su objetivo. Sin duda, la cláusula de “cuota” ha permitido a ciertas secciones de dalits y clases “atrasadas” adquirir más poder político y ocasionado una “revolución silenciosa” al dar mucha mayor representación a los dalits y clases atrasadas en los cuerpos legislativos del país.¹⁷ Al mismo tiempo, se

¹⁶ S. Khilnani, *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1977, p. 35.

¹⁷ C. Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003.

han fortalecido las “colectividades” como categorías políticas y se ha conferido a la casta nuevo vigor como modo de autoidentificación política, debido a que cada vez más grupos se presentan y reivindican sus derechos a “reservación” en razón de su “atraso”. Casta, relacionada tradicionalmente con religión y ritual, no sólo ha mostrado su carácter inherentemente político y su íntimo vínculo con poder, sino también ha sido un elemento clave en la movilización electoral en India independiente.

Irónica pero no sorprendentemente, los reclamos estentóreos de los dalits y otras castas atrasadas han generado una reacción por parte de las “castas aventajadas” (un término particular que se usa ahora en India para contrastar con las clases “atrasadas”). Las clases y castas superiores privilegiadas se han levantado con serias críticas de la discriminación compensatoria. Ellos lamentan el deterioro en la norma política e insisten en la necesidad de una igualdad y mérito burgués para el correcto funcionamiento de la democracia. En su punto de vista, la discriminación positiva es una fuerza negativa que refuerza la desigualdad y la identidad de casta.

Nos enfrentamos a una paradoja. Un esfuerzo para garantizar justicia por medio de una distribución justa y “justificable” del derecho a bienes sociales valiosos para un conjunto diverso de individuos —ciudadanos en este caso— ha resultado en el reforzamiento de identidades que enfatizan la diferencia y “atraso” por parte de algunos, y un cuestionamiento de la “justificabilidad” del principio en el cual está basada dicha distribución por parte de otros. En otras palabras, todos los ciudadanos de India *en principio* no aceptan más la “razón justificadora”,¹⁸ la cual se considera la regla básica que gobierna el respeto igualitario o la igualdad moral de las personas —aquí me estoy refiriendo, en términos generales, a la aceptación del respeto igualitario para todas las personas como el denominador común básico en teorías liberales influyentes de justicia propuestas por John Rawls y Ronald Dworkin.¹⁹

La “investidura” de atraso por parte de muchos dalits y clases atrasadas no sólo supone difíciles problemas para la democracia india; también nos

¹⁸ L. Valentini, “Justice, Disagreement and Democracy”, *British Journal of Political Science*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 43, no. 1, enero de 2013, p. 178.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999; R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, y A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

empuja a considerar cuidadosamente el punto de William Connolly sobre cómo la política está permeada por la indispensable relación entre identidad y diferencia. Si en India la democracia ha permitido la expresión de identidad en la diferencia, también ha engendrado una política reactiva de identidad dogmática a través del resentimiento.²⁰ ¿Cómo entonces recuperamos “el carácter relacional y construido de la identidad” que puede hacer una diferencia para el “carácter ético” de la vida política al desafiar la “pureza hegemónica” de una cierta identidad?²¹ ¿En este caso la identidad de la “mayoría” en una democracia?

Estamos enfrentados con un dilema y una paradoja que necesitan ser tratados con seriedad. ¿Podemos aceptar y sostener la naturaleza relacional y construida de la identidad al mismo tiempo que reconocemos la “dogmatización de la identidad” por parte de grupos no privilegiados, así como de castas “aventajadas”, dos bloques aparentemente cristalizados, cada uno afirmando su identidad a través de la diferencia con el otro?

¿Qué resultado ha tenido la democracia india al operar su “compromiso con el respeto igualitario”?²² Según parece, se ha quedado estancada como requisito de justicia y “como un instrumento para realizarla”. Y esto ha sucedido debido no a su falta de compromiso con el respeto igualitario sino al hecho de que, al permitir que identidades contingentes encuentren expresión política, ha engendrado involuntariamente identidades dogmáticas.

En otras palabras, la “constitucionalización de la justicia fundamental” no es “garantía contra la injusticia” interpretada más ampliamente.²³ Un llamado al respeto igualitario por medio de la mutua justificabilidad no es adecuado para decidir cuáles leyes y políticas son justas y cuáles no lo son. Puede darnos una idea de qué descartar de un sistema político justo pero no alcanza a determinar qué requiere realmente un sistema justo. No hay manera de determinar cómo las mayorías democráticas deciden balancear e interpretar las garantías constitucionales unas contra otras. Por lo tanto, la reivindicación de miembros de las castas bajas y la creciente apropiación de una identidad politizada por los dalits ha ido mano con mano con el

²⁰ W. E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2002, p. 193.

²¹ *Ibidem*, pp. IX-X.

²² L. Valentini, *op. cit.*, p. 178.

²³ *Ibidem*, p. 180.

fortalecimiento del prejuicio de las castas y clases superiores de distintas maneras; una de cuyas repercusiones ha sido el resurgimiento de la derecha hindú.

El desafío planteado por los grupos “atrasados” a la autoidentidad hegemónica y la autoafirmación de la clase superior y los grupos privilegiados (hindúes) y su interrogación del “consenso” en que la democracia está supuestamente basada se ha presentado a través de una objetivación de su propia identidad como “atrasada”. Y sus enérgicos esfuerzos para legitimar esta identidad han amenazado con desentrañar la autocerteza de la identidad de grupos privilegiados como intrínsecamente buenos y legítimos. Tales grupos a su vez han intentado definir la identidad “atrasada” como anárquica y peligrosa, un “otro” que es intrínsecamente malo. Cabe señalar aquí que Connolly retoma y aprovecha de manera creativa el pensamiento de Nietzsche en su defensa de la democracia agonística, un punto que no podré desarrollar aquí.²⁴

Esta experiencia problemática demanda una atenta reconsideración de la teoría democrática. La legitimación de la identidad política de comunidades “atrasadas” en India ha trastocado sin duda “ideales consensuados del compromiso y aspiración políticos”.²⁵ Sin embargo, también ha reforzado la necesidad de un “consenso” entre muchos y ha allanado el camino para el surgimiento de la derecha hindú al poder político. La interrogación del “consenso” democrático por grupos no privilegiados ha sido emparejada por una fuerte insistencia en la pureza hegemónica de la identidad “hindú” y las raíces culturales de India y de los ciudadanos indios; y no ha resultado en “respeto agonístico entre comunidades entrelazadas y contendientes”.²⁶

Derechos individuales, derechos colectivos

Es tiempo ya de dar un breve vistazo al experimento de India con el pluralismo legal. Liberador e inclusivo en el plano conceptual, el pluralismo legal produce un caos legal y genera serios problemas difíciles de resolver.

²⁴ W. E. Connolly, *op. cit.*, pp. 65-66.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem*, p. XI.

La Constitución de India permite un código civil y un código criminal uniformes que se aplican a todos los ciudadanos independientemente de su religión. Al mismo tiempo, se aceptan “leyes personales” —leyes sobre las herencias, el matrimonio, el divorcio, la manutención y la adopción— (temas que afectan a las mujeres directamente), para comunidades minoritarias, comunidades delimitadas sobre la base de la religión. Las leyes personales tienen una larga genealogía que se remonta al periodo colonial en el que la ley “hindú” y la ley “musulmana” fueron codificadas a partir de la premisa orientalista de que los habitantes del país necesitaban someterse a sus propias leyes. Esto provino de la noción británica de que el pilar que constituía la sociedad no era el individuo soberano sino las comunidades “primordiales” constituidas por religión, casta, parentesco, raza y tribu. Esto dio un tono particular a las relaciones Estado-sociedad e hizo posible que el discurso liberal de los derechos individuales en India tomara una trayectoria diferente.²⁷

Las consecuencias de la división de los pobladores indios entre hindúes y musulmanes han sido de largo y muy influyente alcance. La categorización de comunidades sobre la base de la religión creó una ficción legal de que hindúes y musulmanes pertenecen a comunidades homogéneas y que siguen leyes uniformes cuyo origen radica en sus respectivas escrituras.²⁸ Esta distinción entre estatus (o ley) personal (familiar) y leyes civiles y criminales comunes, cabe hacer notar, se mantiene en otras sociedades del Medio Oriente que han estado bajo mandato británico por ciertos periodos de tiempo. Egipto y Palestina ofrecen interesantes ejemplos de esto.

En tiempos de la independencia de India, las “leyes personales” habían estado en operación por más de un siglo y medio. No podían ser eliminadas. En efecto, se mantuvieron vigentes después de amargos debates en la Asamblea Constituyente, en los años 1947-1949, como un compromiso o una garantía para las comunidades minoritarias que el Estado indio habría de “proteger”. Incluso, la “mayoría” hindú mantuvo sus “leyes personales”, como una comunidad religiosa. Por consiguiente, las leyes familiares de estas supuestamente cuatro mayores comunidades religiosas —hindúes,

²⁷ M. Sinha, *op. cit.*

²⁸ F. Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 43.

musulmanes, cristianos y parsis— continuaron estando separadas del principal cuerpo civil de leyes.²⁹

Es interesante notar que la Constitución de India no se refiere a las “leyes personales” como “religión”, aunque reconoce sus fundamentos religiosos. El artículo 44 de la Constitución ordena al estado “esforzarse por asegurar, para todos los ciudadanos, un código civil uniforme para todo el territorio de India” y ordena que el Estado secularice y haga homogéneas las leyes familiares.³⁰ Al mismo tiempo, este artículo es un principio directivo de la política estatal, no ejecutable por ley. En el mismo ámbito, las “leyes personales” se traducen como “derechos culturales” porque se espera que aquéllas salvaguarden la “cultura” de las comunidades minoritarias. Los ciudadanos indios tienen la oportunidad de revertir el código uniforme o sus “derechos colectivos” por problemas que caen dentro de la dotación de “leyes personales”.

La noción liberal de los derechos tiene su premisa en la idea del ciudadano-individuo. Los sujetos de la ley internacional también son sujetos individuales, por ejemplo, personas que pertenecen a minorías, aunque es evidente que los sujetos de estos derechos no pueden ser tratados como “individuos aislados y atomizados porque, para que ellos puedan preservar y disfrutar su cultura, la sobrevivencia colectiva de sus tradiciones se convierte en una condición importante”.³¹

¿Cómo se pueden definir los derechos culturales o colectivos? ¿Son la suma total de los derechos garantizados a un individuo ciudadano, que pertenece a una comunidad minoritaria, o son lo colectivo por encima y diferente del individuo?

Además de la tensión entre, por un lado, el Estado y lo “colectivo”, y, por el otro, lo colectivo y el individuo como sujetos de derechos, la asociación entre los derechos colectivos y la cultura hace su legitimidad y aplicabilidad aun más problemática. Trabajos importantes han polemizado la

²⁹ S. Sen, “Towards a Feminist Politics? The Indian Women’s Movement in Historical Perspective”, *The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender & Social Inequalities in India*, Londres, Zed Books, 2002, p. 485.

³⁰ R. Pal, “Religious Minorities and the Law”, *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 27.

³¹ V. Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 87.

noción de “cultura”³² como un sistema común de significados a través de los cuales la existencia colectiva se vuelve posible.³³ Esto se debe a que este sentido de cultura no da lugar a la idea del juicio y al papel que tiene el poder, a través del cual el dominio de ideas y gustos queda establecido.³⁴

De hecho, como Das señala, lo que se vuelve evidente en esta lucha entre Estado, comunidad o colectividades y los individuos es la “doble vida de la cultura”.³⁵ Mientras la cultura compartida, que casi siempre constituye una comunidad o el “colectivo”, ofrece un “reconocimiento radical a la humanidad de sus sujetos”, también conserva al individuo “dentro de límites tan definidos y estrechos que la capacidad de experimentar con el sí mismo” es puesta en peligro.³⁶ Como consecuencia, la idea asociativa de lo colectivo, que implica “la pertenencia” del individuo, a menudo queda sobrescrita por la idea de lo “colectivo”, que es “dueño” del individuo. Esto, a su vez, impide seriamente el deseo de los individuos dentro de un colectivo o comunidad “filiativa” (*ascriptive community*, comunidad adscriptiva), tal y como aquella que está compuesta de una minoría étnica o religiosa, para formar alianzas con una comunidad “afiliativa” (*affiliative community*), como la comunidad de mujeres, para reinterpretar la “cultura compartida” de acuerdo con un conjunto diferente de principios. Las tensiones, generadas por tan distintos deseos, difícilmente encuentran una resolución aceptable. Esto ha producido una expresión gráfica respecto de problemas que surgen del ejercicio de las leyes personales por la comunidad ejemplificado en el caso muy difundido y discutido de Shah Bano.

En 1978, Shah Bano, una mujer musulmana de 72 años de edad, divorciada del marido después de 43 años de matrimonio bajo la “ley personal” islámica, recurrió al recurso del código uniforme para exigir manutención de su ex esposo. El marido, un abogado exitoso, afirmó en su defensa que Shah Bano había dejado de ser su esposa a causa del divorcio, que él había pagado su manutención durante el periodo de *iddat*, separa-

³² E. Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978, y T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press, 1993.

³³ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973.

³⁴ V. Das, *op. cit.*, p. 90.

³⁵ *Ibidem*, p. 91.

³⁶ *Idem*.

ción (por cerca de dos años), y que también había depositado algo de dinero como *mehr* o dote que, formalmente, disolvía el matrimonio por completo. De ahí que él no tuviera la obligación de pagar su manutención. Después de una larga y muy publicitada guerra legal, la Suprema Corte de India en 1985 ratificó el derecho de Shah Bano a la manutención bajo la sección 125 del Código de Procedimiento Criminal.³⁷

El caso de Shah Bano adquirió un significado central en la vida política del país debido a “la heterogeneidad de la sentencia” y la “falta de moderación en la prosa judicial”.³⁸ El veredicto, pronunciado por el jefe de justicia hindú de la Suprema Corte, y por jueces hindúes, además de afirmar el derecho de una mujer musulmana divorciada, versó en torno a la injusticia hecha a las mujeres de todas las religiones; hacía comentarios peyorativos sobre el islam, interpretaba la ley personal islámica, y enfatizaba la necesidad de crear un código civil común como un medio de alcanzar la integración nacional y la justicia de género. El caso de Shah Bano trajo al primer plano las tensiones entre el Estado y la comunidad, por un lado, y entre un individuo y la comunidad por el otro. Mientras la comunidad minoritaria retaba el derecho del Estado a interferir en sus leyes personales, restringía el derecho de un miembro femenino como individuo y ciudadano en nombre de la preservación de la comunidad.

En este caso muy complicado que se convirtió en una lucha de “la identidad cultural” de un grupo minoritario versus la “integridad nacional” en los ochenta, la noción de derechos “seculares” vino en auxilio de aquellos que querían presionar en relación con la estandarización de las leyes en nombre de la integración nacional a costa de los derechos de las comunidades, mientras “religión” y “cultura” posibilitaban a secciones conservadoras de la “comunidad minoritaria” pisotear de manera brutal los derechos de las mujeres, revelando de esta manera la naturaleza restrictiva de ambos tipos de derechos y subrayando la virtual imposibilidad de realización de la ciudadanía universal.

La realidad de que casi todas las leyes personales sobre matrimonio, herencia y tutela de menores discriminan a las mujeres en uno u otro modo obliga a los feministas a “interpretar el asunto del código civil uniforme”

³⁷ Mohd. Ahmed Khan contra Shah Bano Begam, AIR 1985 SC 945 citado en V. Das, *op. cit.*

³⁸ V. Das, *op. cit.*, p. 95.

desde una óptica distinta. Es importante subrayar que el juicio de la Suprema Corte sobre el caso que Shah Bano pronunció en contra de la ley personal islámica y la legislación subsecuente que anuló el juicio marcaron un momento en el que los movimientos de las mujeres empezaron a replantear la idea del código civil uniforme. Se dieron cuenta de que la “integridad nacional” significaba la marginalización de todos los intereses e identidades no dominantes. A partir de los noventa, ha habido un cuestionamiento serio de la idea de la nación y las comunidades como entidades homogéneas y esfuerzos para la creación de leyes con justicia de género.

Conclusiones

En fin, las contradicciones que han emergido en el contexto de los intentos de India por garantizar los derechos individuales y colectivos revelan que género, cultura, religión y su interacción están crucialmente presentes en el desarrollo de la democracia y en conceptos del ciudadano bajo los regímenes de la modernidad. Mucho más que el indicador de una carencia o una ausencia, la presencia de paradojas y contradicciones es constituyente del Estado moderno y de la nación, y debe ser tomada en cuenta seriamente en cualquier reflexión o esfuerzo acerca de la construcción de un Estado-nación plural y una ciudadanía inclusiva.

Referencias

Artículos

- Pal, R., “Religious Minorities and the Law”, *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 24-35.
- Sen, S., “Towards a Feminist Politics? The Indian Women’s Movement in Historical Perspective”, *The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender & Social Inequalities in India*, Londres, Zed Books, 2002, pp. 459-524.
- Sinha, M., “Historically Speaking: Gender and Citizenship in Colonial India”, *The Question of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 80-101.

- Valentini, L., "Justice, Disagreement and Democracy", *British Journal of Political Science*, vol. 43, no. 1, Cambridge, Cambridge University Press, enero de 2013, pp. 177-199.
- Zelliot, E., "India's Dalits: Racism and Contemporary Change", *Global Dialogue*, vol. 12, no. 2, verano-otoño de 2010, en <http://www.worlddialogue.org/content.php?id=490> (acceso el 16 de julio 2015).

Libros

- Agnes, F., *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Austin, G., *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.
- , *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.
- Banerjee, S. P., *Tradition and Truth: Essays on Indian and Western Philosophy*, Nueva Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2009.
- Chatterjee, P., *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
- Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2002.
- Dahl, R., *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.
- , *Democracy, Liberty and Equality*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- Das, V., *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Dworkin, R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Jaffrelot, C., *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003.
- Khilnani, S., *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1977.
- Mehta, U. S., *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Mill, J., *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.



- O'Donnell, G., *On the State, Democratization and some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at some Post-Communist Countries*, Notre Dame, Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993.
- Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1983.
- Phillips, A., *Engendering Democracy*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press/Polity Press, 1991.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Said, E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978.
- Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Van Beek, U. J. (ed.), *Democracy under Scrutiny: Elites, Citizens, Cultures*, Opladen, Barbara Budrich Publishers, 2010.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS