

Sanjay Subrahmanyam

“De cómo ser bárbaro en India”

p. 75-102

*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](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/662/historia_sociedad_politica.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

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



# De cómo ser bárbaro en India\*

*Sanjay Subrahmanyam*

Universidad de California, Los Ángeles, Departamento de Historia

*Tanto las sociedades marcadas por el miedo como las impregnadas de resentimiento están hoy en día en una encrucijada.*

Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*<sup>1</sup>

## I

La historia de la tolerancia a lo que hoy conocemos como diferencia es una excepción más que una regla en el pasado de la humanidad, al menos en los últimos tres mil años. No es, pues, sorprendente que considerar, de una u otra manera, a otros pueblos como “bárbaros” sea una historia en el subcontinente indio tan vieja como esos miles de años. Los términos que podrían glosar la palabra “bárbaro” son muchos también, aunque tal vez no siempre utilizados en el más estricto sentido de los que no hablan una lengua “entendible” y están limitados al uso de un absurdo “*bar-bar*” para comunicarse. En efecto, quizá la historia de la India sea relativamente original por las muchas y variadas maneras en que se puede ser “bárbaro”. Este breve ensayo examina la historia del bárbaro en la India en la *longue durée* y repara en los variopintos usos del término y sus cambiantes coyunturas. Pero antes de interrogar al pasado, acaso pueda ser útil, inclusive para historiadores, comenzar por el presente. Y es que los *faits-divers* de los últimos años nos proporcionan material rico e inquietante para cualquier análisis de quién es visto como “bárbaro” en la India contemporánea y las consecuencias concretas que esto tiene.

---

\* Agradezco sinceramente a mi amigo Mauricio Tenorio-Trillo por su generosa ayuda con la versión en castellano de este texto.

<sup>1</sup> T. Todorov, *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.



Considérese, por ejemplo, el reciente episodio que tuvo lugar en la región de Delhi a mediados de enero de 2014, durante el breve gobierno de tan sólo 49 días del populista Aam Aadmi Party (Partido del Hombre Común). Un grupo de estudiantes africanas, la mayoría de ellas procedentes de Uganda y Nigeria, que residen en el sur de la ciudad de Delhi, una noche se vieron sorprendidas al descubrir sus casas rodeadas por una turba de ciudadanos que las acusaban sumariamente de delitos relacionados con la venta de drogas y prostitución. Lo sorprendente es que la turba estaba liderada ni más ni menos que por el ministro de Justicia del gobierno de Delhi, miembro del Aam Aadmi Party, un controvertido abogado de nombre Somnath Bharti, quien ha sido previamente acusado de sobornar a testigos. Sin empacho, Bharti declaró que estaba respondiendo a las quejas de otros residentes contra los africanos, y exigió a algunos policías presentes en la escena que allanaran las casas de los africanos para investigar su presunta posesión de drogas. Cuando los policías se negaron a hacerlo, por no contar con orden de cateo, Bharti al parecer hizo justicia por su propia mano y entró a la fuerza a las casas, e inclusive físicamente forzó a salir a la calle a varias estudiantes. Lo que sucedió después ha sido impugnado, pero algunas de las estudiantes declararon que fueron maltratadas físicamente, insultadas verbalmente y también obligadas en la calle a proporcionar muestras de orina en contenedores para probar su presunto consumo de drogas. Uno o dos días después se anunció que las muestras no habían arrojado nada mínimamente incriminatorio. Aterrorizadas, muchas de las africanas comenzaron a mudarse del área a los pocos días, mientras que otros residentes declararon que Bharti era nada menos que un “héroe” por sus acciones como jefe de la turba. Al final, se inició una investigación en contra de Bharti, la cual aún está en marcha.

La mala prensa alrededor del suceso, que fue ampliamente cubierto en los medios impresos y electrónicos indios, causó algo de consternación en las filas del Aam Aadmi Party. No obstante, las altas autoridades del partido, incluyendo el notoriamente fanático líder Arvind Kejriwal, insistieron en que las acciones de Somnath Bharti habían sido perfectamente adecuadas. No obstante, Madhu Bhaduri, una de los fundadores del partido, ex diplomática de alto rango y ex embajadora en México, se mostró lo suficientemente molesta como para pedir, en una reunión de consejo del partido celebrada dos semanas después, que esta resolución fuera aprobada:

El Consejo Nacional del Aam Aadmi Party, unánimemente, decide presentar una disculpa a las mujeres de Uganda y Nigeria que viven en Khirki Extension, las cuales fueron forzadas a someterse a exámenes de narcóticos a petición de algunos miembros y seguidores del Aam Aadmi Party, la noche del 15/16 de enero de 2014. El partido lamenta profundamente la humillación causada a las mujeres. El Aam Aadmi Party se disocia de cualquier comentario hecho por miembros y seguidores del mismo. Se disculpa por ellos. No es un partido racista.

Para sorpresa de Bhaduri, la resolución no sólo no fue aprobada sino que además la ex embajadora fue abucheada y expulsada del podio. En sus posteriores comentarios a la prensa, Bhaduri señaló que uno de sus detractores era un académico prominente y autoproclamado activista en derechos de las castas “inferiores” de la India. Argumentó que, aunque las mujeres africanas en cuestión hubieran estado involucradas en actividades ilegales, de cualquier modo no se había seguido el debido proceso. Pero evidentemente esto no era lo que pensaban muchos en el partido del “hombre común”. Así, la conclusión de que el Aam Aadmi no era “un partido racista” puede haber sido precipitada y sobre todo optimista.

Este episodio es sólo uno entre una saga que ha estado sucediendo durante algunos años y que también involucra a otras ciudades como Pune y Bangalore que tienen una notoria población de estudiantes africanos. Las más recientes estadísticas disponibles, de 2012, muestran que de un total de población, relativamente pequeña, de estudiantes extranjeros en la India de cerca de 77 000, aproximadamente, 10 000 (justo debajo del 13 por ciento) eran de África, y más específicamente de Sudán, Nigeria, Kenia, Etiopía, Uganda y Somalia, en este orden. Estos estudiantes frecuentemente se quejan de dificultades para lograr que los caseros les renten vivienda, así como de recibir constantes insultos verbales en la calle. Más recientemente, en el metro de Delhi una multitud violenta intentó linchar a tres jóvenes africanos, después de acusarlos de hostigamiento sexual a mujeres; la policía tuvo que intervenir para salvarlos, como se puede comprobar en el horroroso video difundido en redes sociales. Un estudiante de Chad que vive en Bangalore afirmó al periódico *The Hindu* (en un reportaje fechado el 22 de julio de 2013 y titulado “Estudiantes africanos aducen discriminación racial en Bangalore”): “Sentimos que la gente no quiere que nos



quedemos aquí. Voy a tomar un avión de regreso a mi país el mismo día que termine mi curso”.<sup>2</sup>

Pero los últimos años también han puesto en primer plano episodios de otras formas de exclusión, y el consecuente comportamiento violento en ciudades indias. Tan sólo dos semanas después del incidente en Khirki Extension, un estudiante del estado nororiental de Arunachal Pradesh, Nido Taniam, fue abusado y atacado violentamente en plena luz del día en una concurrida zona mercantil del sur de Delhi. El joven murió como consecuencia del ataque. Taniam era hijo de un político bastante prominente y su muerte desató acaloradas protestas de otros estudiantes de su región de origen. En subsecuentes discusiones públicas se hizo evidente que estos estudiantes eran con frecuencia tratados como “extranjeros” debido a su marcada apariencia diferente a la de la gente del norte de India. La discriminación en el alquiler se practicaba regularmente en contra de ellos. Pero para fines de enero, algunas de las consecuencias del incidente fueron inesperadas. En el área de Munirka, no lejos de la prestigiosa Universidad Jawaharlal Nehru, a mediados de febrero de 2014, escasas dos semanas después de la muerte de Taniam, una asociación de propietarios residentes decidieron excluir a varios inquilinos potenciales del noreste del país porque se les veía como “gente indecente” (*gande log*). Los acusaban en los medios de tener un patrón de comportamiento escandaloso y alcoholizado. A su vez, una revisión de notas periodísticas apunta a una serie de ataques, perpetrados por residentes locales, a mujeres estudiantes solteras del noreste, precisamente en el área de Munirka, incluyendo varios casos de violación y asesinato. Y en mayo de 2014 una estudiante de Nagaland y su pequeño equipo legal, que habían ido a presentar un caso en la corte de Tis Hazari en Delhi —en contra de un abogado que había abusado sexualmente de ella en una estación del metro cercana—, fueron públicamente perseguidos y atacados por otros abogados (amigos y asociados del acusado) en las mismas instalaciones de la corte.

Sin duda se pueden extraer varias conclusiones distintas de estos incidentes que son sólo una selección de los que han aparecido recientemente

---

<sup>2</sup> “African Students Allege Racial Discrimination in Bangalore”, *The Hindu*, 22 de julio de 2013, en <http://www.thehindu.com/news/cities/bangalore/african-students-allege-racial-discrimination-in-bangalore/article4938390.ece> (acceso el 29 de septiembre de 2015).

en los periódicos indios. Seguramente existen otros más, de los cuales no se han presentado las denuncias formales o que se han considerados triviales y no ameritar un artículo periodístico. En primer lugar, está claro que estos incidentes en gran parte están concentrados en áreas urbanas, especialmente en las ciudades más grandes. Por razones obvias: estos centros desempeñan el papel de “melting-pots” (crisoles de razas), tanto para extranjeros que visitan India, como para indios que vienen de diferentes partes del país. Dado que muchos de los afectados en estos incidentes son estudiantes, también es claro que en aquellas ciudades que tienen prósperas universidades es donde tienen lugar un número mucho mayor de casos de violencia. Pero más allá de esto, es evidente que la ciudad de Delhi es un punto particularmente conflictivo en lo que hace a estos incidentes y a la violencia urbana en general, con frecuencia perpetrada en contra de mujeres trabajadoras. Una segunda conclusión que se puede extraer es que esta violencia está dirigida tanto en contra de los geográficamente marginados de la cultura nacional —y por lo tanto “insuficientemente indios” en la imaginación de los otros— como en contra de extranjeros a los que se les considera racialmente inferiores. Indudablemente existe cierta violencia y discriminación sistemáticas dirigidas hacia visitantes blancos americanos y europeos —que son, de hecho, más numerosos en la India que los africanos—, pero en realidad éstas son mucho más limitadas. En pocas palabras, éste es más que un tema de expresiones de “nativismo” o “xenofobia”. En tercer lugar, es pasmosamente obvio que parte de la violencia tiene una carga sexual, ya sea a través de acusaciones de prostitución o por otros modos más directos.

Conforme uno se traslada de la situación urbana a la rural, la lógica de alteridad y su correspondiente violencia cambia en la India contemporánea. Aproximadamente 30 por ciento de la población india vivía en áreas urbanas, de acuerdo con el Censo Nacional de 2011. Para el 70 por ciento restante, podría decirse que la línea de fractura más importante tiene que ver con casta. Mucha de la violencia rural está dirigida a los llamados dalits (alguna vez denominados “intocables”), que son, en realidad, una aglomeración de más de 1 200 castas específicas de variada condición social, función y niveles de prosperidad. En las áreas rurales, los dalits, no obstante, representan aproximadamente un tercio del trabajo agrícola y es en este contexto que enfrentan las mayores fricciones y consecuentemente



la violencia más organizada. En el siglo XIX y principios del XX, a estas castas trabajadoras a menudo se les exigía realizar corvée (un día de trabajo no remunerado o trabajos forzados) para las castas superiores, pero en las últimas décadas los dalits se han resistido a tales demandas. Además, aunque alguna vez fueron excluidos de la posesión de tierras, los dalits han incursionado en esta área en los años que siguieron a la independencia de la India. Esto a su vez ha llevado a “guerras por tierra” entre ellos y en contra de diferentes castas superiores. Finalmente, como en el caso urbano, una cierta parte de la violencia parece seguir una lógica sexual: hombres de castas superiores poseedores de tierras que exigen que mujeres dalits sean puestas a su disposición para propósitos sexuales, recurriendo a la violencia cuando dicho acceso es negado. Existen estadísticas disponibles acerca de tal violencia, pero es obvio que están lejos de ser confiables; muchos casos no son reportados.

Observadores, activistas y analistas contemporáneos suelen proponer diferentes enfoques ante estos hechos que son, por lo demás, indiscutibles. Algunos argumentan que la violencia en contra de dalits es específica y, por lo tanto, comparable por ejemplo con la violencia dirigida en el siglo pasado en contra de los afroamericanos en Estados Unidos. En otras palabras, proponen que al menos en el caso de los dalits, las abismales diferencias de castas pueden ser equiparables analíticamente a cuestiones de raza y discriminación racial. Otros no están de acuerdo y sugieren en cambio que estas formas de violencia deberían ser consideradas dentro del contexto de una sociedad rural india impregnada de esas muchas formas de violencia características de una sociedad en el trance de una radical transformación social y económica. No sólo los dalits sino muchos otros grupos en ascenso —se afirma— son víctimas de venganzas de grupos que alguna vez dominaron la sociedad rural y que ahora resienten la pérdida de esa dominación. Además, los enfrentamientos violentos no son totalmente desconocidos inclusive dentro de los grupos más bajos en la jerarquía de castas, los que en el lenguaje oficial podrían denominarse “otras castas atrasadas” (*Other Backward Castes*, u OBC) y dalits.

En la India actual, pues, es claro que existen varios ejes para considerar alteridad y exclusión. Un primer eje sería el clásico de las castas, un eje, digamos que hipotéticamente “vertical”, en el que se contraponen las castas supuestamente superiores y más puras a las castas inferiores y más impuras,

y que esquemáticamente recorrería toda la gama que va de brahmanes a comerciantes, terratenientes, pastores, trabajadores agrícolas y dalits, pero que también incluiría posibles modernas categorías confusas como industriales, obreros y profesionistas de baja estirpe. Una segunda forma de ver la cuestión sería a través del espacio del Estado-nación mismo, en donde los que pertenecen a zonas “exóticas” habitadas por los llamados “grupos tribales” —tan socorridos por los últimos antropólogos coloniales, como Verrier Elwin— son particularmente discriminados cuando salen de estas zonas. A decir verdad, relativamente pocos de los adivasis —los llamados grupos “aborígenes”, en su gran mayoría compuestos por los antiguos cazadores-recolectores que la Constitución India dice proteger— se han mudado a los principales espacios metropolitanos. Más bien los que están atrapados en este peculiar fuego cruzado son los miembros de grupos bien educados y a veces bastante occidentalizados, del noreste de India —de estados como Assam, Nagaland, Meghalaya, Arunachal, Manipur, Mizoram y Tripura—, junto con otros del norte de Bengala y Sikkim, así como el ya viejo exilio del Tíbet. Un tercer eje opondría indios y extranjeros de acuerdo con la aparentemente sencilla idea de ciudadanía. Pero no obstante la discusión anterior alrededor de las estudiantes africanas, resulta que de hecho nada es tan simple. Una controversia política en curso en la India tiene que ver con los habitantes de los países vecinos, gente que no puede ser identificada por los indios “verdaderos” a través de una simple inspección visual. Un reclamo frecuente de las campañas políticas de los partidos nacionalistas hindúes es la constante “infiltración” de bangladeshís en la India. Una tensión menor, pero palpable, se puede encontrar en el norte de Bengala respecto de nepaleses que han circulado por mucho tiempo con bastante libertad en el área y ahí han desempeñado un importante papel social. Igualmente, la presencia de movimientos políticos con bases étnicas, como los que demandan espacio para “Gurkhaland” dentro del Estado-nación, tienden en ocasiones a exacerbar aun más estas tensiones, aunque sus demandas de autonomía estén basadas en evidencias reales de discriminación y falta de representación política.

Sin embargo, ninguna consideración sobre la naturaleza de la alteridad en la India contemporánea puede saltarse un cuarto eje que en verdad es crucial: la religión, particularmente el estatus de los musulmanes en el actual Estado-nación indio. Las estadísticas oficiales de 2001 sugieren que

entonces los musulmanes representaban 13.4 por ciento de la población india, los cristianos 2.3 por ciento y los sikhs alrededor de 1.9 por ciento. En contraste, en 1941, el último censo antes de la Partición, los musulmanes constituían 24 por ciento de la población de la India no dividida. Esto es, la creación de Pakistán en dos segmentos —este y oeste— redujo significativamente el número de musulmanes en la India, pero no hasta el punto de convertirlos en una proporción ignorable de la población. De cualquier modo, el problema era que muchos en la clase política india consideraban esto un negocio inconcluso. A pesar de que el Congreso Nacional Indio —la principal formación política que lideró India en las décadas posteriores a la independencia— afirmaba ser “secular” en orientación, seguía siendo importante la cuestión de si India debía convertirse de hecho en un Estado que representara a los “hindúes” —como Pakistán representaba a los musulmanes—. En un principio, los portavoces políticos de una India hindú fueron incapaces de hacer mucho eco en el sistema parlamentario que surgió en la década de 1950. Por ejemplo, en las elecciones generales de 1952, el Bharatiya Jana Sangh, que abiertamente representaba esta posición ideológica, ganó sólo tres escaños parlamentarios. No obstante, la existencia de un sentimiento político antimusulmán se expresaba de otras maneras, especialmente en términos de violencia y disturbios regionales. Algunos sectores y algunos miembros prominentes del propio Congreso no eran adversos a la posición pro hindú, lo cual de hecho colocaba a los musulmanes en el papel de “bárbaros” que alguna vez habían conquistado la India, pero que ya no eran bienvenidos. La eventual disolución del Jana Sangh y la formación de su sucesor, el Bharatiya Janata Party (o BJP), en 1980, proporcionó a esta posición mucha más respetabilidad y finalmente se convirtió en un movimiento político que logró, dos décadas después, capturar el poder político al menos por un tiempo.

Una serie de ideas enlazadas yacía detrás de este movimiento, algunas veces denominado *hindutva*, término acuñado por uno de sus primeros ideólogos, Vinayak Damodar Savarkar.<sup>3</sup> Una de estas ideas sostenía que el orgullo hindú había sido castrado durante siglos de dominio musulmán en la India y que por lo tanto ese orgullo necesitaba ser reafirmado urgen-

---

<sup>3</sup> V. D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu*, Nueva Delhi, Bharti Sahitya Sadan, 1989.

temente. Una segunda noción era que, contrario a lo que académicos y otros analistas sostenían, el “hinduismo” era de hecho una religión y una ideología muy coherente y antigua, con un conjunto de textos canónicos y con sólidas posturas morales. Un tercer principio era que la principal amenaza a la identidad hindú era el islam, entendido como los vecinos musulmanes de la India, pero también como los musulmanes que vivían en el territorio de la nación india. Finalmente, una cuarta idea, de más reciente elaboración, era que un emergente “gobierno hindú” en la India podría aliarse con otras partes del mundo gracias a la lógica del “choque de civilizaciones” en la cual otras naciones y civilizaciones importantes también verían en el islam su principal oponente. Como en Europa, infundir temor a la población fue una de las tácticas más favorecidas. Así, uno de los principales sitios de internet del denominado Sangh Parivar (el conglomerado de organizaciones que incluye el BJP) ha establecido que “en el 2035 los musulmanes serán mayoría absoluta en la India” y sugiere que esto será consecuencia, por un lado, de la poligamia y la reproducción desenfrenada de los musulmanes y, por otro, de la conversión y el terrorismo. Los bárbaros, pues, parecen estar no sólo a las puertas sino en un caballo de Troya dentro de la ciudad misma.

La historia debe desempeñar un papel central en todas estas aseveraciones y a la evidencia histórica es que tenemos que apelar. Pero no inspirados por la feliz ilusión de que la investigación histórica resuelve las disputas políticas contemporáneas —de lo cual hay poca evidencia—, sino antes bien porque necesitamos poner al descubierto las complejidades del problema en el caso indio. Hemos descrito cuatro categorías obvias de alteridad que han recurrido a una u otra noción de “bárbaro” en la India; éstas son, respectivamente, el paria o intocable; el otro “tribal” o “aborigen” espacialmente apartado; el extranjero “inferior”, que a menudo viene de lejos; y el “otro” en términos de religión, frecuentemente el musulmán, opuesto al hindú. En la siguiente sección intentaré mostrar, un tanto esquemáticamente, cómo cada una de estas categorías evolucionó a lo largo de la historia india con diferentes marcos temporales y con distintos contextos espaciales. Para comenzar, sin embargo, hagamos un ejercicio más o menos clásico, que podríamos denominar “nombrar al bárbaro”.



## II

Las evidencias textuales más antiguas sobre Asia del Sur a que tienen acceso los historiadores —las que han llegado a nosotros sobre el después de la (aún bastante oscura) fase de civilización urbana del valle del Indo— sugieren la existencia de una sociedad ya diferenciada, con numerosas categorías sociales utilizadas para jerarquizar y distinguir en la temprana versión del idioma sánscrito entonces en uso. Los hablantes de sánscrito a su vez estaban enlazados a otros pueblos en Asia Central y la meseta iraní, y establecieron una sociedad caracterizada por nuevos rituales, textos litúrgicos y prácticas materiales. Se trata de la llamada Edad Védica, cuyo inicio en la datación convencional actual se sitúa entre 1500 y 1200 a. C. al norte de India. A partir de entonces, la visión normativa de la sociedad tiende a dividir a la sociedad —sánscrito-hablante, “normal” y orientada al pastoreo— de los *aryas* en cuatro estratos (o *varna*) superiores, correspondientes a diferentes funciones sociales: brahmanes, kshatriyas, vaishyas y shudras. A veces, los primeros tres estratos se clasificaban juntos como *dvija* (dos veces nacido), separados del cuarto y acaso más numeroso estrato, el cual recibe un marcado trato de inferior y excluido del uso de ciertos materiales rituales en sánscrito. Pero más allá de estos cuatro estratos subyacen términos más debatidos que en ocasiones son utilizados con una especial carga negativa, tales como *dasa* y *dasyu*. Se ha argumentado que *dasa*, aunque sea considerada la entidad inferior en la relación de amo-sirviente con su contraparte *arya*, de hecho no refiere a personas de una sola etnia u origen. Además, con frecuencia se asume que los *dasa* comparten con los *aryas* el mismo lenguaje y sistema de valores. Así, es costumbre en muchos círculos historiográficos traducir este término como “esclavo”, aunque aclarando que no tiene correspondencia exacta con la noción de esclavitud en la Grecia y Roma clásicas. Por su parte, a primera vista *dasyu* parece referir a gente que vive fuera de los límites de la sociedad *arya* y sus valores, con una apariencia física peculiar, pero con considerable riqueza, recursos e incluso con fuertes y fortalezas. El relativamente temprano texto, el *Rig Veda*, se refiere a *dasyu* como gente de lenguaje áspero e incorrecto (*mrdhravac*), es decir, gente cercana a la noción de “bárbaros”. Sin embargo, como advierte la

indóloga estadounidense Wendy Doniger, el término *dasyu* en sí mismo sufre una evolución:

[...] el *dasyu* era en los tiempos védicos un no ario o un bárbaro, a menudo un demonio; más tarde el *dasyu* era un esclavo, y aun más tarde un ladrón u hombre caído de la casta. El término [finalmente] vino a usarse como un término general de oprobio, denotando [...] un asesino, un hombre con mal temperamento o un hombre de casta baja. En Manu, usualmente designa a una persona sin ninguna casta, de algún modo fuera de todo el sistema de castas.<sup>4</sup>

Para un no experto en filología como yo, con frecuencia me resultan casi impenetrables los debates sobre categorías sociales y su uso en la lógica de alteridad y exclusión en este periodo temprano de la historia india; son debates que caen en detalles filológicos muy específicos. Con todo, vale la pena tener en cuenta algunos puntos generales importantes acerca del periodo anterior a la aparición de las llamadas “religiones de la renuncia” en algún momento a mediados del primer milenio a. C. El más relevante es la idea de que estamos en una sociedad caracterizada por lo menos por tres tipos de división: primero, la segmentación en tribus (*jana*), horizontal y ampliamente territorial, entre las cuales la más prominente es la Kuru-Panchala de lo que es hoy la región de Delhi; segundo, la división entre amos, con su correspondiente rango *varna*, y sus esclavos; y tercero, la división entre los *aryas* como un todo y sus principales “otros” que a menudo fueron descendientes de pueblos que habitaron antes la llanura del Indo-Ganges, tal vez hablantes de otras lenguas “bárbaras” que no eran indoeuropeas. Claro, las “tribus” mismas sufrieron violentos conflictos endémicos, como se revela sobre todo en la épica del *Mahabharata*, pero parecen haber participado de un vocabulario compartido de jerarquía, ritual y sacrificio, como lo demuestra la propia épica. No es descabellado creer que estas sociedades todavía no estaban altamente reglamentadas y que en ellas era aún claramente posible la movilidad social entre las categorías normativas. Otro punto general tiene que ver con el creciente proceso de urbanización que llevó a esta sociedad de sus orígenes de pastores y simples agricultores a la formación de pequeños reinos que se fusionaron

---

<sup>4</sup> W. Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 2009.

alrededor de identidades “tribales” establecidas anteriormente. Seguramente la imagen de riqueza y resplandor de estos reinos fue exagerada por la imaginación desbordada de las épicas, pero es evidente que estos reinos a la larga produjeron sociedades cortesanas en la cuenca del Ganges, en centros como Koshala, Kashi, Videha y en el nodo oriental de Magadha. Pero los nacientes asentamientos urbanos también generaron formas nuevas de interacción social y, por tanto, crearon nuevas y desconocidas tensiones para una sociedad pastoral.

Nuestro principal problema para entender esta temprana fase de la historia india (que va desde la composición de los primeros vedas al periodo de las épicas) es que sabemos mucho más acerca de sus normas e ideales que acerca de sus realidades concretas. Se añade a esta dificultad el hecho de que la historiografía de esta temprana fase de la historia india ha provisto un poderoso molde para pensar la diferencia; ha creado un vocabulario complejo, aunque ambiguo, que estuvo en uso por siglos e inclusive por milenios después. El esquema de los cuatro varnas que surgió en esa época, de alguna forma aún persiste en el vocabulario contemporáneo de la India, aunque a ras del suelo las realidades sociales sean incomprensibles. También podría ser que la idea de conductas “ritualmente impuras” nos venga de ese tiempo, y que esta idea a su vez haya marcado ciertas categorías sociales como ajenas a la sociedad “normal” al declarar ciertas funciones sociales y ocupaciones como inasumibles para los más elevados varnas, en particular las que tienen que ver con la eliminación de animales muertos o excremento humano. No hay duda de que términos como *dasyu*, con el significado remotamente cercano al que tenían en la antigüedad, han casi desaparecido del vocabulario contemporáneo, pero no puede decirse lo mismo de otro término crucial, *mleccha*, que también surgió en esa época para nombrar al “bárbaro” y que en ocasiones era utilizado como sinónimo de *dasyu*.

Es espinosa y controvertida la cuestión de la alteridad y la exclusión en el periodo de surgimiento de las religiones de renunciación (particularmente el budismo) alrededor de 500-400 a. C. No es posible tratarla aquí con detalle. Es claro que no puede ignorarse que el budismo tuvo una vocación proselitista, y esto sugiere que aun sus más tempranos seguidores sostenían una amplia noción de inclusión antes que una preocupación conceptual con la etnicidad y sus límites. Pero consideremos un periodo

posterior, cuando el término *mleccha* asumió un significado nuevo y abarcador. Me refiero al momento de la llegada de los griegos al noroeste de la India, alrededor de 330 a. C., resultado de una lucha fronteriza (cuya naturaleza sigue en disputa) y del creciente poderío del estado aqueménide. Los indios fueron un reto conceptual para los griegos porque representaban una sociedad compleja y distinta que no podía simplemente ser denigrada y por tanto descartada; pero lo mismo puede decirse en sentido opuesto. En la India, los recién llegados pronto ganaron nombres —inclusive en las célebres inscripciones del gobernante Ashoka Maurya (siglo III a. C.)— como *yavanas* o *yonas*, una versión del término “jónico” utilizado por los griegos del este en el mundo helénico. Pero también se les trataba como pertenecientes a la más amplia categoría de los *mleccha* o “bárbaros”, debido a su lengua extraña y al principio incomprensible. Posteriormente, algunos textos y comentaristas añadieron densidad al asunto al sugerir que el extraño carácter de los griegos derivaba de que no aceptaban una sociedad basada en el esquema de cuatro varnas.

En los siglos inmediatamente posteriores a las invasiones griegas, y al establecimiento de importantes estados indogriegos a lo largo de la frontera noroeste de la India, el término *mleccha* demostró su utilidad y flexibilidad. Después de la caída de los Mauryas, a fines del siglo II a. C., siguió un periodo complejo de cuatro o cinco siglos en los cuales el norte de la India se vinculó estrechamente a los estados en expansión de Asia Central. Los historiadores han relegado a un segundo plano este periodo, pero recientemente ha sido sometido a una reconsideración sustancial y constante. Ahora es cada vez más claro que los cambios políticos del periodo estuvieron acompañados de una gran movilidad social y, también, de inestabilidad. El establecimiento de nuevas dinastías en el norte de la India, como los Kushanas y los Sakas, dio lugar a un proceso de exclusión de los invasores (en este caso, los Kushanas, posiblemente una rama de la gran estructura de los Yuezhi) a los que se mantuvo alejados inicialmente como *mlecchas*, pero que luego gradualmente se les incorporó al estrato gobernante de la India del norte. Al mismo tiempo, evidencias artísticas, arquitectónicas y de otra índole, sugieren que los gobernante de Asia Central y sus elites también se aculturaron como consecuencia de su presencia constante en el norte y centro de la India. En otras palabras, el concepto de *mleccha* en estos siglos “entre los imperios” (es decir, entre el dominio de



los Mauryas y el de los Guptas) no fue acaso una categoría de exclusión absoluta sino un “holding term” (un término de dominación negociada) o un punto de transición. Pueblos y dinastías con orígenes escitas o procedentes de las regiones del oeste de China, a la larga se establecieron en la llanura del Indo-Ganges —aunque desconocemos el tamaño verdadero de estos asentamientos— y ahí fueron incorporados a las poblaciones locales, inclusive a los rangos altos de esas poblaciones. Muy probablemente, a muchos de ellos no se les ubicó en los estratos más bajos de la sociedad sino en los estratos que correspondían a sus ya existentes rangos sociales, como guerreros y elites políticas; es decir, en términos generales, como kshatriyas.

En un muy ambicioso y esquemático ensayo acerca de la formación de esta sociedad de la India del norte durante los primeros siglos d. C., el indólogo alemán Harry Falk sostiene que esta sociedad alternó entre dos clases de estados: uno en manos de “extranjeros o inspirados en extranjeros” y otro dominado por “dinastías con valores más bien nativos”. Ésta es una concepción interesante aunque quizá un poco deliberadamente anacrónica. Falk sugiere que el conjunto de dinastías de inspiración extranjera eran “extrovertidas” en sus valores, tolerantes, exuberantemente politeístas, permisivas en lo que tenía que ver con el papel de las mujeres en la vida pública e interesadas en el comercio exterior; en cambio, las “dinastías indias” no eran, sugiere Falk, particularmente “introvertidas”, pero sí severas y brahmánicas en sus actitudes; retiraban a las mujeres de la vida pública, se reducían a una concepción védica del tiempo y pasaron del interés en el intercambio externo a la preocupación por el control de la economía local. Esta somera conceptualización acaso es útil como provocación, por ejemplo, a contraluz de algunas narrativas simplistas sobre el surgimiento del “feudalismo indio” en el periodo en cuestión. Pero el ensayo de Falk también abre una serie de difíciles problemas conceptuales, sobre todo alrededor de la cuestión de cómo fue posible una alternancia tan violenta cuando el mismo grupo de actores a menudo permanecía a través de estas transiciones políticas. Aquí parece haber un peligro real añadido: confundir firmes proclamas ideológicas con realidades “a nivel de cancha”.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> H. Falk, “The Tidal Waves of Indian History: Between the Empires and Beyond”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 145-166.

Esto es aún más de tener en cuenta si se considera que muchas de las posiciones normativas más o menos conservadoras actuales, que pretenden sustentar de una tradición brahmánica “introvertida”, parecen derivar del análisis de este mismo periodo. Así, Patrick Olivelle recientemente ha defendido la visión de que el *Manava Dharmasastra*, “indudablemente el texto legal más celebrado y mejor conocido de la India antigua”, puede probablemente ser fechado “entre el primer siglo a. C. y el segundo siglo d. C.”, y más cercano al último siglo. Olivelle muestra una notoria ansiedad ante la mezcla entre grupos sociales, e incluso clasifica “elefantes, caballos, shudras, extranjeros despreciados, leones, tigres y jabalíes”, todos juntos, en la categoría de los poseedores de “oscuridad”, en oposición a los poseedores de “vigor” y “bondad”. De hecho, parecería ser que por un periodo de seis o siete siglos, la India del norte fue el escenario de cruentas luchas entre diferentes grupos e ideologías, que fueron del budismo —a menudo todavía favorecido por dinastías como los Kushanas— hasta el neobrahmanismo, el cual se vio reflejado, por ejemplo, en la ola de los impresionantes templos que construyó la naciente dinastía Gupta, una vez que consolidó su dominio en la primera parte del siglo IV d. C. Sería un gran error suponer que la sociedad rígidamente estratificada que imaginó el autor (o autores) del *Manava Dharmasastra* de hecho existió en alguna región de la India. Un grupo como los rajputs, que aparece mencionado por primera vez en el siglo VI d. C., y que en el milenio que sigue tiene un enorme papel en la India del oeste, es precisamente el producto de esta convulsión social.

Así, en los siglos posteriores al primer milenio d. C., podemos observar la consolidación y la elaboración de un vocabulario alrededor de la alteridad, en el cual también cambian los temas tratados. A los términos *mleccha* y *yavana*, se añadió otro término que pronto se volvería genérico, a saber, *huna* (o *hun*, en referencia a las invasiones de los heftalitas, a finales del siglo V y principios del VI). Los primeros conquistadores musulmanes que aparecieron en la India subcontinental en el siglo VIII fueron también conocidos como *tajika* y *parasika* (el último, un término derivado de “Pars” o Persia). Al término *turushka* (aproximado a “Turk”), empleado a veces de manera fugaz por los primeros indoeuropeos, se le dio entonces un nuevo giro y su uso fue propagado gradualmente en la India hasta convertirse moralmente en sinónimo de la noción de “musulmán” en muchas partes

del subcontinente. Esta expansión del vocabulario para referirse a alguien externo o “extranjero” se dio al mismo tiempo que la proliferación de términos para distinguir estratos sociales. Dentro del marco normativo del sistema de los cuatro varnas surgió un vasto número de otros nombres colectivos, conforme los grupos empezaron a identificarse a sí mismos como jatis, utilizando referencias ocupacionales, regionales y otras. Pero la relación con los de afuera del marco *varna* también se alteró debido al menos a dos razones distintas. Una fue la frontera cambiante entre, por un lado, los confines de la agricultura sedentaria y la urbanización por un lado y, por otro, la gente del bosque y los cazadores-recolectores. Algunos de estos últimos, comenzaron a ser tratados no como vagas amenazas, prácticamente sin nombre, sino como interlocutores especiales, a los que se les podía exigir tributo o usárseles como aliados en determinados contextos. Aun más, es en el transcurso del primer milenio que ganamos un sentido más claro del surgimiento de una quinta categoría complementaria, esa que más tarde sería conocida genéricamente como “intocables”.

Sin duda, el término *chandala* había existido por mucho tiempo para referirse a los responsables de la eliminación de cadáveres. También hemos hecho mención del estatus de *dasa*, a saber, servidumbre o personas esclavizadas que comúnmente eran excluidas del sistema de los cuatro varnas. Pero lo que parece claro es que no existía una situación fija para los que estaban fuera de este marco, más allá del hecho de ser excluidos. En un reciente e importante trabajo de síntesis, la gran dama de los historiadores de la India antigua, Romila Thapar,<sup>6</sup> ha afirmado que durante el primer milenio d. C. los intocables —a quienes describe en esta época esencialmente como trabajadores rurales sin tierra y recolectores urbanos de desechos— “tenían poca posibilidad de mejorar su estatus”. Thapar llega a afirmar que “el estatus de los intocables era inmutable”. Me parece poco claro cómo puede ser sostenida tal afirmación, empírica o conceptualmente. Después de todo, el amplio grupo fuera del esquema del cuádruple *varna* debe haber estado conformado por numerosos pequeños grupos diferenciados de acuerdo con ocupación, función y ubicación geográfica. Sus posiciones relativas entre unos y otros seguramente evolucionaron a

---

<sup>6</sup> R. Thapar, *Early India: From The Origins to AD 1300*, Berkeley, University of California Press, 2004.

través de los siglos. Tampoco podemos descartar la posibilidad de que incluso algunos de estos grupos hayan entrado esporádicamente en el sistema *varna*, tal y como lo hicieron los asiáticos centrales u otros grupos migrantes. Además, dada la constante proximidad entre los trabajadores sin tierra y los grupos terratenientes, es razonable sospechar que hubo varias formas de mezcla sexual, aunque esta mezcla no fuera necesariamente la regla. Nuestra dificultad radica en que, como es natural, son escasas las fuentes escritas para demostrar dicha promiscuidad; pero sería difícil creer en la existencia de un sistema endogámico de casta íntegramente eficiente a no ser que fuera a la manera de un mito autocomplaciente.

La llegada de musulmanes al Sur de Asia, a partir de sus primeras conquistas en Sind ya en el siglo VIII d. C., se consolidó alrededor del año 1200 en adelante con la formación de vastos estados conquistadores en el norte de India. Durante los seis siglos siguientes, estos estados dominaron gran parte del norte de India y también una parte de la península. En más de un sentido, este periodo tiene consecuencias importantes para las lógicas de alteridad en el Sur de Asia. Primero, es sobre todo gracias a las observaciones y clasificaciones musulmanas que el término *hindu* (*hunud*, en plural) se volvió de uso común para designar a los habitantes de la India no musulmanes. En efecto, de la misma manera que los musulmanes eran clasificados como *turushkas*, *yavanas*, *mlecchas*, etcétera, ellos mismos también se embarcaban en igual ejercicio clasificatorio. Algunos observadores, como el célebre Abu Raihan al-Biruni (973-1048 d. C.), vieron a los nativos de al-Hind con cierta simpatía y con bien documentada erudición; pero otros observadores tajantemente se refieren a ellos como *kuffar* (o “no creyente”), ya fuera en el momento de la conquista o mucho más tarde. ¿Significa esto que cada grupo concebía al otro de alguna manera como “bárbaro”? Esto ha sido materia de un largo debate, el cual ha sido revivido recientemente. Varios puntos necesitan subrayarse, unos más obvios que los otros. En primer lugar, vale la pena reiterar que, en contraste con sus políticas de conversión masiva en las primeras áreas de expansión del califato (como en Siria, Egipto y luego Irán Sasánida), los gobiernos musulmanes en el norte de la India nunca intentaron la conversión en masa de sus súbditos conquistados al islam. Y esto a pesar de que era claro que los conquistados no eran “gente de El Libro” (*ahl al-kitab*) y que, por lo tanto, legalmente no tenían derecho a protección de acuerdo con las prescripciones del *shari'a*,



lo cual invita a una cierta cautela en dos niveles. Primero, existía la convicción —al parecer articulada por el sultán Iltutmish de Delhi en el siglo XIII— de que aunque una conquista formal se hubiera concretado, el equilibrio de fuerzas aún favorecía a los no musulmanes y que, por tanto, se tenía que aplacarlos antes que provocarlos más. Segundo, al menos algunos de los musulmanes conquistadores parecen haber sido auténticamente asombrados por la naturaleza y la complejidad de la cultura que encontraron; no parecen haber estado inclinados simplemente a rechazarla. Tras hablar frecuentemente en términos agresivos de la “idolatría (*but-parasti*)” de sus interlocutores, hacia finales del siglo XIII o principios del XIV algunos musulmanes parecen estar en busca de algunos puntos en común. También debió asombrarles que un número relativamente pequeño de los “hindúes” se convirtiera al islam a principios de este periodo. Así, la figura del “brahmán” o del “portador del hilo” (*zunnardar*) asume una dimensión formidable en la escritura indomusulmana, no como un oponente militar sino como un contrincante social e intelectual.

Quiénes y cuántos fueron exactamente los que se convirtieron al islam en las diferentes regiones de la India entre 1200 y 1800 d. C. sigue siendo un misterio. Algunas comunidades cuentan con tradiciones orales que evocan sus respectivas identidades antes de la conversión, a menudo porque convertirse en musulmán no eliminaba la pertenencia a alguna forma de grupo *jati*, como tejedores o trabajadores metálicos. No hay evidencia actual que sugiera que los conversos vinieran desproporcionadamente de las filas de los varnas más bajos o de los “intocables”. En otras palabras, si existió alguna clave para sugerir que el encuentro entre un islam “más igualitario” y el mundo más jerárquicamente estructurado de los “hindúes” conduciría a la larga a una conversión generalizada como forma de movilidad social, esa clave no se encuentra en los registros históricos. Además, es claro que entre los musulmanes la identidad étnica —fuera lo que fuera entonces— continuó desempeñando un papel importante. Aquéllos con origen centroasiático-turco sabían que no eran los mismos que los migrantes del área litoral del mar Caspio, y mucho menos se confundían a sí mismos con “los indios conversos”. Un caso particularmente interesante es el de los africanos del Cuerno de África (Habash, que es la antigua Abisinia, pero incluye Sudán) y la costa swahili (o zanj), los cuales fueron traídos a India al menos desde el siglo XIV en adelante para servir de es-

clavos de elite. Hacia finales del siglo XV, y especialmente en los doscientos años que siguieron, muchos de estos notables afromusulmanes ejercieron considerable poder en estados como el sultanato bengalí o los gobiernos del Decán. Uno de los más conocidos ejemplos es el de un tal Malik 'Ambar (1548-1626) que fue esclavizado en el este de África y que finalmente llegó al Decán del este por el Mar Rojo y Bagdad. Por cerca de tres décadas, hasta su muerte, este *habashi* notable fue reconocido no sólo como una figura política poderosa y carismática, sino como un mecenas piadoso de los eruditos musulmanes sunitas en el Decán. Otra figura importante de más o menos el mismo periodo fue un tal Abhang Khan Zangi (o Zanji), también en el reino de Ahmadnagar en el oeste del Decán, y en ocasiones aliado y mecenas de 'Ambar. Estos hombres con frecuencia eran elogiados profusamente por otros escritores y cronistas musulmanes, a veces iraníes, otras veces centroasiáticos, aunque el alto grado de intermezclaje (por no mencionar intermatrimonios) entre los varios grupos étnicos musulmanes sigue siendo un tema por explorar. Ciertamente, las facciones políticas en estos reinos, e inclusive en el lejano y extenso imperio moghal (que se formó alrededor de 1530), frecuentemente siguieron líneas de etnicidad o una combinación de etnicidad e identificación sectaria musulmana.

Lo cierto es que alrededor de 1600 el “bárbaro” en la India se había vuelto una cuestión inmensamente enmarañada. La circulación de las elites del centro y oeste de Asia se había convertido en un fenómeno regular, aun cuando no pudo haber excedido algunos millares cada año. Al llegar a la India, al menos algunos de estos migrantes podían expresar consternación al atestiguar cuán borrosas se habían vuelto las fronteras culturales en el transcurso de los siglos de dominio musulmán. Pocos de ellos fueron capaces de un entendimiento etnográfico profundo de los “hindúes”, y fueron aún menos los capaces de observar los matices en las divisiones de *jati*, las cuales a menudo traducían utilizando el término *ta'ifat* (tribu) o, más raramente, *qaum* (comunidad). Ciertamente, su interés en las divisiones religiosas y sectarias, entre musulmanes y no musulmanes y entre los musulmanes mismos, parece haber sido mucho mayor que el deseo de entender estas otras cuestiones. Hacia el siglo XVII, con el rápido aumento de “hindúes” en los escalafones medios y superiores del servicio militar y la burocracia moghal, resultaba sencillamen-



te imposible rechazar a los hindúes por incultos, o afirmar que eran gente que balbuceaba algo incomprensible. Al contrario, más familiaridad con la lengua persa, con su literatura y con las elaboradas artes y etiqueta de las cortes indomusulmanas también hizo difícil, al menos para algunos de los no musulmanes (incluyendo grupos como los marathas, muchos de los cuales se oponían al gobierno mughal), ver a los musulmanes como meros bárbaros. Esta cohabitación, por lo tanto, produjo lo que se denomina en ocasiones “cultura compuesta”, el opuesto obvio al modelo de alteridad radical. Evidencia de esto puede encontrarse, por ejemplo, en la monumental arquitectura del periodo, en la literatura en persa y en indio vernáculo (y eventualmente también en un “idioma compuesto” llamado urdu), en la pintura de ambas cortes, la de Mughal y la de Rajput, y sobre todo en la espectacular tradición de lo que se denomina música clásica “indostánica”, la cual mezcló elementos como los instrumentos y las formas (como el *maqam*) del oeste y centro de Asia, con las canciones vernáculos y devocionales (llamadas *dhurpad* y *bishnupad*) del norte de la India.

Pero sería fútil negar que en la India los siglos entre 1200 y 1800 fueron caracterizados por varias formas de conflicto, acompañadas a veces por una violencia retórica radical que denigraba el nivel cultural y los logros del oponente. En los últimos años del gobierno mughal era común para los miembros de su elite musulmana quejarse de haber ido demasiado lejos en su compromiso con sus súbditos “indios”. El ritmo implacable de la expansión territorial mughal entre 1560 y 1700 también los puso en contacto con gente nueva, a la que no sabían bien a bien cómo tratar. En el este y noreste encontraron pueblos que, aseguraban, eran caníbales (*adam-khwar*) y los trataron entonces como apenas humanos. Dentro de los límites nocionales del imperio, la política mughal de expansión agraria en busca de una mayor base fiscal redujo los límites de las tierras forestales y puso a los campesinos en conflicto con los habitantes del bosque. Algunos de estos grupos de habitantes del bosque, como los bhils y gonds en la India central, estaban organizados en formas políticas que los mughals reconocían y por tanto trataban a sus cabecillas como gobernantes (o rajás). En algunas casos, en las afueras de la provincia de Bengala, sabemos incluso de rajás forestales que utilizaron la expansión mughal para demandar un lugar dentro del marco de los cuatro

varnas, atribuyéndose una posición en la espaciosa categoría de guerreros rajput. Otros grupos, como los bedas y los boyas en el Decán, se movilizaban como tropas, a pesar de que su estatus preciso era incierto y con frecuencia se hacía referencia a ellos con disparatados términos como “comedores de lagartijas”. Ésta fue pues la compleja situación que confrontaron los ingleses cuando, en 1800, consolidaron su conquista sobre buena parte del este y sur de la India.

### III

La cuestión del “bárbaro” adquirió un perfil muy diferente durante el dominio colonial británico; las consecuencias de este nuevo perfil aún nos atañen hoy. En primer lugar, debemos notar que los mismos europeos eran tratados como “bárbaros” entre 1500 y 1800, cuando primero llegaron en números importantes y se establecieron en la costa. Al principio, se hizo uso de términos muy familiares para describirlos: hunas, yavanas, mlechas, o parasikas, además de dos nuevos términos: “caras blancas” o “pieles blancas” y “francos” —este último un término que los escritores musulmanes en el siglo XVI ya habían utilizado para referirse a los portugueses. Muchos observadores los consideraron poco limpios en sus prácticas e ineptos para las más elementales reglas de higiene, ideas que de algún modo continuaron a través de todo el periodo de dominio colonial. Los primeros indomusulmanes en visitar Europa y dejar cuenta escrita de sus experiencias, en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, se explayaron sobre esta caracterización. Pero para entonces, era muy diferente el equilibrio de poder al que había existido alrededor de 1600, cuando Tahir Muhammad Sabzwari había declarado autoritariamente que

[...] la comunidad de francos visten ropa muy fina pero a menudo son muy sucios y tienen granos en la cara. No les gusta usar agua. Se bañan rara vez [...]. Son muy buenos en el uso de armas de fuego, y son particularmente valientes en barcos y en el agua. Pero en contraste con esto, no son tan valientes en la tierra.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> S. Subrahmanyam, “Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe, 1500-1800”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, no. 1, 2005, pp. 86-87.



Un intelectual como Mirza Abu Talib Isfahani (1752-1806),<sup>8</sup> por otro lado, vio a la nación inglesa bajo una luz muy diferente: un poder que había aprovechado la tecnología y formas inusuales de organización social para construir un imperio formidable y en expansión.

En el transcurso del siglo XIX, por lo tanto, los ingleses (y los británicos más generalmente) en la India pudieron librarse de ser percibidos como “bárbaros” gracias al simple hecho de su dominación política y militar. Esta dominación fue muy eficiente en crear una clase de elites anglófilas en la India, que admiraban mucho a los nuevos gobernantes y su cultura, aunque continuaban circulando muchos chistes escatológicos sobre ellos. Las elites coloniales indias aceptaron la idea no sólo de que su sociedad y su cultura sino también su capacidad tecnológica, así como su sensibilidad estética, eran inferiores a las de los británicos. Naturalmente, entre las elites indomusulmanas existieron nichos de resistencia a esta visión que dudaban de la supuesta “degradación” de sus propias concepciones estéticas y literarias. Pero inclusive éstos casi desaparecieron después de la represión de la gran rebelión campesina y principesca de 1857-1858. Así, la segunda mitad del siglo XIX atestigua una limpieza cultural masiva de parte de las autoridades coloniales hasta tal punto, que inclusive el movimiento nacionalista que surgió después a menudo articulaba sus consignas en el mismo lenguaje cultural del gobierno colonial. Sólo un intelectual excepcional, como el irreverente escritor telugu Gurajada Apparao (1862-1915),<sup>9</sup> se atrevió a burlarse de las pretensiones británicas de total dominación cultural y epistemológica.

La intervención colonial en los confines de las categorías y percepciones sociales es, sin duda, una curiosa mezcla de consecuencias previstas e imprevistas. No hay duda de que, al menos desde el mandato del gobernador general Lord William Bentinck (1828-1835), los británicos (como gobierno de la Compañía de la India Oriental) habían lanzado un ambicioso proyecto para la “reforma” de la sociedad india y sus supuestas prácticas degeneradas. Una parte del proyecto se centró en los niveles más

<sup>8</sup> A. Taleb Khan, *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the Years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803*, Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1810.

<sup>9</sup> G. Apparao, *Girls for Sale: 'Kanyasulkam', a Play from Colonial India*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

altos de la sociedad bengalí india, pero otros proyectos también atacaron fenómenos como el bandidismo organizado (o *thuggee*). Lo que entonces se reveló como lo central fue la noción de que la principal categoría de organización para entender a la India era “casta”; los administradores británicos la entendieron como un término que representaba un sistema total y abarcador que involucraba una combinación de ideas de *varna* y *jati*. Postularon que ya en el antiguo pasado indio, quizá desde la edad védica, un “sistema de castas” de cinco partes había surgido en la India, formado por los cuatro *varnas* y los “intocables”. A través de los siglos, argumentaron, la sociedad india se había reproducido a sí misma una y otra vez dentro de esta estructura, la cual llevaba consigo dos formas de rechazo: “fuera de casta” y *mleccha* o extranjero. Por lo tanto, el destino de progreso del gobierno británico era liberar a la India de esta jaula de hierro, dando al fin lugar a una genuina movilidad social. Puede comprenderse el poder de esta conceptualización leyendo su reciclaje en la formulación del concepto de “Modo de producción asiático” en Karl Marx; el concepto asume que la India ha sido subyugada durante largos siglos a una sociedad de pequeñas aldeas, cuya lógica de inmovilidad es precisamente la lógica del “sistema de castas” descrito por el dominio colonial británico.

La consecuencia prevista era, claro, proporcionar una coartada liberal para el gobierno británico, al que de hecho se le veía liberando a la India no sólo de un tiránico gobierno musulmán anterior, sino también de una estructura social atrincherada cuyos campesinos e intocables estarían más que felices de verla caer. Las consecuencias no previstas fueron bastante más delicadas. Como Bernard Cohn y otros han señalado, el censo colonial y otra maquinaria similar, se convirtieron en poderosas herramientas para fabricar identidad.<sup>10</sup> Las castas viraron en números y los números se convirtieron en posibles reclamos de identidad. Una categoría totalmente nueva apareció dentro de la existencia del *panchama*, o “quinto” grupo, una que reclamaba abarcar la totalidad de los excluidos por el sistema de cuatro *varnas* (pero a la vez, casi siempre excluyendo pueblos forestales

---

<sup>10</sup> B. S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.



y de las franjas geográficas del espacio que se consideraba “civilización india”). Esta categoría fue aplicada a la gente que había sido clasificada por los británicos, utilizando la noción que los primeros visitantes portugueses en Kerala en el siglo XVI habían usado, como “intocables”. A finales del siglo XIX, estos grupos fueron capaces de protestar para ganar formas de representación política, usando creativamente el marco colonial, un fenómeno importante que tiene consecuencias hasta el día de hoy. Gandhi y el movimiento nacionalista intentaron, algo santurrónamente, renombrar a estos grupos colectivamente como *harijan* (o “gente de dios”); posteriormente, *dalit* (o los “aplastados”) fue el término más común para nombrar a la misma gente. Con todo, lo que debe entenderse es que la inclusión en una sola categoría de lo que en realidad son muchos grupos dispares, con una gran variedad de ubicaciones sociales y ocupacionales, es en sí misma un importante proceso político de creación de identidad, y es una de las consecuencias no previstas por los gobiernos coloniales británicos.

En una vena un tanto distinta, puede decirse que el periodo colonial también tuvo un efecto importante en las tendencias generales de xenología y xenofobia en la India. Si los europeos resultaron objetos de cierta admiración, por renuente que haya sido en ocasiones, los indios del siglo XIX adquirieron una visión del resto del mundo muy diferente a la que tenían en los siglos XVI o XVII. Las relaciones con los pueblos en el sureste y este de Asia con frecuencia continuaron siendo tensas, como sabemos por las historias de la presencia india en estas regiones. Pero la relación más difícil indudablemente fue con África; una relación por largo tiempo mediada por la presencia de indios en las colonias británicas en ese continente, en lugares como Kenia, Tanzania y Uganda. Los roles económicos y sociales de estos grupos indios de comerciantes y clérigos eran tales que crearon tensiones y finalmente llevaron a violencia periódica y, en algunos casos, a expulsiones masivas, como sucedió en Uganda en 1972. La contraparte de esto fue que los indios, ya fuera en África o en la India, frecuentemente ahora veían a los africanos a través de ojos europeos, ubicándose ellos mismos en el papel de colonizadores en lugar de colonizados. Cuando un estudiante africano “bárbaro” toca a la puerta como un posible

inquinino, está claro que para la mayor parte de los indios urbanos ya no tienen mayor resonancia los días de Malik 'Ambar.

En cuanto a la división religiosa, su larga trayectoria ha dado lugar, claro, a la repartición del subcontinente en varios Estados-naciones, cada uno de los cuales está más o menos ligado a una identidad religiosa. En las secuelas de 1857-1858, se permitió el surgimiento lento de un gobierno colonial burgués en la India británica; entre los miembros de este gobierno hicieron su aparición los varios grupos anglófonos indios. Para principios del siglo XX, era cada vez más claro que este espacio sería fuertemente impugnado y, al mismo tiempo, quedaba claro que en este espacio el papel de las élites musulmanas seguía siendo ambiguo. En la siguiente mitad del siglo, difícilmente puede decirse que lealtades o divisiones “primordiales” tuvieron un papel importante. Antes bien, hubo muchas maniobras y varios líderes políticos importantes cambiaron de puesto y de postura pública. Aun así, hacia la década de 1940 lo que había surgido era una política de violencia endémica, en la que comunidades que habían coexistido y peleado localmente durante siglos ahora aseguraban no reconocerse más entre sí. Los salvajes baños de sangre de finales de la década de 1940 ridiculizaron un poco cualquier noción de “cultura compuesta” de los siglos anteriores. Todavía vivimos con este legado en la India contemporánea, y también en Pakistán. En lugar de ver la Partición de 1947 como un acto trágico, aunque definitivo, algunos grupos en ambos lados de la frontera lo ven como una herida que no debe sanar naturalmente, como un asunto pendiente que debe resolverse violentamente.

¿Cómo ser bárbaro en la India? Parece que hay muchas maneras. En su brillante y extenso ensayo, *El miedo a los bárbaros*, Tzvetan Todorov divide el mundo de hoy en cuatro tipos de culturas nacionales. Existen aquellas “donde el *resentimiento* tiene un papel vital”, es decir, para Todorov, gran parte de los países del mundo musulmán “desde Marruecos hasta Pakistán”, pero quizá también otros lugares. Un segundo grupo está formado por aquellos que “se distinguen por el lugar que ocupa el sentimiento del miedo en ellos”. Aquí, Todorov ubica a las naciones de Occidente y particularmente las de Europa occidental: “temen ataques físicos [...], los ataques terroristas, las explosiones de la violencia”. El tercer grupo



es el “grupo residual”, caracterizado por la “indecisión”, con lo que, una adivina, Todorov se refiere a ciertas naciones africanas sursaharianas y latinoamericanas. Finalmente, Todorov nota la existencia de un cuarto y último grupo constituido por un importante número de países donde “la pasión dominante [es] el *apetito*”. Aquí, Todorov ubica países que se están acercando a Occidente, y en los cuales “las personas quieren tomar ventaja de la globalización, del consumo y del ocio”. En esta categoría, coloca no sólo a China, Brasil, Sudáfrica y México, sino a la India. India, escribe Todorov, junto con Brasil y algunos otros países, “hoy ilustra otras vías a una existencia más próspera y democrática”. ¡Ojalá fuera así! Lo que espero haber demostrado en estas páginas, así sea brevemente, es que hoy la India es, por razones históricas y por otros motivos, antes que nada un país de miedo y resentimiento. Quizá es precisamente por esto que tiene un voraz antojo de inventar bárbaros.

## Referencias

### Artículos

- Falk, H., “The Tidal Waves of Indian History: Between the Empires and Beyond”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 145-166.
- Parasher-Sen, A., “Naming and Social Exclusion: The Outcast and the Outsider”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 415-455.
- Subrahmanyam, S., “Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe, 1500-1800”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, no. 1, 2005, pp. 69-100.

### Libros

- Apparao, G., *Girls for Sale: “Kanyasulkam”, a Play from Colonial India*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Cohn, B. S., *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.



- Doniger, W. y Smith, B. K. (trad.), *The Laws of Manu*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1991.
- Doniger, W., *The Hindus: An Alternative History*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 2009.
- Landy, F. (ed.), *Dictionnaire de l'Inde Contemporaine*, París, Armand Colin, 2010.
- Olivelle, P. (trad.), *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Savarkar, V. D., *Hindutva: Who is a Hindu*, Nueva Delhi, Bharti Sahitya Sadan, 1989.
- Taleb Khan, A., *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the Years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803*, Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1810.
- Thapar, R., *Early India: From The Origins to AD 1300*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Todorov, T., *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS