ISSN 2468-9947

# COLECCIÓN INDIA

## DOCUMENTO 1

## L JORNADA INTERNACIONAL SOBRE INDIA:

## "DIVERSIDAD, SABERES Y PODER. PERSPECTIVAS DESDE LATINOAMÉRICA"

**3 y 4 de septiembre, 2015**

**Sede: Centro Cultural Borges**

**Ciudad Autónoma de Buenos Aires,**

**República Argentina**

---

**Editor responsable: Asociación Latinoamericana de Estudios sobre India**

**Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina**

**Compiladora: Lía Rodriguez de la Vega**

**Directora: Lía Rodriguez de la Vega.**

**Comité Editorial: Sergio Lais-Suárez, Maya Alvisa, Lucía Ibarra, Verónica Flores, Gabriel Martino y Lucía Zanabria.**

**Comité de Asesores Científicos: Alcira Trincheri, Liliana Palacios de Cosiansi, Mercedes Giuffré, Carlos Moneta, Nancy Gallo, Rosalía Vofchuk, Clarisa Giaccaglia, Florencia Rubiolo, María Agostina Cacault, María Noel Dussort.**

---

**L Jornada Internacional sobre India, 2015**

**Centro Cultural Borges**

**Ciudad Autónoma de Buenos Aires**

**Instituciones organizadoras**

- Área de Asia y África, UNICOM, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora,
- Cátedra de Estudios Indorientales, Universidad Abierta Interamericana,
- Cátedra de Medicina Ayurveda, Universidad Abierta Interamericana,
- Cátedra de Sánscrito, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires,
- Cátedra Libre de la India, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata,
- Cátedra Mundo Actual Afroasiático, Departamento de Historia de, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue,
- Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán,

- Centro de Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Palermo,
- Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS - CONICET y UNC).
- Escuela de Estudios Orientales, Universidad del Salvador.
- Especialización en Economía y Negocios con Asia del Pacífico e India, Universidad Nacional de Tres de Febrero,
- Grupo de Estudios sobre la India de Rosario (GEIR-Programa PRECSUR), Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario,
- Instituto de Investigación "Carlos S. Nino", Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Mar del Plata,

Con el auspicio de la Embajada de la India en Argentina.

**Comisión Organizadora**

Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/FIEB)

Sergio Lais-Suárez (Secretario de Relaciones

Institucionales, UAI)

Maya Alvisa (USAL/UBA)

Lucía Ibarra (UBA/UNLP)

Verónica Flores (UBA/USAL)

Gabriel Martino (UBA)

Lucía Zanabria (UP/UNLZ)

**Comisión Académica**

Alcira Trincheri (UN Comahue)

Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/FIEB)

COLECCIÓN INDIA

Liliana Palacios de Cosiansi (UTN)

Mercedes Giuffré (UNMdP)

Carlos Moneta (UNTREF)

Nancy Gallo (UAI)

Rosalía Vofchuk (UBA/CONICET/FIEB)

Clarisa Giaccaglia (UNR)

Florencia Rubiolo (CIECS - CONICET y UNC).

María Agostina Cacault (UNLP)

María Noel Dussort (UNR)

**PROGRAMA**

## JUEVES 3 DE SEPTIEMBRE

### 9:15 -9:50 horas

**Apertura**

### 10 -11:15 horas

**SESIÓN 1: "Gobernanza y proyección exterior de India"**

Coordinadora: Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas-FIEB/CARI) y Cristina Reigadas (UBA/ CARI).

**1.Gobernanza, respeto a la ley y Estado de Derecho en India.** Dra. Cristina Reigadas (UBA/CARI)

**2. Presencia del budismo en la política exterior de la India.** Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas -FIEB/CARI).

**3. Proyección del poder blando de la India en su desarrollo regional y global.** Maya Alvisa Barroso (USAL, UBA, UNTREF, CARI).

**4. India y China: un acercamiento a la relación bilateral desde la Guerra sino-india a la actualidad.** Laura Gatto (Escuela de Estudios Orientales, USAL; CARI)

### 11:45- 13 horas

**SESIÓN 2: "Desarrollo humano, diversidades y violencia en la India"**

Coordinadoras: Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI) y Sabrina Olivera (USAL, CARI).

**1. Nuevas miradas sobre el desarrollo humano en India: vulnerabilidad, resiliencia y sustentabilidad.** Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI).

**2. Violencia comunal hacia cristianos en Karnataka.** Nora Lucia Ibarra (UNLP, CARI).

**3. Violencia contra las mujeres en India. Algunas perspectivas desde la mirada de los Derechos Humanos.** Olivera, Sabrina Victoria (USAL, CARI).

**4.Género y violencia en la India: panorama de la violencia doméstica y marco legal.** Sofía Delger (UCA, CARI).

**5. Hindúes y musulmanes en la India del SXXI".** Víttola, María Antonela (USAL, CARI).

## 14-15:30 horas

**SESIÓN 3. "De Lengua, Filosofía y Religión"**

Coordinadoras: Rosalía Vofchuk (CONICET. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB) y Gabriela F. Müller (UBA - CONICET).

**1. El imperialismo británico y las relaciones indoafganas en la literatura inglesa decimonónica.** Pedro Címoli (UBA).

**2. Religión y lingüística en la India antigua.** Rosalía C. Vofchuk (CONICET, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB)

**3. Aspectos filosóficos de la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gîtâ*.** Gabriel Martino (UBA, UCA, CONICET).

**4. Algunos apuntes sobre el concepto de *ātman* en la *BrhadārayakaUpanishad.*** Gabriela F. Müller (UBA – CONICET)

**5. El culto y la representación de Avalokitesvara en India y sus manifestaciones en China y Japón.** María Luz Pedace (UBA)

## 15:45-16:45 horas

**Simposio sobre Economía de la India**

A cargo del Mg. Juan Miguel Massot (USAL, CARI)

**17- 18:30 horas**

**SESIÓN 4: "De tiempos y representaciones en/de la India"**

Coordinadora: Lucía Ibarra (UNLP, CARI).

**1. El Caturāsiti-siddha-pravṛtti – la fuente de los Mahasiddhas, de Abhayadatta Sri.** Federico Andino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**2. La representación de Shiva como expresión del pensamiento de la India.** Matías Urbino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**3. Desde India a la generación *beatnik* de los EE.UU. Notas sobre el Budismo en*Los vagabundos del Dharma*, de Jack Kerouac.** Lic. Liliana Ponce (Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB-)

**4. La migración de la India en América, con énfasis en América Latina: panorama de los abordajes existentes..** Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/FIEB, CARI), Esp. Miguel Meza (UNLZ) y Lic. Florencia Margonari (UNLZ).

**5. Las Cuatro Nobles Verdades como marco referencial en psicoterapia.** Dr. David Ghelman y Lic. Viviana Burbridge (Fundación Imagen/ FIEB).

**6. Una aproximación a los planes de estudio de Ciencia Política en India.** Sebastián Rinaldi (Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ).

**18:45 -19:45 horas**

**SESIÓN 5: "La India como actor global emergente: dimensiones simbólicas y construcción de poder"**

Coordinadora: Maya Alvisa Barroso (UNTREF).

**1. Cultura y civilización.** Lic. Maya Alvisa Barroso (UNTREF)

**2. Democracia y construcción de poder.** Prof. Sergio Cesarín (UNTREF)

**3. Procesos de "cooperación competitiva" sino-india: hacia una nueva conectividad asiática.** Dr. Carlos Moneta (UNTREF)

## VIERNES 4 de septiembre

**10-11:15 horas**

**Conferencia a cargo de la Mag. Bobby Luthra Sinha** (Universidad de Basilea, Suiza)

Moderadora: Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas- FIEB/CARI)

**11:30 -12:45 horas**

---

**SESIÓN 5 "Temporalidades y alcances espaciales"**

Coordinadora: María Agostina Cacault (UNLP)

**1. Un estudio filosófico del *sāṃkhya* clásico a partir del comentario chino de Paramārtha.** Rafael Antonio Flores Paz (Centro De Estudios Orientales, Pontifica Universidad Católica del Perú).

**2.Algunas notas históricas y conceptuales sobre el "hinduismo" en Chile.** Felipe Luarte Correa (Pontificia Universidad Católica de Chile – University of Delhi).

**3. Mirando a India desde el "fin del mundo.** M. Elisa Silva H. (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile)

**4. Primer año del gobierno de Narendra Modi: perspectivas.** María Agostina Cacault (UNLP)

**5. Conflicto Indio-pakistaní: región de Cachemira.** Victoria Faiella (UNCPBA)

**14-15:15 horas**

---

**SESIÓN 6 "Diversidad en la Unidad"**

Coordinadores: Liliana Palacios y Sergio Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina).

**1. Crecimiento económico de India: anclajes y dinamismo.** Prof. Clara Lucía Calvo y Prof. Liliana Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**2. India y MERCOSUR: la dimensión geoeconómica de dos actores del Sur Global".** Luiz Cristiano Naclerio Torres Y Adriana Evelin Younes (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**3. Pasado y presente del Budismo en la India.** Sergio Francisco Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**4. Representación Discursiva de la India y su gente en la novela *Kim* de Rudyard Kipling. Re-lectura en clave de Teoría Postcolonial).** Gladys Beatriz Contino (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**5. La importancia del Otro en la construcción de la identidad. Una mirada sobre los protagonistas del film 'Black'.** Ana Mónica Díaz Romero (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán)

**15:30-16:35 horas**

---

**SESIÓN 7: "India y los países del Sudeste Asiático ante los cambios domésticos y sistémicos en el nuevo siglo"**

**Panel conjunto organizado por el Grupo de Estudios de la India de Rosario (GEIR), Programa de Relaciones y Cooperación Sur-Sur (PRECSUR), Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario y el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS – CONICET y UNC) y el Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia de la Universidad Siglo21, Córdoba.**

Coordinadoras: Lic. Paola Baroni (Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia, Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina) y Dra. Clarisa Giaccaglia (GEIR-PRECSUR, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina).

**1.Un análisis del rol del Sudeste Asiático en el cambio de la *Look East Policy* a la *Act East Policy* de India.** Lic. Paola Baroni (Univ. S21-Córdoba), Lic. María Noel Dussort (GEIR/UNR-CONICET).

**2. La profundización de las relaciones comerciales entre India y el bloque regional ASEAN: los Tratados de Libre Comercio en Servicios e Inversiones.** Antonella Rita Forni (Universidad Nacional de Rosario).

**3. El modelo de desarrollo indio a partir de la segunda fase de reformas neoliberales (1997-2013) y sus implicancias para la India rural.** Luciana Mariel Hurtado (GEIR- PRECSUR. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de Rosario).

**4. El Sudeste de Asia y la India: Nuevas configuraciones políticas y económicas en un escenario competitivo.** Dra. Florencia Rubiolo (CIECS – CONICET y UNC).

**16:45-19 horas**

**SESIÓN 8: "Ruralidad, movimiento sociales y su espectro de alcance"**

Coordinadoras: Ana María Sánchez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**1. Movimientos Campesinos: Relaciones existentes entre el accionar del Movimiento Nacional Campesino Indígena (Argentina) y la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (India).** Paula Yasmin Heredia, Pamela Rita Moreno y Francisco Jiménez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**2. Análisis del impacto del fenómeno del monzón en la producción agrícola de la India.** María Guillermina Diaz (Departamento de Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Rio Cuarto).

**3. La Educación y el Empoderamiento de la Mujer Rural. Análisis desde las políticas públicas de India y Argentina.** Yamila Nazarena Gánzer (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**4. Movimientos de Resistencia Femeninos y Medioambientales en la India y Argentina: aspectos preliminares comparativos.** Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**5. Repensando los saberes ecofeministas en contextos latinoamericanos desde la perspectiva de Vandana Shiva y el cuerpo de la mujer como estrategia de acumulación/circulación patriarcal del capital".** Gustavo Marcelo Martin (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**Sesión 9: "Cultura y derechos humanos"**

Coordinadora: Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**1. Motivos y características de la inserción del cine comercial indio en contextos latinoamericanos en los últimos diez años.** Analía Verónica Casero (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**2. Turismo reproductivo: padres internacionales, hijos Made in India.** Romina Flavia Bengolea (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**3. La reconfiguración de la identidad cultural de migrantes indios y senegaleses en la ciudad de Río Cuarto, en las últimas dos décadas.** Ana María Sánchez y Martín Hernández (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**4. Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos en contextos educativos. Análisis sobre la Argentina y la India en el Siglo XXI.** Paolo Sebastián Cucco (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto).

## 19-20 horas

Homenaje a los **Dres. Carmen Dragonetti y Fernando Tola Mendoza**

**Proyección de video** (realización a cargo de Lía Rodriguez de la Vega, David Ghelman y Oscar Pastorino).

**Narración oral**, a cargo de Claudia Quinteros.

**Danza India** (Escuela Durgama)

## ÍNDICE

### SESIÓN 1: "Gobernanza y proyección exterior de India"

Coordinadora: Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas-FIEB/CARI) y Cristina Reigadas (UBA/ CARI).

**1.Gobernanza, respeto a la ley y Estado de Derecho en India.**
Dra. Cristina Reigadas (UBA/CARI)

**2. Presencia del budismo en la política exterior de la India.**
Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas -FIEB/CARI).

**3. Proyección del poder blando de la India en su desarrollo regional y global.**
Maya Alvisa Barroso (USAL, UBA, UNTREF, CARI).

**4. India y China: un acercamiento a la relación bilateral desde la Guerra sino-india a la actualidad.**
Laura Gatto (Escuela de Estudios Orientales, USAL; CARI)

### SESIÓN 2: "Desarrollo humano, diversidades y violencia en la India"

Coordinadoras: Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI) y Sabrina Olivera (USAL, CARI).

**1. Nuevas miradas sobre el desarrollo humano en India: vulnerabilidad, resiliencia y sustentabilidad**
Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI).

**2. Violencia comunal hacia cristianos en Karnataka**
Nora Lucia Ibarra (UNLP, CARI).

**3. Violencia contra las mujeres en India. Algunas perspectivas desde la mirada de los Derechos Humanos.**
Olivera, Sabrina Victoria (USAL, CARI).

**4.Género y violencia en la India: panorama de la violencia doméstica y marco legal.**
Sofía Delger (UCA, CARI).

**5. Hindúes y musulmanes en la India del SXXI"**
Víttola, María Antonela (USAL, CARI).

**SESIÓN 3. "De Lengua, Filosofía y Religión"**

Coordinadoras: Rosalía Vofchuk (CONICET. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB) y Gabriela F. Müller (UBA - CONICET).

**1. El imperialismo británico y las relaciones indoafganas en la literatura inglesa** decimonónica.
Pedro Címoli (UBA).

**2. Religión y lingüística en la India antigua.**
Rosalía C. Vofchuk (CONICET, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB)

**3. Aspectos filosóficos de la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gîtâ*.**
Gabriel Martino (UBA, UCA, CONICET)

**4. Algunos apuntes sobre el concepto de *ātman* en la *BrhadārayakaUpanishad.***
Gabriela F. Müller (UBA – CONICET)

**5. El culto y la representación de Avalokitesvara en India y sus manifestaciones en China y Japón.**
María Luz Pedace (UBA)

**SESIÓN 4: "De tiempos y representaciones en/de la India"**

Coordinadora: Lucía Ibarra (UNLP, CARI).

**1. El Caturāsiti-siddha-pravṛtti – la fuente de los Mahasiddhas, de Abhayadatta Sri.**
Federico Andino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**2. La representación de Shiva como expresión del pensamiento de la India**
Matías Urbino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**3. Desde India a la generación *beatnik* de los EE.UU. Notas sobre el Budismo en *Los vagabundos del Dharma*, de Jack Kerouac.**
Lic. Liliana Ponce (Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB-)

**4. La migración de la India en América, con énfasis en América Latina: panorama de los abordajes existentes.**
Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/FIEB, CARI), Esp. Miguel Meza (UNLZ) y Lic. Florencia Margonari (UNLZ).

**5. Las Cuatro Nobles Verdades como marco referencial en psicoterapia.**
Dr. David Ghelman y Lic. Viviana Burbridge (Fundación Imagen/ FIEB).

**6. Una aproximación a los planes de estudio de Ciencia Política en India.**
Sebastián Rinaldi (Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ).

**SESIÓN 5: "La India como actor global emergente: dimensiones simbólicas y construcción de poder"**

Coordinadora: Maya Alvisa Barroso (UNTREF).

**Cultura y civilización**

Lic. Maya Alvisa Barroso (UNTREF)

**Democracia y construcción de poder**

Prof. Sergio Cesarín (UNTREF)

**Procesos de "cooperación competitiva" sino-india: hacia una nueva conectividad asiática.**

Dr. Carlos Moneta (UNTREF)

**Conferencia a cargo de la Mag. Bobby Luthra Sinha** (Universidad de Basilea, Suiza)

Moderadora: Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas- FIEB/CARI)

**Se puede consultar el power point de la conferencia en el sitio web de la jornada.**

**SESIÓN 5 "Temporalidades y alcances espaciales"**

Coordinadora: María Agostina Cacault (UNLP)

**1. Un estudio filosófico del *sāṃkhya* clásico a partir del comentario chino de** Paramārtha
Rafael Antonio Flores Paz (Centro De Estudios Orientales, Pontifica Universidad Católica del Perú).

**2.Algunas notas históricas y conceptuales sobre el "hinduismo" en Chile.** Felipe Luarte Correa (Pontificia Universidad Católica de Chile – University of Delhi).

**3. Mirando a India desde el "fin del mundo.** M. Elisa Silva H. (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile)

**4. Primer año del gobierno de Narendra Modi: perspectivas.** María Agostina Cacault (UNLP)

**5. Conflicto Indio-pakistaní: región de Cachemira.** Victoria Faiella (UNCPBA)

**SESIÓN 6 "Diversidad en la Unidad"**

Coordinadores: Liliana Palacios y Sergio Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina).

**1. Crecimiento económico de India: anclajes y dinamismo.** Prof. Clara Lucía Calvo y Prof. Liliana Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**2. India y MERCOSUR: la dimensión geoeconómica de dos actores del Sur Global"**
Luiz Cristiano Naclerio Torres Y Adriana Evelin Younes (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**3. Pasado y presente del Budismo en la India.**
Sergio Francisco Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**4. Representación Discursiva de la India y su gente en la novela *Kim* de Rudyard** Kipling. Re-lectura en clave de Teoría Postcolonial)
Gladys Beatriz Contino (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**5. La importancia del Otro en la construcción de la identidad. Una mirada sobre los protagonistas del film 'Black'.**
Ana Mónica Díaz Romero (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán)

**SESIÓN 7: "India y los países del Sudeste Asiático ante los cambios domésticos y sistémicos en el nuevo siglo"**

Panel conjunto organizado por el Grupo de Estudios de la India de Rosario (GEIR), Programa de Relaciones y Cooperación Sur-Sur (PRECSUR), Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario y el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS – CONICET y UNC) y el Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia de la Universidad Siglo21, Córdoba.

Coordinadoras: Lic. Paola Baroni (Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia, Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina) y Dra. Clarisa Giaccaglia (GEIR-PRECSUR, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina).

**1.Un análisis del rol del Sudeste Asiático en el cambio de la *Look East Policy* a la *Act East Policy* de India.**
Lic. Paola Baroni (Univ. S21-Córdoba), Lic. María Noel Dussort (GEIR/UNR-CONICET).

**2. La profundización de las relaciones comerciales entre India y el bloque regional ASEAN: los Tratados de Libre Comercio en Servicios e Inversiones.**
Antonella Rita Forni (Universidad Nacional de Rosario).

**3. El modelo de desarrollo indio a partir de la segunda fase de reformas neoliberales (1997-2013) y sus implicancias para la India rural.**
Luciana Mariel Hurtado (GEIR- PRECSUR. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de Rosario).

**4. El Sudeste de Asia y la India: Nuevas configuraciones políticas y económicas en un escenario competitivo.**
Dra. Florencia Rubiolo (CIECS – CONICET y UNC).

**SESIÓN 8: "Ruralidad, movimiento sociales y su espectro de alcance"**

Coordinadoras: Ana María Sánchez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**1. Movimientos Campesinos: Relaciones existentes entre el accionar del Movimiento Nacional Campesino Indígena (Argentina) y la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (India).**
Paula Yasmin Heredia, Pamela Rita Moreno y Francisco Jiménez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**2. Análisis del impacto del fenómeno del monzón en la producción agrícola de la India.**
María Guillermina Diaz (Departamento de Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Rio Cuarto).

**3. La Educación y el Empoderamiento de la Mujer Rural. Análisis desde las políticas públicas de India y Argentina**
Yamila Nazarena Gánzer (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**4. Movimientos de Resistencia Femeninos y Medioambientales en la India y Argentina: aspectos preliminares comparativos.**
Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**5. Repensando los saberes ecofeministas en contextos latinoamericanos desde la perspectiva de Vandana Shiva y el cuerpo de la mujer como estrategia de acumulación/circulación patriarcal del capital"**
Gustavo Marcelo Martin (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**Sesión 9: "Cultura y derechos humanos"**

Coordinadora: Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)
**1. Motivos y características de la inserción del cine comercial indio en contextos latinoamericanos en los últimos diez años.**
Analía Verónica Casero (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**2. Turismo reproductivo: padres internacionales, hijos Made in India.**

Romina Flavia Bengolea (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**3. La reconfiguración de la identidad cultural de migrantes indios y senegaleses en la ciudad de Río Cuarto, en las últimas dos décadas.**

Ana María Sánchez y Martín Hernández (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**4. Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos en contextos educativos. Análisis sobre la Argentina y la India en el Siglo XXI.**
Paolo Sebastián Cucco (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto).

**SESIÓN 1: "Gobernanza y proyección exterior de India"**

Coordinadora: Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas-FIEB/CARI) y Cristina Reigadas (UBA/ CARI).

**1.Gobernanza, respeto a la ley y Estado de Derecho en India.**
Dra. Cristina Reigadas (UBA/CARI)

**2. Presencia del budismo en la política exterior de la India.**
Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/ Fundación Instituto de Estudios Budistas -FIEB/CARI).

**3. Proyección del poder blando de la India en su desarrollo regional y global.**
Maya Alvisa Barroso (USAL, UBA, UNTREF, CARI).

**4. India y China: un acercamiento a la relación bilateral desde la Guerra sino-india a la actualidad.**
Laura Gatto (Escuela de Estudios Orientales, USAL; CARI)

**Gobernanza, respeto a la ley y Estado de Derecho en India/ Governance, respect for the law and rule of law in India.**

Autora: Dra. Cristina Reigadas

Institución de Pertenencia: UBA/Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

**Resumen**

Las elecciones suelen constituir el eje de demarcación entre lo que es y no es una democracia. Según este criterio, India es la mayor democracia del mundo. Otra divisoria de aguas es la cuestión de la violencia. Nehru fue tajante al respecto: con violencia no hay democracia. Sin embargo, la desigualdad, la violencia de castas, religiosa, étnica, y el nacionalismo exacerbado cuestionan el alcance y calidad de la democracia india. En India conviven el modelo de una democracia representativa formal, el Estado de derecho tributario del pensamiento liberal occidental, con diversos movimientos populares de base que ofrecen distintas visiones de construcción del orden democrático (de abajo hacia arriba), que se caracterizan por la falta de respeto y la transgresión de la ley, propios de las sociedades postcoloniales.

Partha Chaterjee sostiene por un lado, que con la independencia, el nacionalismo se constituyó en la cultura política mediadora entre las élites y las masas, ignorando a los

partidos políticos. Y por el otro, que los modos de la movilización política no son consistentes con los principios asociativos de la sociedad civil. Ambas cuestiones cuestionan la vigencia del modelo político paradigmático del Estado Moderno, urgiendo a repensar la cuestión de la gobernanza local y global en las sociedades postcoloniales (aunque no sólo en ellas): cómo comunicar y articular grupos, comunidades, sociedad civil y Estado y cómo repensar el nacionalismo.

**Abstract**

Elections tend to be the axis of demarcation between what is and is not a democracy. According to this view, India is the largest democracy in the world. Another watershed is the issue of violence. Nehru was emphatic on the matter: with violence there is no democracy. However, inequality, caste violence, religious violence, ethnic violence and exacerbated nationalism questioned the scope and quality of Indian democracy. India is home to the model of a formal representative democracy, the State of tax law of Western liberal thought, with various popular grassroots movements that offer different visions of building the democratic order (from bottom to top), which are characterized by the lack of respect and the transgression of the law, of post-colonial societies.

Partha Chaterjee, argues on one side that with independence, nationalism became the mediator political culture between the elites and the masses, ignoring the political parties. And on the other, that the modes of political mobilization are not consistent with the Community principles of civil society. Both issues question the validity of the paradigmatic political model of the modern State, urging to reconsider the question of local and global governance in post-colonial societies (though not only in them): how to communicate and articulate groups, communities, civil society and State and how rethinking nationalism.

**Presencia del budismo en la política exterior de la India/ Presence of Buddhism in the India's foreign policy.**

Autora: Dra. Lía Rodriguez de la Vega

Institución de Pertenencia: UNLZ/UP/FIEB/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

Correo de contacto: liadelavega@yahoo.com

**Resumen**

La corriente surgida en el siglo Vl A.C. a través de la figura, prédica y actividad de Siddhartha Gautama, conocido como Buddha, ha tenido una presencia particular a lo largo de la historia india, con mayor y/o menor visibilidad en diversas circunstancias, constituyendo además una parte integral de la relación de la India con otros países asiáticos.

El Budismo devino religión de estado de distintos países a lo largo de la historia, incluyendo el caso de imperios relevantes como son el Imperio Maurya, el Imperio Pala, el Imperio Tang, etc., resultando su diseminación pacífica en comparación a la de otras creencias, a lo largo de los miles de años de su historia. Su trayectoria dentro de India misma vería un renacimiento con la conversión de Dr. Babasaheb Ambedkar y miles de

seguidores, en la década del ’50, renovándose nuevamente su papel en Asia –no sólo en la India-en la actualidad.

El presente trabajo se propone analizar la presencia de elementos budistas en la política exterior india, desde el accionar del Primer Ministro Jawaharlal Nehru, pionero de la política de no alineamiento y co-fundador del Movimiento de Países No Alineados hasta el recientemente electo Primer Ministro, Narendra Modi.

**Abstract**

The current which emerged in the 5 th century B.C. through the figure, preaching and activity of Siddhartha Gautama, known as Buddha, has had a particular presence throughout Indian history, with greater or lesser visibility in different circumstances, being also an integral part of the Indian relationship with other Asian countries.

Buddhism became the religion of State of different countries throughout history, including the case of relevant Empires such as the Maurya Empire, the Pala Empire, the Tang Empire, etc., resulting its dissemination a peaceful one in comparison to other faiths, throughout the thousands of years of its history. Its course within India itself would see a revival with the conversion of Dr. Babasaheb Ambedkar and thousands of followers, in the ' 50s, renewing its role in Asia--not only in India- today.

The present work intends to analyze the presence of Buddhist elements in Indian foreign policy, from the actions of Prime Minister Jawaharlal Nehru, pioneer of the non-alignment policy and co-founder of the Movement of Non-Aligned Countries to the newly elected Prime Minister, Narendra Modi.

**Proyección del poder blando de la India en su desarrollo regional y global/ Projection of the soft power of India in its regional and global development.**

Autora: Maya Alvisa Barroso

Institución de Pertenencia: USAL/UBA/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

Correo de contacto: malvisa@yahoo.com

**Resumen**

India se encuentra en este momento en la búsqueda de un liderazgo que no deje de lado el desarrollo de mejores relaciones con China y de integración en los diversos espacios regionales y extra regionales como la OCS, el BRICS, el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura o AIIB, y el gran proyecto chino de la Ruta de la Seda del siglo XXI, ocupando el denominado "poder blando" un lugar destacado en su estrategia de relacionamiento exterior.

El objeto del presente trabajo se inscribe en ese marco, en el análisis de los elementos más destacados de su "poder blando" y su rol en la potenciación de la creciente presencia india en el ámbito regional y global.

**Abstract**

India is currently in search of a leadership that does not put aside the development of better relations with China and integration in the various regional and extra regional spaces as the SCO, the BRICS, the Asian Infrastructure Investment Bank or AIIB, and the great Chinese project of the the 21st century Silk Road, occupying the so called "soft power" a prominent place in its external relations strategy.

The aim of this work is inscribed in this context, in the analysis of the highlights lements of its "soft power" and its role in enhancing the growing Indian presence in regional and global level.

**India y China: un acercamiento a la relación bilateral desde la Guerra sino-india a la actualidad/ India and China: an approach to the bilateral relationship since the Sino-Indian War to present**.

Autora: Laura Gatto

Pertenencia institucional: Escuela de Estudios Orientales, USAL/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

Correo de contacto: elleusis@gmail.com

**Resumen**

Luego de su independencia en 1947, India comenzó a perfilarse como una de las potencias emergentes de Asia más importantes por su peso geográfico, demográfico y económico, sólo comparable con la trayectoria reciente China en la región. Aunque ambas son las principales potencias emergentes de Asia, han tenido sus diferencias y acercamientos a lo largo del tiempo. Este trabajo propone por lo tanto, un repaso crítico de los eventos históricos más destacados en la relación bilateral entre India y China, comenzando el recorrido desde la Guerra sino-india en 1962, considerando los conflictos territoriales que la suscitaron, y continuando el trayecto histórico hasta de la actualidad, teniendo en cuenta las condiciones de acercamiento entre ambos países,

especialmente a partir de la firma de numerosos tratados comerciales y de su mutua pertenencia al bloque BRICS.

**Abstract**

After its Independence in 1947, India became one of the main emerging power of Asia, because of its geographic, demographic and economic importance, only comparable with China. The bilateral relation between India and China has had its similitudes and differences throughout time. This paper will offer a review of the main historical events of the relation between India and China, starting from the Sino-Indian War of 1962 and the territorial issues that triggered it, continuing to the present day specially highlighting their association in the BRICS group and the resent commercial treaties celebrated between the two countries.

**SESIÓN 2: "Desarrollo humano, diversidades y violencia en la India"**

Coordinadoras: Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI) y Sabrina Olivera (USAL, CARI).

**1. Nuevas miradas sobre el desarrollo humano en India: vulnerabilidad, resiliencia y sustentabilidad.**

Verónica Noelia Flores (UBA-CONICET/USAL, CARI).

**2. Violencia comunal hacia cristianos en Karnataka**
Nora Lucia Ibarra (UNLP, CARI).

**3. Violencia contra las mujeres en India. Algunas perspectivas desde la mirada de los Derechos Humanos.**
Olivera, Sabrina Victoria (USAL, CARI).

**4.Género y violencia en la India: panorama de la violencia doméstica y marco legal.**
Sofía Delger (UCA, CARI).

**5. Hindúes y musulmanes en la India del SXXI"**
Víttola, María Antonela (USAL, CARI).

**Nuevas miradas sobre el desarrollo humano en India: vulnerabilidad, resiliencia y sustentabilidad/ New perspectives on human development in India: vulnerability, resilience and sustainability.**

Autora: Verónica Noelia Flores

Pertenencia institucional: USAL /UBA-CONICET/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

Correo de contacto: vnvflores@yahoo.com.ar

**Resumen**

A raíz de las grandes transformaciones recientes que ha dado lugar la recomposición del mundo a partir de la crisis del modelo económico y financiero neoliberal, al comenzar el nuevo mileno se ha establecido como meta propositiva en la agenda política de los estados nacionales una noción más integral y comprensiva del desarrollo. Esta concepción contempla el logro del progreso humano como un proyecto político fundante de lo estatal pero ya no vinculado a los resultados económicos dela expansión productiva a escala global sino a la capacidad de generar una expansiónde las capacidades humanas. En el caso de India, este reconocimiento ha generado en los últimos años líneas de acción quepromueven la intervencióndirecta del Estadoasí como su arraigo efectivo en la sociedad. Esto último a su vez hadado curso paulatinamente a iniciativas de gestión y participación tanto por parte de organismos no estatales como por parte de las propias comunidades locales. En el marco de las relacionesentre estos distintos actores y de cara a las discusiones actuales en torno a los efectos dramáticos de la urbanización acelerada y del cambio climático, el objetivo de este trabajo esexplorar de qué modo y con qué alcancesse han proyectadoen Indianuevasmiradas sobre el

desarrollo humano, con el propósito de reducir vulnerabilidades persistentes, construir resiliencia entre la población y promover un manejo sustentable de los recursos naturales.

**Abstract**

Following recent major transformations that have led the restructuring of the world from the crisis of neo-liberal model, at the start of the new millennium a more comprehensive notion of development has been established as a purposeful goal on the political agenda of national states. This concept envisages the achievement of human progress as a founding political project of the state but no longer linked to the economic results of productive expansion on a global scale but related to the ability to generate a significant expansion of human capabilities. In the case of India, this recognition has generated in recent years lines of action that promote direct intervention by the state as well as their effective embeddedness in society. Gradually this process has given space to participation and management initiatives by both non government organizations and by local communities themselves. Considering these relations as well as current discussions about the dramatic effects of rapid urbanization and climate change, the aim of this paper is to explore how and with what scope this new concept of human development has been projected in India with the purpose to reduce persistent vulnerabilities, build resilience among the population and promote a more sustainable management of natural resources.

**Violencia comunal hacia cristianos en Karnataka/ Communal violence against Christians in Karnataka.**

Autora: Lic. Nora Lucía Ibarra

Institución de pertenencia: Cátedra Libre de La India, Universidad Nacional de La Plata/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

Correo de contacto: n.luciaibarra@gmail.com

**Resumen**

En el siguiente trabajo se abordará el tema de los ataques hacia cristianos en India. Este fenómeno, denominado por algunos como violencia comunal o violencia religiosa pareciera ir en aumento en los últimos años, y es por ello que se pretende dar cuenta de las estadísticas relevadas por la organización Christian Solidarity Worldwide, frente a la inexistencia de estadísticas oficiales de este tipo de crímenes. El ascenso de sectores políticos de la derecha nacionalista hindú ha implicado una modificación en la naturaleza de estos conflictos y el accionar estatal frente a los mismos. Se hará foco en el estado de Karnataka desde 2008, tras la victoria del BJP con el objetivo de analizar los ataques de ese mismo año y la evolución de estos hechos hasta el 2010. A su vez, se dará cuenta del contexto y de lo producido académicamente sobre el tema.

**Abstract**

The following work would address the issue of attacks on Christians in India. This phenomenon, termed by some as communal violence or religious violence seems to be increasing in recent years, and this is why that is intended to give an account of the statistics surveyed by the organization Christian Solidarity Worldwide, facing the lack of official statistics about this type of crimes. The rise of the hindu nationalist right political sectors has involved a change in the nature of these conflicts and State actions against them. It will be focus in the State of Karnataka since 2008, after the BJP victory, with the aim of analyzing the attacks of that year and the evolution of these events until 2010. At the same time, we will give account of the context and the academic work on the subject.

## Violencia contra las mujeres en India. Algunas perspectivas desde la mirada de los Derechos Humanos.

Autora: Sabrina Victoria Olivera.

Institución de pertenencia: Universidad del Salvado/Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

**Resumen**

Considerada “la democracia más grande del mundo”, India es signataria de varios instrumentos en el ámbito internacional que conciernen a la situación de las mujeres (CHAUDHARY, 2012). En esta inteligencia, durante la redacción de la Declaración Universal de los DDHH, la delegación india efectuó aportes fundamentales sobre la necesidad de reflexionar sobre la igualdad de género. En rigor, India está complemente comprometida con el cumplimiento de los derechos proclamados en dicha Declaración.

Ahora bien, en el ámbito interno, India establece en su Constitución Nacional la igualdad de mujeres y hombres (Art. 15) (SEHRAWAT, 2014). Además, el mismo instrumento exhorta a los Estados a adoptar medidas en favor de este grupo social (KUMAR, 2014) y se han dictado leyes y otras normas en contra del infanticidio femenino, matrimonio infantil, dote, acoso, tráfico de mujeres, etc.; todo ello en pos de mejorar la situación de la mujer india (DASH, 2011).

Pues bien, pese a la suscripción de los instrumentos internacionales, lo provisto en su Constitución (KUMAR, 2014) y las políticas públicas ejecutadas, la República de India oscila entre tradiciones ancestrales -por un lado- y grandes esfuerzos por evidenciar una occidentalización de su contexto doméstico –por el otro (PENCHENIER, 1966). Si comparamos su situación con la ostentada por otras mujeres

del mundo, advertiremos a las claras que las indias enfrentan todo tipo de barreras: analfabetismo, violencia doméstica, falta de motivación y apoyo, desnutrición y enfermedades infecciosas, mortalidad temprana, matrimonios infantiles, preferencia de hijos varones por sobre las niñas, abusos por la dote, entre otras (SHARMA y AFROZ, 2014). La persistencia de fuertes desigualdades de género es uno de los aspectos más sobresalientes de la sociedad india, lo que se traduce en disparidades en el bienestar, en diferencias de poder y en la posición de autoridad en la adopción de las decisiones (DRÈZE y SEN, 2002). Ciertas tradiciones están fuertemente arraigadas en la sociedad india donde la configuración sociológica se dio por la dominación masculina (TRIPATHI, 2011).

India tiene un marco legislativo e institucional sólido para hacer frente a la doble tarea de protección y promoción de los DDHH. Pese a una serie de desafíos relevantes, India sigue profundamente comprometida con los DDHH y ha tomado importantes avances hacia estos objetivos (Consejo de Derechos Humanos, 2012). Por consiguiente, existe una necesidad de llevar a cabo un cambio transformador en las relaciones de género en los niveles individual e institucional indios (CHAUDHARY, 2012).

Referencias


- CHAUDHARY, Anita (2012). *Empowerment of Rural Women. Issues and Opportunities.* Nueva Delhi: Akhand Publishing House.
- DASH, Bishnu Mohan (2011). “Repositioning Women through Cooperatives andDynamics of Social Inclusion: An Indian Perspective”. *SAARC Journal of Human Resource Development 2011*.
- DRÈZE, Jean y SEN, Amartya (2002). *India. Development and Participation.* New Delhi:Oxford University Press.
- KUMAR, N. (Enero 2014). Rural Women Empowerment in India. *Asian Journal of Multidisciplinary Studies*, Volume 2, Issue 1.
- PERCHENIER, Georges (1966). “El despegue nacional” en NATANSON, José (comp.) (2013). *Explorador Le Monde Diplomatique: India.* Capital Intelectual. Buenos Aires.
- SEHRAWAT, Joyti (Abril 2014). “Education and women empowerment in India”. *Indian Streams Research Journal,*Volumen4, Issue-3.
- SHARMA, Rupali y AFROZ, Zia (2014). “WomenEmpowermentThroughHigherEducation”. *International Journal of Interdisciplinary and MultidisciplinaryStudies (IJIMS)*, 2014, Vol 1, No.5, 18-22.

**Abstract**

Considered "the world's largest democracy", India is a signatory to several international instruments concerning the situation of women (CHAUDHARY, 2012). In this intelligence, during the drafting of the Universal Declaration of Human Rights, the Indian delegation made fundamental contributions about the need to reflect on gender equality. India is completely committed to the fulfilment of the rights proclaimed in the Declaration.

Now, domestically, India established in its national Constitution the equality of women and men (Art. 15) (SEHRAWAT, 2014). In addition, the same instrument calls upon States to adopt measures in favour of this social group (KUMAR, 2014) and have issued laws and other regulations against female infanticide, child marriage, dowry, harassment and trafficking in women, etc; all that to improve the situation of the Indian women (DASH, 2011).

Despite the signing of the international instruments, as provided in its Constitution (KUMAR, 2014) and public policies implemented, the Republic of India ranges from ancestral traditions - on one hand - and great efforts to show a Westernization of its domestic context - on the other (PENCHENIER, 1966). If we compare their situation with that of other women in the world, it will be clear that Indian women face all kinds of barriers: illiteracy, violence domestic, lack of motivation and support, malnutrition and infectious diseases, early mortality, child marriages, preference of boys above girls, abuses related to dowry, among others (SHARMA and AFROZ, 2014). The persistence of strong gender inequalities is one of the most outstanding aspects of Indian society, resulting in disparities in well-being, differences in power and in the position of authority in the adoption of decisions (DRÈZE and SEN, 2002). Certain traditions are strongly rooted in Indian society where the sociological setting was given by male domination (TRIPATHI, 2011).

India has a solid legislative and institutional framework to face the dual task of protection and promotion of human rights. Despite a series of relevant challenges, India remains deeply committed to human rights and has taken important steps towards these goals (Council of Human Rights, 2012). Consequently, there is a need to carry out a transformative change in gender relations at the Indian individual and institutional levels (CHAUDHARY, 2012).

References

• CHAUDHARY, Anita (2012). Empowerment of Rural Women. Issues and Opportunities. Nueva Delhi: Akhand Publishing House.

• DASH, Bishnu Mohan (2011). “Repositioning Women through Cooperatives andDynamics of Social Inclusion: An Indian Perspective”. SAARC Journal of Human Resource Development 2011.

• DRÈZE, Jean y SEN, Amartya (2002). India. Development and Participation. New Delhi:Oxford University Press.

• KUMAR, N. (Enero 2014). Rural Women Empowerment in India. Asian Journal of Multidisciplinary Studies, Volume 2, Issue 1.

• PERCHENIER, Georges (1966). “El despegue nacional” en NATANSON, José (comp.) (2013). Explorador Le Monde Diplomatique: India. Capital Intelectual. Buenos Aires.

• SEHRAWAT, Joyti (Abril 2014). “Education and women empowerment in India”. Indian Streams Research Journal,Volumen4, Issue-3.

• SHARMA, Rupali y AFROZ, Zia (2014). “WomenEmpowermentThroughHigherEducation”. International Journal of Interdisciplinary and MultidisciplinaryStudies (IJIMS), 2014, Vol 1, No.5, 18-22.

# Género y violencia en la India: panorama de la violencia doméstica y marco legal/Gender and violence in India: Overview of domestic violence and legal framework.

Autora: Sofía Delger

Institución de pertenencia: UCA/ Grupo de Trabajo sobre India, Comité de Asuntos Asiáticos, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.

**Resumen**

Este trabajo analiza la situación de la violencia contra la mujer en la India, especialmente la violencia doméstica y la legislación específica de protección a la mujer, que la India posee respecto a este crimen, tanto civil como penal, al tiempo que algunas herramientas internacionales, cuyo objetivo es prevenir y proteger a las mujeres de la violación de sus derechos.

Tras considerar las diferentes herramientas legales, se concluye con un una reflexión sobre la igualdad formal (normas y políticas) y la igualdad sustantiva (resultados) y la necesidad de que ambas se complementen.

**Abstract**

This paper analyzes the situation of violence against women in India, especially domestic violence and the specific legislation of protection to women, which India has with respect to this crime, both civil and criminal, while some international tools, which aims to prevent and protect women from the violation of their rights.

After considering the various legal tools, it is concluded with a reflection on the formal equality (standards and policies) and the substantive equality (results) and the need that both complement each other.

## Hindúes y musulmanes en la India del siglo XXI/Hindus and Muslims in the 21st century India.

Autora: María Antonela Víttola.

Institución de pertenencia: USAL - CARI

Correo de contacto: antonelavittola@yahoo.com.ar

**Resumen**

En esta ponencia analiza las relaciones hindú-musulmanas de los últimos catorce años y lo que va del año actual en la India, que comprende el período 2000-2015. Serán expuestos los motivos que a lo largo de esta etapa han llevado a una convivencia en ocasiones más serena, en otras más tensa y conflictiva, considerando diferentes regiones del país. En el pasado mucho se ha atribuido a causas religiosas, sin embargo hoy día suelen no considerarse tales aseveraciones, que serán revisadas. Del mismo modo estarán contemplados los móviles antropológicos y sociales que, según distintos académicos han sido impulsores de todo lo acontecido. Se considera tanto los determinantes económicos como la variable política de la cuestión. Por último y

considerabdo el futuro se consideran las posibilidades que permiten al escenario indio reciente, reforzar la unión entre los hindúes y los musulmanes.

**Abstract**

This paper analizes the the Hindu-Muslims relationships of the past fourteen years and so far in the current year in the India, covering the period 2000-2015. The motives that have led to a more serene coexistence or more tense and conflictive moments, considering different regions of the country, will be exposed. Much has been attributed to religious causes in the past, and such statements that are generally not considered today will be reviewed. Likewise the social and anthropological reasons that, according to various scholars have been drivers of everything that happened, will be referred. Both the economic determinants and the political question are considered. Finally and considering the future, the possibilities allowing the recent Indian stage, strengthen the union between Hindus and Muslims are considered.

**SESIÓN 3. "De Lengua, Filosofía y Religión"**

Coordinadoras: Rosalía Vofchuk (CONICET. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB) y Gabriela F. Müller (UBA - CONICET).

**1. El imperialismo británico y las relaciones indoafganas en la literatura inglesa** decimonónica.
Pedro Címoli (UBA).

**2. Religión y lingüística en la India antigua.**
Rosalía C. Vofchuk (CONICET, UBA, Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB)

**3. Aspectos filosóficos de la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gîtâ*.**
Gabriel Martino (UBA, UCA, CONICET)

**4. Algunos apuntes sobre el concepto de *ātman* en la *BrhadārayakaUpanishad.***
Gabriela F. Müller (UBA – CONICET)

**5. El culto y la representación de Avalokitesvara en India y sus manifestaciones en China y Japón.**

María Luz Pedace (UBA)

# El imperialismo británico y las relaciones indoafganas en la literatura inglesa decimonónica/ British imperialism and Indian-Afgan relations in the nineteenth-century English literature.

Autor: Pedro Címoli

Institución de Pertenencia: UBA

**Resumen**

Desde mediados del siglo XIX y durante casi un siglo, distintas potencias europeas entre las que resaltaban Gran Bretaña y Francia dominaron política y económicamente gran parte del Globo, en particular amplios territorios de Asia y de África. Esta hegemonía se visualizó también en la esfera de la cultura con la conformación de un imaginario colonial al compás de la interrelación entre sujetos colonizadores y colonizados.

El subcontinente indio fue aprehendido bajo esta cosmovisión como la principal posesión territorial británica y en consecuencia, la anexión del vecino Afganistán al otro lado de la cordillera del *Hindu Kush* estuvo signada por la protección estratégica de la "Joya de la Corona" en palabras de Benjamín Disraeli.

Este trabajo en lugar de ubicarse en la arena política-militar para analizar la tentativa de someter a este país de Asia Central, hace foco en las fuentes literarias, y especialmente, en las estrategias discursivas del imaginario colonial relativas al *British Raj*, a los indios y a los afganos presentes en el cuento “Los Servidores de Su Majestad” de Joseph Rudyard Kipling.

Este escritor -el primer inglés en recibir el Premio Nobel de Literatura- era reconocido sobre todo por su activa defensa de la expansión europea sobre el resto del Mundo. Tal es así que se le han endilgado epítetos como el “escritor del imperio” de acuerdo al académico paquistaní Tarik Ali; el “intelectual orgánico” de la clase media baja ligada a la administración colonial, álter ego de George Orwell, según el investigador argentino Luis Bou; o bien; siguiendo al periodista uruguayo Eduardo Galeano, “nacido en Bombay pero fabricado en Londres”; para ser asociado paradójicamente en tiempos poscoloniales a un crítico de las actitudes imperialistas.

El objetivo de esta ponencia es entonces indagar la perspectiva de Kipling acerca del dominio británico en el subcontinente indio por un lado, y sobre los indios y los afganos por otro, con el fin de rastrear allí huellas de algunos de los discursos cardinales del imaginario colonial en relación al Indostán: la herencia del fenecido Imperio mughal, el orientalismo, el evolucionismo y el racismo.

**Abstract**

Since the mid-19th century, and for almost a century, various European powers among which stood out Britain and France dominated policy and economically much of the globe, in particular large territories of Asia and Africa. This hegemony was also visualized in the sphere of culture with the formation of a colonial imaginary to the beat of the interrelation between colonizers and colonized.

The Indian subcontinent was apprehended under this worldview as the main British territorial possession and as a result, the annexation of neighboring Afghanistan on the other side of the Hindu Kush mountain was marked by the strategic protection of the "Crown Jewel" in the words of Benjamín Disraeli.

This work, rather than placed in the political-militar arena, to analyze the attempt to subject this country of Central Asia, focuses on the literary sources, and especially in the colonial imaginary discursive strategies relating to the British Raj, Indians and Afghans present in the tale "The servers of his Majesty" by Joseph Rudyard Kipling.

This writer - the first English to receive the Nobel Prize for literature - was particularly recognized for his active defense of European expansion on the rest of the world. So much so that he have been given epithets such as "writer of the Empire" , as Tarik Ali, Pakistani academics said; the "organic intellectual" of the lower middle class linked to the colonial administration, the George Orwell’s alter ego, according to Argentine researcher Luis Bou; or according to the Uruguayan journalist Eduardo Galeano, "born

in Bombay, but manufactured in London", to be paradoxically associated in post-colonial times, to a critic of imperialist attitudes.

The objective of this paper is to then investigate Kipling's perspective about British rule in the Indian subcontinent on the one hand, and on the Indians and Afghans on the other, in order to track there traces of some of the cardinal discourses of the colonial imagination in relation to the Hindustan: the legacy of the late Mughal Empire, Orientalism, evolutionism and racism.

**Introducción**

A partir de mediados del siglo XIX y durante casi una centuria, distintas potencias europeas entre las que resaltaban Gran Bretaña y Francia dominaron política y económicamente gran parte del Globo, en especial amplios territorios de Asia y de África. Esta hegemonía se visualizó en la esfera de la cultura con la conformación de un imaginario colonial al compás de la interrelación entre sujetos colonizadores y colonizados.

El subcontinente indio fue aprehendido desde esta cosmovisión como la principal posesión territorial británica; y en consecuencia, la anexión del vecino Afganistán al otro lado de la cordillera del *Hindu Kush* estuvo signada por la defensa estratégica de la "Joya de la Corona" en palabras de Benjamín Disraeli.

Este trabajo en lugar de ubicarse en la arena política-militar a la hora de analizar la tentativa imperialista de someter a este país de Asia Central, abreva en las fuentes literarias, y particularmente, en las estrategias discursivas relativas al *British Raj*, a los indios y a los afganos presentes en el cuento "Los Servidores de Su Majestad" del inglés Rudyard Kipling.

Las fuentes secundarias utilizadas comprenden a investigadores adscriptos a diversas disciplinas. Podemos citar al periodista uruguayo Eduardo Galeano, a la ensayista

francesa Viviane Forrester, al historiador nacionalista indio K. M. Panikkar, junto al intelectual paquistaní Tarik Ali y al palestino Edward Said -iniciador de los estudios poscoloniales-.

Esta ponencia se propone entonces indagar en dicho relato la perspectiva de Kipling sobre el dominio británico en el sur de Asia, y en particular, la vinculación entre el subcontinente indio y su vecino Afganistán, con el objetivo de rastrear allí huellas de los discursos cardinales del imaginario colonial relativos al Indostán: la herencia del fenecido Imperio mughal[1], el orientalismo, el evolucionismo y el racismo.

**Gran Bretaña y el *Raj* durante la época victoriana**

La supremacía de este estado noreuropeo se reflejó en la adopción del nombre de la reina británica coetánea para definir la segunda parte del siglo XIX: Victoria de la Casa de *Hanover*; quien había alcanzado en 1877 el título de emperatriz de la India, "… después del de rosa de Inglaterra, esposa modélica y viuda abatida por el dolor [su marido el príncipe Alberto había muerto en 1861]…." (Schama, 2004, p. 229).

Si hacemos foco en la década de 1870´, la política interna del Reino Unido se encontraba dominada por la alternancia entre liberales y conservadores en el gobierno; primero William Ewart Gladstone (1868-1874) y segundo Benjamin Disraeli (1874-1880). El impacto de la estrategia colonial en la opinión pública signó en gran medida la transición de una gestión a otra, por ejemplo la derrota electoral del primer ministro conservador en 1880 encontró como una de sus mayores causas al malestar por la malograda campaña de Afganistán (Fourcade, 2005, pp. 373-4) (Schama, 2004, pp. 328 y 333-4).

En relación al subcontinente indio, la etapa del dominio británico ha sido catalogada como compleja y dinámica (Arduino, 2014, p. 342). Un hito en esta historia fue el año 1857; cuando estalló la "Gran Rebelión Nacional" o el "Motín de los Cipayos" -según la perspectiva nacionalista india o bien la colonial respectivamente-, y cuyo aplastamiento

[1] "Preferimos traducir *moghol* y no *mogol* y menos aún *mongol* (aunque la forma más correcta sería *mughal*, (…)). Las formas *moghol* y *mongol* las aplicaron los europeos al reino y dinastía que dominó gran parte de la península del Indostán entre 1526 y 1858, y era de origen turco, no mongol. El nombre *moghol* o *mughal* ("mongol") se lo aplicaron a sí mismos los gobernantes de esta dinastía, en recuerdo de y por considerarse herederos ideales del imperio de Tamerlán (ss. XIV-XV), exclusivamente turco, pero que se autoconsideraba a su vez heredero del imperio mongol (esta vez sí) de Gengis Khan, como Carlomagno se consideró heredero ideal del Imperio Romano. [N. del T.]" (Pouchepadass, 2005, pp. 315-6).

significó el final del influjo de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales sobre esta región, a favor de la potestad de la corona del Reino Unido.

En adelante, dos clases de territorios quedaban configurados en el Indostán: aquellos bajo administración directa, integrados por provincias dependientes del virrey, a la par de otras zonas –aproximadamente un tercio del territorio y un cuarto de la población del subcontinente- regenteadas por los príncipes indios.

Al respecto del gobierno directo, nos detendremos en el prestigioso cargo virreinal, el cual solía ser ofrecido a un terrateniente miembro del partido gobernante en la metrópoli para un mandato de usualmente cinco años. Este personaje aparte de contar con un consejo de quince miembros, dictaba las políticas fiscal y comercial, dirigía los asuntos externos y militares, resolvía cuestiones vinculadas al servicio de transporte y postales, e incluso, podía vetar las decisiones de los gobiernos provinciales. En síntesis, combinaba el estatus social de un monarca con las responsabilidades de un jefe de gobierno (Pouchepadass, 1976, p. 72).

No obstante, los virreyes del *Raj* se enfrentaban a dos destacadas limitaciones. Por un lado, su subordinación al secretario de estado para la India, quien revistaba en el gabinete del primer ministro radicado en Londres (Panikkar, 1966, pp. 145 y 164); y por otro, la carencia de recursos legales para oponerse a la política establecida por la Cámara de los Comunes. Estas dos salvaguardas permitían que un régimen autocrático fuese sometido al control democrático del pueblo británico (Pouchepadass, 1976, pp. 69-70).

A lo largo de la década de 1870´, Lord Mayo (1869-1872) -asesinado por un convicto afgano en las Islas Andamán-, Lord Northbrook (1872-1876), y Lord Lytton (1876-1880) –poeta e hijo de un famoso novelista- ejercieron esta alta dignidad.

En cuanto a la administración indirecta, los titulares de los principados no disfrutaban en la práctica de una independencia real; dada su aceptación de la soberanía de la Corona Británica sobre asuntos relativos a la defensa y a las relaciones exteriores, a cambio del goce de títulos y de riquezas. Aún más, si bien las autoridades coloniales trataban de interferir mínimamente en sus temas domésticos, podían exonerar al gobernante, nombrar un residente británico en su corte y prohibir el aumento del número de sus fuerzas militares.

En la época victoriana se llegó a enumerar aproximadamente seiscientos estados en esta situación, cuya importancia desigual se demostraba en que apenas más de cien superaban los 1.300 kilómetros cuadrados, y sólo quince reunían más de quinientos mil habitantes. El origen de estos distritos se localizaba usualmente en dinastías anteriores a la hegemonía mughal, o bien, a notables musulmanes encumbrados durante el ocaso de dicho imperio (Buddruss, 1976. P. 38) (Pouchepadass, 1976, p. 69-70, 80-3).

Estos "soberanos" conformaron, a la par de la élite islámica y de los terratenientes, uno de los pilares del régimen colonial impuesto por Gran Bretaña (Copland, 2001, p. 9-10) (Hobsbawm, 2012, p. 120); el cual, era identificado como la *pax britannica*, y asociado a un "buen" despotismo por los defensores del imperialismo (Pouchepadass, 1976, pp. 67 y 70). Tal como apuntó la antropóloga francesa Marie Fourcade: "…el imperialismo liberal era la mayor contradicción de todas" (Fourcade, 2005, p. 395).

## La segunda guerra afgana y la defensa estratégica del *Raj*

Los intereses británicos sobre los continentes africano y asiático ubicarpn al Indostán como un área clave: "el corazón del imperio" (Hobsbawm, 2010, p. 215). Este hecho se vinculaba a la importancia económica de ese territorio (ingresos fiscales, exportación de materias primas a Europa y a otras regiones del Globo, e importación de manufacturas metropolitanas), y al mismo tiempo, la visión de esta colonia como un gran poder desde dónde la autoridad de Londres podía irradiarse al resto de Asia (Arduino, 2014, p. 342) (Bou, 2006, pp. 38-9) (Fourcade, 2005, p. 407) (Panikkar, 1966, pp. 144, 163-4).

Las relaciones con los vecinos del *Raj* fueron consecuentemente escrutadas en función de dichas consideraciones; y si bien la Compañía Inglesa de la Indias Orientales ya había pretendido anexionar áreas contiguas –por ejemplo entre 1839 y 1842 con una derrota en Afganistán-, fue en pleno período colonial, cuando tuvieron lugar otra fallida campaña en este último país (1878-1880) y una exitosa contra Birmania (1885).

La segunda guerra anglo-afgana comenzó en 1878, cuando Lord Lytton despachó una expedición hacia Kabul –la capital afgana-, respondiendo al arribo de una misión

diplomática rusa y a la negativa del Emir de aceptar la “ayuda británica” ante una supuesta invasión de las fuerzas zaristas (Schama, 2004, p. 292).

Es de destacar que en el ejército invasor marchaban gran cantidad de indios al servicio de la metrópoli; los cuales pese a haber representado casi el noventa por ciento de las tropas antes de 1857 –los cipayos-, descendieron al sesenta por ciento treinta años más tarde. Estos hombres, atraídos por sueldos relativamente elevados y por la creencia en un orden militar imparcial, tenían vedado el acceso a la carrera de oficial -coto exclusivo británico- (Pouchepadass, 1976, p. 74) (Rolland, 1953, p. 431) (Spear, 1969, p. 80).

Además, en paralelo al descenso del número de nativos en el ámbito castrense, el imaginario colonial construyó el concepto de “razas marciales o guerreras”. Fue abandonado así el reclutamiento de grupos otrora rebeldes como los marathas, encaramándose a rajputs, *gurkhas* de Nepal, sijs y musulmanes del Punjab, entre otros, a quienes se les hizo creer que eran los privilegiados del Imperio (Fourcade, 2005, p. 367) (Panikkar, 1966, pp. 146-7).

Se ha resaltado la relevancia de estas últimas tropas para el Reino Unido, al haber sido utilizadas tanto en operaciones bélicas por África y Asia durante el período colonial, en las guerras mundiales en el s. XX -hechos que reforzaban la centralidad del *Raj* para su metrópoli-, e incluso los *gurkhas* participaron de la Guerra de las Malvinas en 1982 y de las invasiones a Afganistán e Irak a principios del siglo XXI (Bou, 2006, pp. 39-40).

Retornando a la expedición de 1878, ésta parecía concluida con la huida del gobernante local y el asentamiento de una representación diplomática, pero pocos meses después la legación británica fue asesinada. Se emprendió entonces una campaña punitiva con ejecuciones sumarias y quema de aldeas; la cual no logró sofocar la guerra de guerrillas practicada por la población local en terrenos montañosos.

Esta situación hizo insostenible la posición de una invasión sin apoyo interno, más allá de haber triunfado en campo abierto (Hobsbawm, 2012, pp. 113-4) (Spear, 1969, pp. 163, 193-4). Por lo tanto, Londres se vio forzada a aceptar la siguiente solución política: Afganistán se comprometía a recibir un enviado británico y a no entrar en relaciones con otras potencias, y devenir en una suerte de estado almohada entre Gran Bretaña y Rusia, pero no en una colonia o un protectorado (Béjar, 2013, p. 44). La segunda guerra

afgana finalizaba según el historiador inglés Simón Schama en una victoria pírrica al costo de grandes pérdidas humanas y materiales (Schama, 2004, p. 328).

Por último, en 1893 se delimitó la frontera de la India británica con este país vecino en base a la línea *Durand*, nombrada así en honor a *sir* Mortimer Durand secretario de relaciones exteriores del Virrey. Debido a esta negociación, un sector de Afganistán era cedido al *Raj* bajo la denominación de "Provincia de la Frontera Noroccidental" [2].

Los habitantes de dicha comarca recibieron el apelativo de "patanes" (Buddruss, 1976, pp. 164-5) (Sellier, 2002, p. 49), y fueron incorporados por el imaginario colonial a la categoría de "razas marciales" (Hobsbawm, 2012, pp. 113-4) (Spear, 1969, p. 180); dada su descripción como hombres rudos que "…satisfacían todas las fantasías alimentadas en el clima de invernadero de la escuela privada inglesa" (Ali, 1992, p. 80), cuya "ferocidad de tigre" llegó a ser comentada por el mismo Sir Winston Churchill (Bou, 2006, p. 42).

A modo de balance, distintos investigadores indicaron acerca de esta contienda la amplificación del problema por parte de los británicos. Panikkar por ejemplo enfatizó el recelo al Imperio ruso, pese a que éste en la práctica se encontraba demasiado alejado de Kabul, desgastado por la reciente conquista del Turquestán, y aún más, bajo conflictos internos (Spear, 1969, pp. 193-4).

## El Imperio británico y el imaginario colonial

Ahora, dejaremos el eje político- militar del imperialismo para abordar el cultural, y más precisamente, la configuración del imaginario colonial.

En la formación de esta cosmovisión tuvo un rol clave el "espectáculo imperial" promovido por políticos -por ejemplo Benjamín Disraeli- que defendían la necesidad de alimentar los estómagos, y a la vez, la imaginación del pueblo mediante las conquistas coloniales y la popularidad de la monarquía. Este primer ministro fue el promotor del título de emperatriz de la India a favor de Victoria, y particularmente de los festejos correspondientes (Schama, 2004, pp. 211, 312-318).

[2] Todavía en 1944, el nacionalista indio Jawaharlal Nehru opinaba: "En la Provincia de la Frontera del Noroeste se percibe ya el aliento del Asia central, y muchas de las costumbres de esta región (…) recuerdan las de los países del otro lado del Himalaya" (Nehru, 1949, p. 77).

Al respecto, el 1 de enero de 1877 Lord Lytton y Eduardo el príncipe de Gales, hijo y heredero de la reina, encabezaban el primer *durbar* –antiguo rito mughal- imperial en el subcontinente, en ocasión de la coronación de la emperatriz. El objetivo de esta ceremonia era demostrar tanto la supremacía del Reino Unido frente a los príncipes nativos, como la continuidad entre los mughales y los británicos.

La supuesta herencia del disuelto imperio mughal devino por lo tanto en una idea propia a este imaginario colonial, por más que la celebración mughal difiriera del *durbar* británico. En cuanto a ello, Schama describió a la primera como una celebración en donde los gobernantes locales exhibían su sumisión al emperador a cambio de la inclusión en su círculo personal, intercambiando regalos por nombramientos y títulos; en contraste a la colonial, descripta como una puesta en escena basada en el poder militar en donde los príncipes más obsecuentes adelantaban puestos, mientras otros eran humillados a través del reparto de medallas e insignias[3] (Schama, 2004, pp. 317-22).

Esta concepción encumbraba a los británicos -y particularmente a su soberana- como los legítimos propietarios del Indostán, y por ende, con la misión de asegurar la defensa de la *pax britannica* visualizada en el *British Raj*[4], frente a potencias extranjeras, conmociones internas y dudosos vecinos. En este último caso, los funcionarios coloniales configuraron una supuesta potestad de conquista sobre áreas contiguas allende la línea norteña compuesta por tres mil millas montañosas, morada de "bárbaros" de la misteriosa Asia central y potenciales usurpadores del lugar de residencia de millones de pacíficos campesinos. Este historiador indio lo ejemplificó con los ayudantes de Kimball O´Hara en la clásica *Kim* de Kipling (Panikkar, 1966, pp. 157, 164 y 171).

Por otro lado, este imaginario abrevó en el orientalismo; el cual era según Edward Said un discurso europeo confeccionado para definir la propia imagen, personalidad y experiencia. Bajo este prisma, se observaba al oriental como un "otro" carente de individualidad, y habitante de un mundo asociado al quietismo, la pasividad, la

[3] La más importante era la Estrella de diamante, "… símbolo del compromiso adquirido por la reina de preservarlos (…) con la condición de su lealtad absoluta" (Schama, 2004, p. 310).

[4] Ya la configuración de la colonia india como *Raj* -verbo del sánscrito utilizado antes del dominio mughal que significaba "brillar, reinar, resplandecer" (Vofchuk; *Et. Al.*, 2009, pp. 82-3), y cuyo derivado *Rajá* servía para designar a los Príncipes de confesión hindú- habla de cómo el régimen colonial británico quiso dar la imagen de un nuevo reinado nativo del subcontinente. La construcción de la *pax* británica como un despotismo benévolo continuador de los *malos* despotismos anteriores, junto a la visión de Victoria como la "Madre *Raj*" se encuadraron en la misma línea (Schama, 2004, p. 239)

indolencia y el despotismo. En consecuencia, el "Oriente" era un territorio ni del todo imaginario ni tampoco real que debía recibir los valores de "Occidente", en especial la libertad y la sabiduría.

Este orientalismo moderno había comenzado a finales del s. XVIII, y fue desarrollándose en estrecho diálogo con el imperialismo de finales del siguiente siglo, al punto de ser equiparado al lucro económico, a la fuerza militar y a la burocracia a los fines del mantenimiento del orden colonial (Said, 1990).

Para analizar esta corriente teórica, este intelectual palestino utilizó en gran medida –particularmente en *Orientalismo* y *Cultura e imperialismo*- obras literarias de escritores de los países a cada lado del canal de la Mancha; señalando allí el fomento y la justificación de actitudes imperialistas hacia regiones asiáticas y africanas (Said, 1996, p. 43, p. 115) (Said, 2001b, pp. 63-66).

Este investigador entendió a dichas fuentes no como un mero reflejo del proceso político-económico, sino como piezas claves del edificio imperial: "…cuando un gran poder político y militar se traduce a un lenguaje que describe de forma tergiversada a los (…) oprimidos (…) el lenguaje puede tener un tremendo efecto perjudicial en el objeto de dicha descripción" (Said, 2001a, pp. 64-5).

Se ha señalado entre otras críticas que se le realizó a este autor tanto desde otros representantes de los estudios poscoloniales como por académicos ajenos a ellos, el haber soslayado la perspectiva orientalista sobre el Indostán (Gasquet, 2007, pp. 13-14).

Ahora si nos centramos en dicha perspectiva, investigadores por fuera de la crítica poscolonial describieron la interpretación de la India colonial como un decorado majestuoso (Gasquet, 2007, p. 112), al cual le cupo los epítetos de intemporal, rural, inmenso, primigenio, magnífico, junto a la identificación con campos, montañas, tigres, elefantes y búfalos acuáticos (Schama, 2004, pp. 309-310 y 317). Paralelamente, esta representación era contrapuesta a los aportes occidentales: ferrocarriles[5], telégrafos, barcos de vapor, pequeños círculos de intelectuales educados a la manera occidental y en lengua inglesa, integración en el mercado internacional, y reemplazo del desorden público por una autoridad respetada en el territorio (Hobsbawm, 2012, p. 127).

[5]El subcontinente indio fue la primera región de Asia en poseer líneas de ferrocarril en la década de 1850´ (Fourcade, 2005, pp. 367-8). A principios del siglo XX, su sistema ferroviario llegó a ser el cuarto del Mundo en extensión, y a trasladar a cerca de 200 millones de usuarios (Copland, 2001, p. 4).

En pocas palabras, esta tesis delineaba a los indios como orientales, exóticos, inferiores y diferentes a la Gran Bretaña occidental, racional y superior.

Tercero, esta cosmovisión colonial se conectaba con otras tendencias teóricas dominantes en la Europa decimonónica; a saber, la elaboración de esquemas del progreso humano al calor de la interrelación entre el evolucionismo de Darwin y el surgimiento de ciencias sociales como la antropología. Se afirmaba aquí el supuesto tránsito de las sociedades humanas desde un estado de salvajismo, pasando por la barbarie, hasta arribar a la civilización como el tipo más avanzado.

Los Estados y las economías de Europa occidental y de Norteamérica habrían demostrado de acuerdo a esta óptica ser las "más aptas" en "la lucha por la existencia" dentro de la arena biológica, política, económica y social; y por consiguiente, habrían alcanzado el último escalón evolutivo, calculado sobre todo en razón de la existencia o no de industrialización (Gasquet, 2007, p. 200).

En contrapartida, el espacio afroasiático, incluido el sur y el centro de Asia, continuaba en la barbarie y el salvajismo, por lo cual precisaba del concurso de los "civilizados" para "evolucionar" (Hobsbawm, 2012, p. 113) (Renfrew, C.; Bahn, P., 1993, p. 27) (Sen, 2007, p. 126) (Wallerstein, 2005, 20-1).

Por último, el racismo fue otra columna de este imaginario; de hecho, solía encontrarse en las distintas colonias de explotación en Asia y África una gran diferencia entre el nivel de vida y grados variable de separación física entre los europeos y los nativos, sobre todo en las ciudades (Hobsbawm, 2010, pp. 204, 207, 211) (Hobsbawm, 2012, p. 120) (Nehru, 1989, p. 27) (Panikkar, 1966, pp. 154, 453-4, 470) (Schama, 2004, p 294).

Esta última situación contrastaba con aquellas áreas en donde los habitantes de origen europeo eran mayoría, por ejemplo Australia, Nueva Zelanda y Canadá, los "hijos blancos del Imperio" (Schama, 2004, pp. 289-290, 448) (Chamberlain, 1997, p. 22) (Hobsbawm, 2010, p. 213).

En el caso puntual de la India –colonia de explotación y no de poblamiento-, aparte de la vida social separada, los nativos no podían ingresar a los cargos superiores del Servicio Civil, ni tampoco servir como jueces en un proceso a un occidental[6]. En lo

[6] Un proyecto de ley –la Ley Ilbert- que propuso ello, generó un aireado revuelo entre los británicos, y fue por lo tanto abandonado (Nanda, 1986, pp. 79-80) (Panikkar, 1966, pp. 154-5, 462) (Spear, 1969, pp. 208-9).

referente al Ejército, pese a la numéricamente importante participación de la población local, recién en la década de ´1920 se permitió su ingreso a la carrera de oficial (Nanda, 1986, pp. 137, 263-4) (Panikkar, 1966, pp. 146-7, 290) (Pouchepadass, 1976, p. 137).

La cuestión fenotípica no se encontraba únicamente en el fondo del racismo. Distintos autores han indicado cómo en Afganistán y en el noroeste del subcontinente la tez clara, el pelo castaño y los ojos color avellana no son infrecuentes (Hobsbawm, 2012, p. 118) (Nanda, 1986, p. 17) (Rolland, 1953, p. 155); recordamos aparte la teoría de las "razas marciales", cuando el régimen colonial comenzó a reclutar tropas entre grupos leales, elegidos por su supuesta condición de "aguerridos" y no en función de un color de la piel.

La justificación de este pensamiento debe buscarse entonces en la creencia de los defensores del imperialismo europeo –y puntualmente británico- de ser la raza superior, dada su pertenencia a un "Occidente" ubicado en un supuesto estado superior al resto de los seres humanos. Eran así "civilizados" y blancos obligados a llevarles la sabiduría, la libertad y los adelantos que posibilitarían el progreso económico, social, político, cultural y tecnológico a los barbaros y salvajes negros viviendo en el despotismo (Gasquet, 2007, pp. 13-6, 183-4).

Aún más, estos personajes decimonónicos solían justificar su punto de vista, en base a una supuesta misión divina confiada por la Providencia (Nanda, 1986, pp. 43-4, 47, 79-80) (Nehru, 1949, pp. 455-6) (Nehru, 1989, p. 79) (Panikkar, 1966, p. 463) (Pouchepadass, 1976, p. 66) (Schama, 2004, p. 235). Este último argumento condujo a la ensayista francesa Viviane Forrester a definir al colonialismo como una forma de racismo que ponía en peligro a la humanidad (Forrester, 2008, pp. 18 y 92).

En síntesis, el imaginario aquí analizado, fruto de la compleja interrelación entre sujetos coloniales y colonialistas, fue elaborando distintas estrategias discursivas -condensaciones de relaciones y de símbolos en un espacio delimitado (Arduino, 2014, p. 341)- a la hora de reflexionar sobre el Indostán. Por un lado, recurrió a las teorías orientalistas, evolucionistas y racistas en boga en la Europa contemporánea, a la par de sumar otras concepciones como la herencia de un fenecido imperio anterior al dominio europeo.

**El imaginario colonial y la literatura británica: el caso de Rudyard Kipling**

Desde mediados del siglo XIX hasta entrado el siglo XX, distintos escritores británicos se dedicaron al "Oriente" tal como recordó Said; a su vez, si bien entre los que específicamente se centraron en la India y en su relación con Afganistán se destacaron el escocés Arthur Conan Doyle y el inglés Rudyard Kipling, el análisis de este trabajo se centra sobre el segundo.

Para empezar, Conan Doyle aludió a estos tópicos en la primera novela en la que aparece Sherlock Holmes –*Estudio en Escarlata* (1887)-, al presentar al doctor John Watson como un antiguo Cirujano Ayudante al Quinto Cuerpo de Fusileros de Northumberland en la segunda campaña de Afganistán. Mientras que su segunda novela -*El signo de los cuatro* (1890)- narró la historia de un tesoro perdido de la ciudad Agra, trama en la que estaban implicados tanto europeos como indios.

Los cuentos de este detective también exhibieron menciones al *Raj*: "La banda de a lunares" (1892) relató la historia de Helen Stoner, cuyo padrastro había residido largo tiempo en Calcuta y aparte de vivir en Inglaterra con un leopardo y un babuino, intentaba asesinarla con una serpiente originaria del Indostán; junto a "El Jorobado" (1893), donde se hizo foco en la fallida historia de amor entre Nancy Devoy y Henry Wood, un cabo del Regimiento de Infantería 117 durante la "rebelión de los cipayos".

Por otro lado, Joseph Rudyard Kipling nació en 1865 en el seno de la sociedad angloindia de Bombay. Sus padres eran Alice Macdonald y John Lockwood Kipling; este último, un maestro de artes y oficios que llegó a dirigir la Escuela de Arte de Lahore y a decorar el estrado de Lord Lytton en el citado *durbar* de 1877. Uno de sus primos hermanos era el conservador Stanley Baldwin, primer ministro en tres oportunidades (1923-4; 1924-9; y 1935-7).

Tras pasar parte de su infancia en el Punjab, donde fue criado por una niñera nativa que le enseñó como primera lengua el hindi, este escritor marchó a los seis años a Inglaterra. Allí, estuvo primero en un hogar de acogida, y ya en su adolescencia en una escuela-internado pública orientada a la preparación para la profesión militar. Eduardo Galeano opinó acerca de los primeros años de vida de este autor: "…nacido en Bombay pero fabricado en Londres…" (Galeano, 2008, pp. 232-3).

En 1882 regresó al subcontinente para desempeñarse como periodista del *Civil and Military Gazette* de Lahore. Siete años después, se radicó en el Reino Unido; y se casó en 1892 con la norteamericana Caroline Balestier. Vivió un tiempo en África del Sur, donde trabó relación con Cecil Rhodes, magnate de los diamantes y hombre de estado, prototipo del europeo imperialista.

En 1907 se convirtió en el primer británico en recibir el premio Nobel de literatura, aunque pocos años después cayó en una profunda depresión dada la muerte de su único hijo durante la Primera Guerra Mundial. Falleció en Londres en 1936 (Bou, 2007, p. 39) (Copland, 2001, p. 122) (Ponce, 2013, p. 8) (Schama, 2004, pp. 320 y 404).

Kipling se interesó desde su infancia por personajes y hechos de la sociedad nativa india (Ponce, 2013, pp. 3 y 14); y pese a haber gozado de una gran popularidad en particular entre el público infantil a finales del siglo XIX y principios del s. XX, su creciente defensa del imperialismo resintió su reputación una vez finalizada la Gran Guerra, al comenzar a ser observado como un ultranacionalista.

Igualmente, la crítica literaria ha solido catalogarlo como un eximio novelista; leído por el decano de la historia de las religiones Mircea Eliade (Campagne, 2009, p. 115) (Eliade, 1998, p. 156) y por Jawaharlal Nehru (Ali, 1992, pp. 24-8) (Nanda, 1985, p. 61) (Nehru, 1989, p. 29), a la vez de haber sido reconocido en América Latina por Jorge Luis Borges (Ponce, 2013, pp. 1, 3 y 14), hasta publicado en reiteradas ocasiones en *Sur*[7].

Su obra sobre el subcontinente constó de novelas –sobresalió únicamente *Kim* (1901) – testimonio del "…complejo mundo social, cultural y religioso de la India de fines del siglo XIX" (Ponce, 2013, p. 1)-, de poemas y de cuentos. En relación a los segundos, el más famoso fue *La carga del hombre blanco*, texto sesgado por el racismo, sostenedor de una legítima misión divina de llevar la civilización a los habitantes del mundo "bárbaro y salvaje", a cargo de los blancos y especialmente de los británicos, quienes a cambio sólo recibían la ingratitud de los "beneficiarios" mitad demonios, mitad niños (Bou, 2007, p. 39) (Buddruss, 1976, p. 10) (Galeano, 2008, pp. 232-3) (Panikkar, 1966, p. 277) (Pouchepadass, 1976, p. 67).

[7] Por ejemplo el cuento "La Iglesia que estaba en Antioquia", en el número 221.

Los cuentos han sido el género en donde cosechó mayor notoriedad. *El Libro de la Selva –Jungle Book*- fue una colección de este género, editados por primera vez en 1894, y unidos a otros relatos publicados un año más tarde. Si bien, la mayor parte de éstos remitían a la historia de un niño indio criado por lobos llamado Mowgli, una minoría se abocó a otros personajes principales, por ejemplo "Los servidores de Su Majestad". Este último, publicado en 1894, se remitió a las vivencias de un inglés y su perrita fox terrier llamada Vixen en un desfile militar de tropas frente al virrey de la India y al emir de Afganistán.

Este autor ha sido en consecuencia uno de los literatos más ligados al imaginario colonial[8], hecho ejemplificado en las ideas volcadas en *La carga del hombre blanco*, y por su adscripción de los patanes a las "razas marciales" (Ali, 1992, p. 80). Puntualmente, el cuento aquí abordado fue investigado por Said en *Orientalismo* como testimonio de la afirmación de la autoridad y del dominio occidental por parte de Kipling (Scott, 2011, p. 302).

La descripción de los virreyes del *Raj* en su pluma se inscribió en esta clasificación: funcionarios prudentes, benévolos e inescrutables, de férrea autoridad, amigos de los pobres consagrados a la felicidad de los indígenas y a contrarrestar las maquinaciones de las potencias extranjeras y de los malvados, sólo para sufrir la incomprensión de los colonizados; puesto que no estaban interesados en adulaciones o halagos, sólo la conciencia de su propia rectitud era su único premio (Pouchepadass, 1976, p. 67) (Spear, 1969, p. 190).

Estos puntos de vista le valieron distintos motes, desde escritor "del imperio" según Tarik Ali (Ali, 1992, p. 80); pasando por "bardo del imperio indio" (Hobsbawm, 2014, p. 79) en la tinta del historiador británico Eric Hobsbawm; productor de notables relatos sobre una cultura que en cierta medida no le pertenecía (Ponce, 2013, p. 1); "…un gran artista (…) -pocos hubo más imperialistas y reaccionarios como él- capaz de escribir sobre India con tal oficio" (Said, 1996, p. 24); hasta "intelectual orgánico" de la clase media baja ligada a la administración colonial, álter ego de otro escritor inglés -George Orwell- de acuerdo a los investigadores argentinos Liliana Ponce y Luis Bou respectivamente (Bou, 2006, pp. 41-2).

[8] Edward Said recordó que en su niñez en escuelas coloniales en Medio Oriente leía las novelas y los relatos de Kipling (Said, 2001a, p. 153).

Paradójicamente, en los últimos tiempos Kipling ha sido revalorado e incluso observado como sintomático y crítico de las actitudes imperialistas. Podemos citar la afirmación de Schama en relación al clima festivo en la asunción del virrey Lord Curzon hacia 1899: "Ni siquiera los imperialistas más engreídos estaban tan locos para necesitar que personas como Kipling les recordaran que algún día todo esto terminaría" (Schama, 2004, p. 237); teniendo quizás en cuenta los versos de *La carga del hombre blanco*, en donde se "…exhortaba a las naciones invasores a quedarse en las tierras invadidas, hasta cumplir su misión civilizadora" (Galeano, 2008, p. 233).

**"Los Servidores de Su Majestad"** [9]

En este cuento se hallan argumentos de formaciones ideológicas integrantes del imaginario colonial, tales como el orientalismo, el evolucionismo y el racismo.

Para empezar, encontramos la perspectiva orientalista acerca de un occidente superior, ordenado, fuerte y sabio frente a un "oriental" inferior, caótico, débil e ingenuo.

El escenario del relato ficticio se encuentra en un lugar real denominado Rawal Pindi, situado en el Punjab, hoy parte de Pakistán y cercano a la frontera con Afganistán. Allí, se agrupaban de acuerdo a la narración treinta mil hombres, millares de camellos, elefantes, caballos, bueyes y mulas al servicio del virrey; y sólo ochocientos militares e igual número de animales para escoltar al Emir.

Kipling apuntó acerca de estos últimos:

> "No pasaba una noche sin que un pelotón de esos caballos, rompiendo las maneas que los sujetaban, se lanzara con estrépito de un lado a otro del campamento, por entre el barro y en medio de la obscuridad, o bien sin que los camellos se desatarán y corriendo por allí, tropezando con las cuerdas que sostenían las tiendas".

En cuanto a las tropas británicas –regimientos de infantería, de caballería, baterías de artillería y bandas de música-, se detuvo en su eficiente despliegue durante la ceremonia:

[9] En lo referente a las citas de esta obra literaria no precisamos las páginas dada la gran cantidad de ediciones del cuento.

> "Los regimientos fueron desfilando, como oleadas de piernas que se movieran todas a la vez y como multitud de fusiles puestos en línea, hasta que, al fin, la vista sufría vértigos al mirar. Entonces llegó la caballería, al compás de la hermosa música para medio galope llamada Bonnie Dundee (…). El segundo escuadrón de lanceros pasó rápidamente…".

Fue subrayado también el cuidado de mínimos detalles por parte de las fuerzas del *Raj*: un caballo con la cola como seda recién hilada y trotando al ritmo de las notas de un vals, un burro con arreos tan limpios que despedían luz; junto a Vixen con su propio *dog-cart.*

El temple británico fue acentuado por ejemplo en la tenacidad demostrada frente a las adversas condiciones climáticas:

> "Comenzó a llover de nuevo, y, durante algún tiempo, la lluvia impidió ver lo que hacían las tropas. Habían formado un gran semicírculo en la llanura, y se desplegaban, luego, en línea recta. Fue creciendo ésta, creciendo, creciendo, hasta (…) ocupar una extensión de tres cuartos de milla, desde una a otra de las alas, formando como un sólido muro de hombres, caballos y cañones".

Fue entonces cuando se utilizó la figura del emir para personificar al oriental crédulo, a diferencia de los entendidos occidentales:

> "A menos de haberlo visto allí mismo, no puede nadie formarse idea del pavoroso efecto que causa ese firme avance de tropas hacia los espectadores, aun cuando saben éstos que aquello no es más que un simulacro. Miré al emir. (…) en aquel instante, sus ojos comenzaron a agrandarse, más y más cada vez, y, echando mano a las riendas de su caballo, miró hacia atrás. Pareció por un momento que iba a desenvainar el sable y a abrirse paso por entre los ingleses e inglesas que ocupaban los carruajes colocados detrás de él".

Estos dos grupos opuestos en el cuento también son rastreados en el diálogo entre los animales. Si partimos del "Occidente" un elefante definió a su capitán como "…él puede ver las cosas dentro de su cabeza antes de que empiece (…) [la batalla] (…) sabe demasiado como para que se eche a correr- (…) si yo fuera así de sabio, (…) Sería un rey de la selva".

En oposición, por la parte oriental, uno de los camellos de un batallón de nativos del ejército indio le dijo a un caballo y a un burro de los europeos: ““Señores míos (…) tuvimos pesadillas esta noche y nos asustamos mucho. Yo no soy más que uno de los camellos de carga del [regimiento] 39 de la infantería indígena, y no soy tan valiente como ustedes, señores míos”. En estos dos últimos fragmentos, se identificó a la inteligencia y a la bravura con el bando occidental así como los definía la tesis orientalista.

Kipling por otro lado apeló a la necesidad del dominio occidental sobre el desorganizado e inferior Oriente:

> “… [al] final de la revista (…) los regimientos se volvieron (…) Entonces oí como un jefe asiático de larga y entrecana cabellera, que había venido con el emir hacía algunas preguntas a un oficial indígena.-Ahora- dijo,- explicadme por qué medios ha podido llevarse a cabo una cosa tan sorprendente. Y el oficial contestó:-Se dio una orden, y la obedecieron. (…) Ellos obedecen, del mismo modo que los hombres. Él mulo, el caballo, el elefante, el buey, obedecen al que los guía, y éste a su sargento, y el sargento al teniente, y el teniente al capitán, y el capitán al *mayor*, y el *mayor* al coronel, el coronel al brigadier (…), y el brigadier al general, el cual, por su parte, obedece al virrey que es servidor de la Emperatriz. (…) ¡Ojalá sucediera lo mismo en Afganistán!- exclamó el jefe; -porque lo que es allí no obedecemos a nadie más que a nuestra propia voluntad. -Y por esa razón- observó el oficial indígena, retorciéndose el bigote.- vuestro emir, al cual no obedecéis, tiene que venir aquí y recibir órdenes de nuestro virrey”.

En este extracto, resaltamos primero la necesidad de los afganos de estar bajo la égida occidental, puesto que su gobernante no podía gobernar su territorio y por eso debía recibir directivas del representante en el subcontinente de la soberana del Reino Unido; segundo, el orden y el respeto por la jerarquía –la cadena de mando desde el mulo hasta la reina Victoria- como una virtud británica, y por otro lado, la supuesta superioridad occidental: un *jefe* asiático “de larga y entrecana cabellera” habló con un *oficial* indígena del *Raj* presentado con su bigote típico en los oficiales de los ejércitos profesionales de ese período (*Reglamento de Uniformes del Ejército*, 1904).

Este último aspecto se vinculó aparte con la existencia de un virrey juicioso, dedicado al bienestar de los indígenas, y sin ningún diálogo en el relato. Kipling lo construyó de esa forma como un ser eficiente e inescrutable, descripción por lo demás distintiva en su pluma advertida por Pouchepadass y Spear.

El análisis de este funcionario revela también una de sus funciones ya señaladas en este trabajo, a saber la dirección de los asuntos militares: "… treinta mil hombres (…) para que el virrey les tomara revista".

Resaltamos para finalizar con los rasgos orientalistas aquí presentes, cómo si bien un oficial indígena en las huestes británicas prevalecía frente a un afgano –la diferencia entre jefe y oficial-, dentro del sector castrense colonial los indios se encontraban por debajo y separados –en regimiento nativos- de los europeos, así como lo reveló la afirmación del camello citada más arriba.

En segundo lugar, en el cuento se pusieron en juego conceptos vinculados al evolucionismo; podemos citar al respecto la caracterización del emir de Afganistán: "… rey salvaje de un salvajísimo país", cuyas tropas "…jamás habían visto en su vida un campamento o una locomotora: hombres y caballos, salvajes también sacados de algún sitio en el corazón de Asia Central".

Gran Bretaña representaba desde este punto de vista la sociedad civilizada situada en un escalón evolutivo pretendidamente superior, al contar con los adelantos tecnológicos y sociales decimonónicos –puntualmente el orden público y los ferrocarriles-, a diferencia de los afganos que vivían en el atraso y en el caos.

Destacamos aquí una vez más la mención a los trenes como un elemento de la "civilización", recordando la caracterización de esta tecnología por Hobsbawm: "… sinónimo de lo ultramoderno" en este siglo, cuya "… envergadura desafiaba a la imaginación y empequeñecía las obras públicas más gigantescas del pasado" (Hobsbawm, 1995, p. 106).

Otro dato a tener en cuenta en este aspecto es la siguiente declaración del protagonista "… conocía yo bastante el lenguaje de los animales (no el de los salvajes por supuesto, sino el de los que se hallaban en los campamentos) por haberlo aprendido de los indígenas, y pude saber lo que decía entonces". Esto aludía a una relación directa entre los animales domésticos y los indios; hecho que explica el porqué un inglés –

proveniente de una sociedad supuestamente tan alejada de los “primitivos”- pudo haber obtenido este tipo de conocimientos.

La calificación de “más aptas” en “la lucha por la existencia” también reveló la preeminencia europea frente a los asiáticos, no sólo en las esferas sociales, políticas y económicas, sino en la militar por más del fracaso colonial en enfrentar la guerra de guerrillas en Afganistán.

En una conversación entre los camellos de los nativos y los caballos británicos, se describió a los primeros cómo carentes de entrenamiento para el combate; en oposición a los segundos, altamente instruidos para los encuentros bélicos. Así, un caballo opinaba:

> “Generalmente tengo que ir entre un montón de hombres desgreñados que gritan y llevan cuchillos, largos y brillantes. (…) A nosotros nos enseñan en la escuela de equitación a tendernos y dejar que nuestros amos disparen por encima de nosotros”; y llegó a contestarle a un camello: “… no fuiste hecho ni para trepar ni para correr mucho. (…)…costal de paja…”.

No escapó a esta lógica el territorio de procedencia y los amos de ambos animales según el texto, para los camélidos la “salvaje” Asia Central y los afganos o las unidades de indios del *Raj* respectivamente, mientras que para los equinos la “desarrollada” colonia blanca de Australia –si bien los afganos poseían algunos caballos- y los regimientos de británicos. Las canciones al finalizar el cuento reforzaron lo antedicho: los caballos entonaban “la mejor marcha es la nuestra. (…) Venga el pienso, y luego domadnos y pulidnos, dadnos buenos jinetes y anchas tierras, y (…) nos veréis volando”; en cambio, los camellos que frente a la falta de una letra propia canturreaban: “Esta es nuestra canción de marcha: ¡Si! ¡No! ¡No quiero! ¡No puedo! A Alguien se le cayó la carga de la espalda, ¡ojalá fuera la mía! (…) ¡A alguien están golpeando!”.

En síntesis, dichos caballos eran eficientes y eran acordes a excelentes montadores, mientras que los camellos representaban a los asiáticos: así cómo el emir debía recibir órdenes de un europeo por ser la cabeza de un país sumido en la anarquía, estos animales eran limitados, haraganes y brutos.

Esto último nos acerca al otro de los componentes del imaginario colonial en hacerse presente en el cuento, a saber el racismo. Aquí, de la misma manera que en los dos

aspectos anteriores, la estrategia discursiva recurrió a la personificación de los animales: primero, la fox terrier Vixen le dijo a un camello: "¡Tu (…) gran bestia echaste abajo nuestra tienda! Mi amo está muy enojado contigo"; lo cual provocó el asombro de dos bueyes "¡Debe ser un blanco!", y la respuesta de la perrita "---¡Pues, ¿Qué se figuran? ¿Qué a mi me cuida algún boyero negro?". Acto seguido los bueyes saldrían huyendo "…chocando el uno con el otro (…) y casi se cayeron en el barro". Este extracto vuelve a presentar a los animales agrupados en función de uno de los dos bandos, pero esta vez en el blanco superior y las inferiores personas de tez oscura.

En esta misma línea, un burro llamado Billy comentó: "… hombres blancos que no tienen un lugar dónde dormir, son probablemente ladrones…". Es decir, se asoció a los blancos con personas que suelen gozar de cierto bienestar; de forma inversa, un "negro" sin lugar dónde dormir no habría sido objeto de atención. Esta cita reflejó los ya apuntados diferentes niveles de vida entre occidentales y no occidentales en las colonias de explotación.

Es de destacar la alusión a las razas marciales, específicamente cuando un camello balbuceó "*Hukm hai*" (es una orden), tras la respuesta "órdenes" del burro ante la pregunta de porque debían pelear. Esa frase deriva del punjabí, idioma del Punjab y de algunas de las pretendidas razas marciales durante el colonialismo: los musulmanes del Punjab y los sijs (Ali, 1992, pp. 110 y 260).

Indicamos en este punto no sólo los comentarios racistas, sino también la negación de leyes y prácticas de ese estilo en esta época histórica por parte de este escritor. Por ejemplo, si volvemos al diálogo entre el "jefe" asiático y el "oficial" indígena, recordamos cómo en el *British Raj* los nativos recién pudieron ingresar a esa carrera militar en la década de 1920´, y no a finales del siglo XIX.

Kipling omitió este último hecho, dado que su obra adhería a la visión positiva del imperialismo, en la cual los indios gozaban de las ventajas de la "civilización" gracias a bondadosos gobernantes británicos preocupados por la suerte de sus conquistados.

Por último, resaltamos la recreación de Afganistán como una colonia del Reino Unido: "…el emir (…) llevaba su alto y enorme gorro negro de astracán [piel fina de cordero], con la gran estrella de diamantes en el centro". La condecoración mencionada era

recibida exclusivamente por los príncipes indios subordinados al imperio británico, y no por los soberanos de Afganistán.

Esta narración identificaba por lo tanto a dicho país con los estados del subcontinente bajo la administración indirecta orquestada por el régimen colonial, más allá del esquivo resultado de la segunda guerra afgana y de un posterior tratado, por el cual Gran Bretaña sólo obtuvo la Provincia de la Frontera Noroccidental.

Por consiguiente, esta fuente exhibió el primer elemento del imaginario colonial abordado en esta ponencia: la supuesta legítima sucesión de los mughales en favor de los británicos; al describir un gobernante de un estado limítrofe sumido en el caos, yendo a recibir órdenes de un virrey subalterno de Victoria de *Hanover* -Madre *Raj* y emperatriz de la India-, cuyo deber era el "proteger" al Indostán y a sus habitantes de esos "salvajes y atrasados" vecinos.

Además, sí retornamos a la despectiva alusión de los "salvajes de Asia Central", distinguimos la alusión de Panikkar –ejemplificada con la obra *kim* del mismo autor- acerca de la desconfianza de los funcionarios coloniales hacia los moradores allende el *Hindu Kush*, dada su condición de potenciales invasores de la "Joya de la Corona Británica".

Además, esta perspectiva reveló la preocupación colonial por defender este territorio de las codiciosas miradas de otras potencias europeas, y conservar la *pax britannica*. El cuento ubicado temporal y espacialmente a finales del siglo XIX en la frontera noroccidental del subcontinente remitió entonces implícitamente a la Rusia de los zares.

## Palabras finales

Este estudio de "Los Servidores de Su Majestad" constató primero la afirmación de Edward Said acerca de la relación directa entre las fuentes literarias inglesas y el imperialismo europeo decimonónico.

En segundo término, a diferencia de interpretaciones actuales sobre este autor –por ejemplo Schama-, se ha visualizado en el relato la presencia de la tesis orientalista, tal como afirmaba dicho intelectual palestino, pero también de otras teorías integrantes del imaginario colonial, a saber el evolucionismo y el racismo.

Más específicamente, observamos al dominio occidental sobre la India asociado al orden, a la superioridad, a la valentía, a la sabiduría y a su misión directriz frente a un Afganistán caótico, inferior, endeble, inocente y ávido de ser sometido.

Los "civilizados" británicos fueron de esa manera contrastados con los "salvajes" de Asia central, los cuales eran caracterizados con un color de piel oscuro y por la carencia de adelantos tecnológicos, principalmente el ferrocarril y el orden público.

La perspectiva colonial de un Reino Unido legítimo propietario del subcontinente en su supuesta condición de heredero del antiguo poder mughal fue también expresada. La descripción del emir de Afganistán como un príncipe indio acreedor de la medalla "estrella de la India" otorgada en un *durbar*, yendo a recibir órdenes de un funcionario dependiente de la reina Victoria, se conectaba con el consecuente deber del orden colonial de proteger al Indostán –la "Joya de la Corona"- mediante la conquista de áreas cercanas potencialmente amenazadoras, tanto por sus habitantes como por otras potencias europeas.

Este último hecho se sumó a la mención de un oficial indio del Ejército a finales del siglo XIX –aunque fácticamente aconteció en la década de 1920´-; a la datación en un lugar existente del ficticio desfile donde transcurre el cuento -Rawal Pindi-; y a la superioridad militar británica por sobre los afganos, pese al esquivo resultado de la campaña de 1878. Estas situaciones concordaron entonces con el tópico orientalista distinguido por Said acerca de un Oriente construido ni puramente imaginario ni tampoco real, necesitado de ser auxiliado por un Occidente poderoso capaz de conducirlo al estadio "civilizado".

**Fuentes primarias**

1. Conan Doyle, Arthur. *El signo de los cuatro*. Ediciones varias.
2. Conan Doyle, Arthur. *Estudio en escarlata.* Ediciones varias.
3. Conan Doyle, Arthur. *Las Aventuras de Sherlock Holmes.* Ediciones varias.
4. Conan Doyle, Arthur. *Las Memorias de Sherlock Holmes.* Ediciones varias.
5. (1998) Eliade, M. *Diario Íntimo de la India.* Valencia: Pre-Textos.
6. Kipling, J. R. "Los servidores de Su Majestad", en *El Libro de las Tierras Vírgenes*. Ediciones varias.

7. *Sur*. Marzo- Abril 1953. Número 221.
8. *Reglamento de Uniformes para el Ejército. República Argentina.* Buenos Aires. Ministerio de Guerra. 1904.

**Fuentes secundarias**

1. (1992) Ali, T. *Los Nehru y los Gandhi*. *La dinastía de la India.* Buenos Aires: Editorial Vergara.
2. (2014) Arduino, E. "Religión y poder en India contemporánea" en Arduino, Eugenia (Coord.). *Identidades afroasiáticas translocalizadas. Intercambios y resignificación socio-cultural*. Buenos Aires: Mnemosyne. Pp. 340 - 357.
3. (2013) Béjar, María Dolores. *Historia del siglo XX: Europa, América, Asia, África y Oceanía.* Buenos Aire: Siglo Veintiuno Editores.
4. (2006) Bou, L. C. *India Contemporánea. Saqueo colonial y lucha por la independencia.* Buenos Aires: Editorial de los cuatro vientos.
5. (2007) Bou, L. C. *La India contemporánea y sus protagonistas.* http://www.rebelion.org/docs/93953.pdf.
6. (1976) Buddruss, G. "La India y Ceilán desde 1858 hasta la segunda guerra mundial", "La India de 1939 a 1947" y "El Subcontinente indio desde 1947", en Bianco, Lucien (Coord.) *Asia Contemporánea.* Madrid: S. XXI. Vol. 33.
7. (2009) Campagne, F. A. *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna.* Buenos Aires: Prometeo Libros.
8. (1997) Chamberlain, M. *La descolonización. La caída de los imperios europeos.* Barcelona: Ariel.
9. (2001) Copland, I. *India 1885-1947.* Harlow: Pearson Education Limited.
10. (2008) Forrester, V. *El crimen occidental.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
11. (2005) Fourcade, M. "Los Británicos en la India (1857-1947), o el "reinado de lo cínicamente correcto", en Ferro, Marc. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento.* Madrid: La Esfera de los Libros.
12. (2008) Galeano, E. *Espejos. Una historia casi universal.* Buenos Aires. Siglo XXI.
13. (2007) Gasquet, A. *Oriente al Sur. El orientalismo literario Argentino de Esteban Echeverría a Rodolfo Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
14. (2010) Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

15. (1995) Hobsbawm, E. *Industria e imperio.* Barcelona: Ariel.
16. (2012) Hobsbawm, E. *La era del capital. 1848-1875.* Buenos Aires: Crítica.
17. (2014) Hobsbawm, E. *La era del imperio. 1875-1914.* Buenos Aires: Crítica.
18. (1986) Nanda, B. R. *Los Nehru. Motilal y Jawaharlal.* Buenos Aires. Ediciones Nivické.
19. (1989) Nehru, J. *Antología.* Buenos Aires: Ediciones Nivické.
20. (1949) Nehru, J. *El descubrimiento de la India.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
21. (1966) Panikkar, K. M. *Asia y la dominación occidental*. Buenos Aires: EUDEBA.
22. (2013) Ponce, L. "Ficción y religión en *Kim*, de Rudyard Kipling", en *XIV Congreso Internacional de ALADAA*. La Plata.
23. (1976) Pouchepadass, J. *La India del siglo XX.* México: FCE.
24. (2005) Pouchepadass, J. "La India: el primer siglo colonial", en Ferro, Marc. *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento.* Madrid: La Esfera de los Libros.
25. (1993) Renfrew, C.; Bahn, P. *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Madrid: Akal.
26. (1953) Rolland, R. *India. 1915-1943. Tagore- Gandhi- Nehru y los problemas hindúes*. Buenos Aires: Hachette.
27. (2001a) Said, E. *Crónicas Palestinas. Árabes e israelíes ante el nuevo mileno*. Barcelona: Grijalbo
28. (1996) Said, E. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
29. (2001b) Said, E. *La pluma y la espada.* México: Siglo Veintiuno Editores.
30. (1990) Said, E. *Orientalismo*. Madrid: Prodlhufi.
31. (2004) Schama, S. *Auge y Caída del Imperio Británico.* Barcelona: Crítica.
32. (2011) Scott, David. "Kipling, the Orient and Orientals: "Orientalism" Reoriented?", en *Journal of World History*. Vol. 22. Nº 2. June. Pp. 299-328.
33. (2002) Sellier, J. *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*. Barcelona: Paidós.
34. (2007) Sen, A. *Identidad y violencia.* Buenos Aires: Katz.
35. (1969) Spear, P. *Historia de la India* (tomo II). México. Fondo de Cultura Económica.
36. (2009) Vofchuk, Rosalía; Müller, Gabriela; Orqueda, Verónica. *Textos filosóficos, religiosos y científicos de la India antigua*. Buenos Aires: UBA. FFYL.

37. (2005) Wallerstein, I. *Análisis de Sistema-Mundo. Una introducción.* México: Siglo veintiuno editores.

**Páginas de internet**

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/318987/Rudyard-Kipling. Visto el 02/02/2015.

**Religión y lingüística en la India antigua/ Religion and Linguistics in ancient India.**

Autora: Rosalía C. Vofchuk
Institución de pertenencia: CONICET. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB)

**Resumen**

Por razones originariamente religiosas, por la concepción arraigada en la sociedad india antigua del poder de la palabra como configuradora y conservadora del orden cósmico, por la necesidad de proteger a esa palabra todopoderosa de probables cambios que alteraran su eficacia, se produce muy tempranamente un desarrollo tan extraordinario de la conciencia lingüística, que aún hoy asombra a los especialistas. En concordancia con las afirmaciones de P.S. Filliozat (*The Sanskrit Language: An overview*, Varanasi: Indica Books, 2000) se podría decir que la postura conservadora, por cuestiones de índole religiosa, fue el motor de la lingüística india.

De entre los múltiples testimonios de esa conciencia lingüística, hemos seleccionado para este trabajo, por un lado, algunos vinculados a la estructura fonética de la lengua sánscrita, los cuales dan cuenta de un minucioso conocimiento del aparato de fonación, sus mecanismos, órganos y resonadores y, por otro, aspectos vinculados al área morfosintáctica, reveladores de la cosmovisión de la sociedad a la que nos referimos.

**Abstract**

Originally religious reasons, for the concept rooted in ancient Indian society of the Word's power as maker and curator of the cosmic order, by the need to protect that all-powerful word of likely changes that altered its effectiveness, an extraordinary development of linguistic awareness that still astonishes scientists, occurs very early. In accordance with the statements of P.S. Filliozat (The Sanskrit Language: An overview, Varanasi: Indica Books, 2000) you could say that conservative stance, for religious reasons, was the engine of Indian linguistics.

Among the multiple testimonies of this linguistic consciousness, we have selected for this work, on the one hand, some linked to the phonetic structure of the Sanskrit language, which realize a thorough knowledge of phonation apparatus, its mechanisms, bodies and resonators and on the other hand, aspects linked to the morfological/syntactic area, that reveal the worldview of the society to which we refer.

**Introducción**

La conciencia lingüística temprana de los indios ha sorprendido y aún sorprende a los lingüistas actuales. Según palabras de G. Mounin[10] los indios habrán sido los primeros lingüistas, los que habrían producido la primera descripción de una lengua como tal: el sánscrito.

En relación a las causas de la "precocidad" de los indios en su interés por conocer la lengua en que estaban compuestas sus producciones, debemos remontarnos a la época védica.

La sociedad védica, cuya cosmovisión conocemos a través de los himnos védicos, podría ser caracterizada como poseedora de un pensamiento mítico-mágico. Sus miembros consideraban que si bien todo lo que sucedía a su alrededor era el efecto de procesos sobrenaturales, ellos poseían un recurso para ejerecer alguna influencia sobre los mismos: la palabra. En efecto, el hombre indio del período védico creía que a través de la palabra se comunicaba con los dioses e influía sobre sus conductas.

Pronto la palabra dejará de ser sólo una herramienta eficaz, para convertirse en una entidad externa al hombre, una divinidad, la diosa VAk, que lo dotará de gran poder[11]. La palabra , entonces, se vuelve todopoderosa por su función de garantizar, de sostener el orden cósmico, pero su posesión no era patrimonio de todos, era un don otorgado a unos pocos, los elegidos: los sabios, los poetas, los poseedores de la dhI[12] o intuición precedente a la palabra, los que tenían la capacidad excepcional de reconocer la verdad

[10] Historia de la lingüística, Madrid, Gredos, 1989.
[11] Rig Veda, VIII, 89.
[12] Para las transliteraciones de las palabras en sánscrito utilizamos la convención de Kyoto-Harvard, 1990. (Vocales largas – excepto ri-, consonantes cerebrales y anusvAra en mayúscula, nasal gutural "G", nasal palatal "J", sibilante palatal "z"visarga "h" mayúscula, vocal "ri" breve "R" , vocal "ri" larga RR, vocal "li" IR )

que sólo a ellos les era revelada, de ver las influencias de las fuerzas divinas y las relaciones de los hombres con ellas[13].

Es lógico pensar que una vez que esos elegidos, poetas-oficiantes, hubieran encontrado y luego enunciado las fórmulas adecuadas para lograr las conexiones entre los mundos divino y humano, fuera necesario aprenderlas de memoria, para poder transmitirlas con absoluta precisión, para que su eficacia se mantuviera intacta a través del tiempo. Esta actitud de extraordinaria protección del texto ha dado como resultado un cúmulo de estudios minuciosos en torno a todos los aspectos de la palabra. Como dice P.S. Filliozat[14] conservadurismo –en este caso, por cuestiones de índole religiosa- y conciencia lingüística parecen ir de la mano. Podríamos decir, entonces, que así como en Occidente la filología fue el motor de la lingüística, en la India lo ha sido la religión.

En suma, esa palabra, actualizada en los textos sagrados revelados a través de la audición, que constituyen lo que se conoce como la Shruti[15] -en especial la encarnada en los Himnos Védicos- fue objeto de análisis fonéticos, morfológicos, etimológicos, etc. volcados no sólo en la literatura védica, sino en tratados auxiliares (VedAnga) de fonética (ShikSA), de métrica (Chandas), de etimología (Nirukta) y gramática (VyAkaraNa). Estos conforman la llamada "literatura gramatical"[16] de la India, cuyo máximo exponente llegaría a ser el tratado de PANini, ASTAdhyAyI.

## Las ciencias del lenguaje

Como ya se adelantó, era necesario lograr la excelencia en la conservación y transmisión de la palabra sagrada y para ello se contaba con un único recurso: la memoria humana. No sólo ante la ausencia de escritura -que sabemos se introdujo tardiamente en la India- la pedagogía oral era la única posible, era también la única deseable[17]. Los himnos védicos, que contenían fórmulas todopoderosas para sostener la

[13] Ver Ong, W. Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. Londres, Methuen & Co. Ltd., 1982; R.C.Vofchuk, "Poeta y poema en el mundo védico" en Argos, XXIII, 1999, pp. 103-113; Gonda, J. The vision of the vedic poets . The Hague, 1963.

[14] The Sanskrit Language: An overview, Varanasi, Indica Books, 2000.

[15] El sustantivo shruti, de la misma familia de palabras que el verbo çru "escuchar" significa literalmente "audición". A los textos que la constituyen no se les atribuye creador alguno, se los considera existentes desde una eternidad sin comienzo y portadores del criterio último de verdad. En la shruti tiene su fundamento, una línea de pensamiento filosófico-religioso –vedismo, brahmanismo, hinduismo- que se habría originado en la India, hacia el siglo XV a.C. con la llegada de los indo-europeos y que, a pesar de algunas transformaciones, mantuvo su identidad esencial hasta nuestros días.

[16] Ver Scharfe, H. Grammatical Literature. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977.

[17] Ver Filliozat, J. "Las escrituras indias. El mundo hindú y su sistema gráfico" en La escritura y la psicología de los pueblos. Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 140-170.

marcha del mundo, no debían escribirse y, por lo tanto, estar al alcance de cualquier persona no iniciada, debían ser transmitidos oralmente de maestro a discípulo. Por todo esto, el desarrollo de reglas mnemotécnicas se hizo absolutamente imprescindible[18].

Se codificaron once modos de recitación, tres formas básicas y ocho derivadas. El fin de estas codificaciones era la rápida identificación de un posible error, mediante la comparación de un método con otro. El aprendizaje de la recitación con sus diversos métodos podía tomar unos doce años, por eso, el mismo comenzaba a una edad muy temprana.

El primero de los modos se conoce como saMhitApATha, recitación del texto unido, o sea sin pausa entre palabra y palabra, lo cual implica la aplicación de cambios fonéticos en las fronteras entre palabra y palabra.

El segundo de los métodos o padapATha, recitación palabra por palabra, o sea con una pausa después de cada palabra, resulta de gran ayuda para la correcta interpretación del texto. Debido a la ya mencionada creencia en la efectividad de la palabra y a la fragilidad de las fronteras entre palabras, la tarea de separar el texto continuo en un texto palabra por palabra era de suma importancia, pues permitía esclarecer posibles ambigüedades. Dicha tarea no fue nada sencilla, por el contrario se necesitaba un profundo conocimiento de fonética y de morfología para llevarla a cabo. Así lo prueba la obra de ShAkalya, autor de la versión padapATha del Rgveda, que es considerada la más temprana obra lingüística[19]

El tercer método o kramapATha, se caracterizaba por la recitación ligando cada palabra del padapATha con la siguiente y efectuando una pausa al final de cada par. Así, al final de cada sílaba se le aplicaban dos tratamientos fonéticos sucesivamente: esto es, el tratamiento antes de pausa y el tratamiento antes de la palabra siguiente.

[18] Ver Juan Miguel de Mora, “Milenios de interacción entre la transmisión oral y la escrita en la India” en Acta Poetica 26 (1-2) 2005, pp 141-154
[19] Ver P.S. Filliozat. The Sanskrit Language: An overview, Varanasi, Indica Books, 2000, pp.18-23.

Los otros ocho métodos no brindaban información adicional sino que consistían en diferentes combinaciones de los anteriores y –como adelantamos- servían como elementos de control.

Es evidente que sólo con las reglas de memorización no se hubiera alcanzado semejante nivel de excelencia en la transmisión de los textos sagrados. Era necesario conocer a fondo la estructura fonética de la lengua en la que estaban compuestos. Se generó, entonces, un caudal de conocimientos que permitió que, ya en el siglo VI a.C, la fonética haya sido la primera rama de los estudios lingüísticos que quedara formalizada como objeto autónomo de estudio

a. La Fonética y su influencia en los sistemas de notación gráficos

Toda la literatura védica constituye en sí misma un reservorio de conocimientos fonéticos que, siglos más tarde, fueron vertidos de manera sistemática en tratados llamados ShikSA y PrAtishAkhya, de carácter más general los primeros y más específicos, los segundos y siempre relacionados con un Veda en particular.
Como afirma Deshpande en su edición de ShaunakIyA CaturAdhyAyikA[20], los primeros tratados de fonética tienen que ver más con los textos védicos y su recitación que con la lengua sánscrita o védica en general.
Dado que los himnos védicos se recitaban en las ceremonias, de manera fluída, sin interrupciones, las palabras sufrían los cambios propios de las situaciones de enunciación continua llamada -como ya se dijo- saMhitApATha . Así, el final de un elemento se modificaba fonéticamente, en función del que le seguía en la cadena fónica. Estas modificaciones , que fueron luego reproducidas con absoluta fidelidad por la escritura, se efectuaban según las reglas de sandhi o unión, aplicables tanto en las fronteras entre palabras, como entre las raíces y desinencias de las mismas. Pero estas alteraciones fónicas – como también se dijo- podían generar algunas dudas acerca del término original, y para evacuarlas se generaron las ya mencionadas versiones PadapATha esto es “recitados por pada” o sea tomando las palabras como si cada una estuviera aislada de las demás[21] .

[20] A Pr2ti02khya of the _aunak1ya Atharvaveda.. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1997.
[21] Ver V. N. Jha, A Linguistic Analysis of the $gveda-Padap26ha, Delhi, Sri Satguru, 1992.

Estos PadapATha dan cuenta del asombroso nivel de análisis que tenían los indios de la segunda articulación del lenguaje. Ellos produjeron la primera descripción de los sonidos de su lengua desde el punto de vista articulatorio. En efecto, era necesario entender las características del aparato de fonación, sus mecanismos, órganos y resonadores para captar con precisión los sonidos utilizados por los seres humanos en su comunicación social y sus respectivas transformaciones en el curso de la cadena fónica.

Es evidente también que, en los procesos de base articulatoria, no sólo tuvieron en cuenta los intrabucales (Abhyantara prayatna), sino también los extrabucales (bAhya prayatna). Era necesario que conocieran los primeros, para poder establecer la distinción entre vocales (svara), semivocales (antaHstha) y consonantes (vyañjana) y, entre estas últimas, las oclusivas (sparsha), fricativas (USman) y semiconsonantes (antaHstha), según el modo de articulación, sea de abertura, cierre, aproximación, etc.
Asimismo clasificaron los sonidos, por el lugar (sthAna) donde se produce la articulación, en guturales (kaNThya), palatales (tAlavya) cerebrales (mUrdhanya), dentales (dantya), y labiales (oSTya).

Era necesario que conocieran los segundos, esto es los extrabucales, para reconocer los procesos de asimilación y disimilación, los de apertura o cerrazón de la glotis, con la consiguiente producción de sonidos sordos (aghoSa) o sonoros (ghoSavant), los de adhesión o separación del velo del paladar a la pared faríngea, con la consiguiente producción de sonidos nasales y nasalizados (nAsikya o anunAsika) u orales, o a la emisión o no de aire adicional tras la pronunciación de las consonantes, con la consiguiente producción de sonidos aspirados (mahAprANa) o no aspirados (alpaprANa).
También conocían fenómenos que hoy son objeto de estudio de la fonología suprasegmental como la cantidad o duración (mAtrA) de la pronunciación de una vocal, mediante la cual se las clasificaba en breves (hrasva), largas (dIrgha) o , cuando tenía tres mAtrA, (pluta) ; el acento tonal con sus tres variantes (udAtta, anudAtta y svarita) y la juntura (sandhi) fenómeno de gran importancia .

Y todos estos análisis fonéticos no sólo fueron independientes de la escritura sino también muy anteriores a ella y fue precisamente su riqueza la que se hizo notar cuando hubo que elegir un sistema de notación gráfica.

Era lógico que siendo las palabras fórmulas todopoderosas que garantizaban la marcha del mundo, cuando se trató de representarlas gráficamente , se pusiera todo el empeño en que los sistemas gráficos reprodujeran en su totalidad los sonidos reales, no los fonemas resultantes de un análisis teórico. Así, por ejemplo, dado que una consonante no puede ser pronunciada sin una vocal, el signo que la representa debe incluirla, por eso la escritura debía ser silábica. En función de lo antedicho se entiende que los sistemas de notación indios sean los más complejos del mundo, porque la escritura, lejos de ser económica, es una verdadera servidora de la phoné.

La escritura llega tardiamente a la India. Si bien hay opiniones diversas en cuánto a la época[22] en que habría llegado a la India un alfabeto de origen semítico, en lo que hay coincidencia es en que éste fue adaptado por los indios a su ideología. Al alfabeto en cuestión, conocido como brAhmI , que sivió de modelo a otros posteriores como el kharoSTh1, y el devanAgarI, se le agregaron símbolos para representar las vocales, diferentes según que sean breves o largas, también para los sonidos nasales y, por añadidura, se le otorgó un orden particular.

Los signos fueron agrupados según criterios fonéticos, primero las vocales, y diptongos, después las consonantes oclusivas clasificadas según su punto de articulación de atrás hacia delante, esto es primero las guturales, después las palatales, las cerebrales, las dentales, las labiales y, dentro de cada serie, las sordas y las sonoras, cada una de ellas con las correspondientes no aspiradas y aspiradas y finalmente las nasales. A continuación las semiconsonantes siempre ordenadas fonéticamente desde palatal a labial, luego las sibilantes en el mismo orden y por último la aspirada sonora.

El carácter fonético de la escritura se torna sumamente evidente en el fenómeno conocido como sandhi.

Para abordar cualquier texto en védico o en sánscrito clásico hay que considerar a cada sentencia como una unidad fónica, es decir como una cadena continua de sonidos que se van modificando por influencia del que le sigue o le precede.

De acuerdo con el principio de economía lingüística, se tiende a reducir el número de movimientos y ajustes que los órganos de fonación tienen que llevar a cabo en la transición de una palabra o de un morfema a otro. Entonces se producen los

[22] Las propuestas van desde el 800 a.C. hasta el 300 a. C. - Ver R. Salomon “On the origin of the early indian scripts” en Journal of the American Oriental Society, 115, (1995) pp 271-279.

fenómenos de asimilación regresiva, progresiva o de coalescencia o asimilación recíproca.

Sabido es que estos fenómenos de unión , llamados sandhi, que existen en otras lenguas a nivel de habla y sólo representados ocasionalmente por la grafía, en sánscrito están minuciosamente regulados y reproducidos en su totalidad por la grafía, con absoluta fidelidad.

b. La gramática

También a la gramática, la primera de las disciplinas auxiliares –vedANga- para el estudio de los Vedas y a la función de los gramáticos se le ha atribuido un origen mítico, la misma que la de Indra, a quien se asigna la misión de analizar el lenguaje[23] , de explicarlo, de pasarlo de un estado indiferenciado a otro diferenciado, para así hacerlo comprensible a los hombres. De ahí el uso del término vyAkaraNa , literalmente "análisis, separación", para designar a la gramática, puerta de ingreso al estudio de cualquier otra disciplina.

Ya afirmaba L. Renou[24] , a mediados del siglo XX, que hasta la mente de PANini -considerado el autor de la primera obra científica formalizada en la historia universal de las ciencias- estaba saturada de cultura ritual védica, que algunas de las concepciones básicas de su obra se originaron en el contexto del ritual y luego se extendieron a lo lingüístico.

A modo de ejemplo de empréstitos de la lengua ritual a la gramática podemos citar:

PrakRti: "forma natural, original, primitiva, base". En el ritual, es la regla, lo inmodificable, el arquetipo y es por relación a la prakRti que se instruye la vikRti o variedad, diferencia, transformación o cambio del arquetipo. En gramática prakRti es la base o radical de una palabra opuesto a pratyaya, que designa un sufijo, como las desinencias personales. También indica el estado primitivo, original de una palabra, sentido opuesto al de vikAra o palabra derivada.

Vibhakti: En el contexo ritual aparece con el significado de repartición, división, por ejemplo de la víctima animal en un sacrificio. En gramática el término se usa para

[23] Ver Taittir1ya Sa3hit2, 6.4.7.3.

[24] "Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit" en Journal Asiatique, CCXXXIII, pp 105-165, 1941-1942.

designar la fragmentación que sufre una palabra, sus modificaciones. Así, vibhakti designa desinencia, caso, flexión nominal.
GuNa: En el acto ritual designa un proceso secundario, auxiliar del elemento fundamental o pradhAna. En gramática el término designa un aspecto del vocalismo, concretamente el grado fuerte de una vocal.

**ASTAdhyAyI de PANini**,
Esta relación con el ámbito religioso-ritual no fue, en absoluto, un obstáculo par que PANini desarrollara una gramática extraordinaria que sirvió para el aprendizaje del sánscrito durante más de dos milenios y despertó la admiración y el reconocimiento de los cientificos más brillantes.

PANini ha compuesto en sus "ocho lecciones", ASTAdhyAyI, una lista de fórmulas (sUtra) que sirven para formar palabras y sentencias. Contiene, por un lado, una lista de elementos primarios y, por otro, un programa para combinarlos, compuesto de normas y convenciones necesarias para su aplicación. Se trata de un verdadero metalenguaje, cuya concisión y brevedad apuntaba a la necesidad de ser fácilmente memorizado.

Efectuaremos una breve referencia tanto a los elementos primarios, como a los diversos tipos de palabras y su relación en la frase.

**Elementos primarios**
a. Fonema (varNa) : el elemento más pequeño, que no tiene significado por sí mismo. Se enumeran cuarenta y ocho fonemas, cinco vocales breves, cuatro vocales largas, cuatro diptongos, dos sonidos auxiliares (anusvAra y visarga), veinticinco consonantes oclusivas, cuatro semivocales , tres sibilantes y una aspirada.
b. Raíz (dhAtu) morfema que da idea de actividad. Se presentan aproximadamente dos mil raíces.
c. Sufijo primario (kRt-pratyaya) morfema que se agrega directamente después de la raíz verbal, sea para agregar un significado especial al verbo, sea para crear formas nominales.
d. Sufijo secundario (taddhita-pratyaya) morfema que se agrega a un tema que ya tiene un sufijo.
e.

Desinencias casuales (sup-vibhakti) expresan la relación con la acción significada por la raíz verbal. Son un total de siete, cada una de ellas con sus variantes para singular, dual y plural. Se las denomina según su número de orden: prathamA, dvitIyA, tRtIyA, caturthI, pañcamI, SaSThI, saptamI los cuales equivalen a los conocidos por nosotros como casos nominativo, acusativo, instrumental, dativo, ablativo, genitivo y locativo[25].

f. Desinencias personales (tiN-vibhakti) son dos series de nueve desinencias . una serie para la voz activa (parasmaipada) y otra para la voz media (Atmanepada), cada serie expresa los tres números, singular, dual y plural y las tres personas: la primera ( prathama) equivale a nuestra tercera persona, la segunda (madhyama) que equivale a nuestra segunda y la tercera (uttama) que equivale a nuestra primera persona.

g. Sufijos para el género femenino que aparecen después de los sufijos pirmarios o secundarios y son seguidos por las desinencias nominales.

h. Sufijos que aparecen al final de los compuestos.

Con estos elementos primarios se produce la generación de tipos de palabras y de sentencias.

**Tipos de palabras (pada)**

Nos referiremos a dos de los criterios utilizados para definir los tipos de palabras:

a. Criterio formal:

Subanta : también llamada nAman. Es una forma terminada por una desinencia nominal.

TiNanta: también llamada AkhyAta. Es una forma terminada por una desinencia personal.

b. Criterio semántico:

Dravya o sattva: expresa una sustancia.

GuNa: expresa una cualidad.

KriyA o BhAva: expresa una acción.

**Relaciones de los tipos de palabras en la frase (vAkya)**

[25] El vocativo no es considerado un caso aparte sino un nominativo especializado en designar una interpelación.

Se considera frase a la unidad mínima que permite, en la práctica, la comprensión de un mensaje. El elemento principal expresado en la frase es la acción. Lo significado por otras palabras u otras unidades significantes se ordenan en torno a ella.

La raiz del verbo expresa el bhAva, es decir el proceso de la acción en curso. La noción de acción se considera una actividad (vyApAra) que conduce a un resultado llamado fruto (phala) Las otras unidades significantes expresan los diversos factores de realización de la acción llamados kAraka. Estos últimos son seis y son definidos en relación con la acción y, en algunos casos, en su relación con el fruto de la acción.

a. KartR : "agente", es el objeto que no depende de ningún otro factor, por el contrario los otros factores dependen de él. También es llamado el soporte de la acción pues el asiento directo de la actividad necesaria para el desarrollo de la acción. Está expresado por la primera desinencia.

b. Karman. "objeto de la acción", es el nombre del factor que es la cosa que el agente desea obtener mediante la acción. Es llamado "soporte del fruto de la acción"porque es el asiento directo del cumplimiento, del resultado de la acción. Está expresado por la segunda desinencia.

c. KaraNa. "instrumento" es el nombre del factor que es el medio auxiliar en la realización de la acción. Es el factor cuya actividad es dependiente de la del agente principal y es inmediatamente seguida de la producción del fruto. Está expresado por la tercera desinencia.

d. SaMpradAna . "destinatario" es el nombre del factor que el agente percibe como destinatario del objeto de la acción. Está expresado por la cuarta desinencia.

e. ApAdAna . "Origen" es el nombre del factor qu es el limite fijo en relación al cual hay una separación producida por la acción. Está expresado por la quinta desinencia.

f. AdhikaraNa "Locación" es el nombre del factor que es, por intermedio del agente o del objeto , el soporte de la acción. Está expresado por la séptima desinencia.

La sexta desinencia nominal, que nosotros conocemos como la correspondiente al caso genitivo, no expresa un factor de realización de la acción, sino una palabra que está en una relación de no identidad con otra.PANini designa a este tipo de relaciones con el término SheSa "resto".

**Los sucesores de PANini**

Los sucesores de PANini, KatyAyana y Patañjali, se han destacado por su interés no sólo en considerar a su lengua en términos de generación sino también de comprensión.

KatyAyana , hacia el siglo III a.C., compuso un suplemento llamado VyAkaraNa-vArttika, en el cual expone fórmulas que examinan críticamente, corrigen o amplían los sUtras pANinianos.

Patañjali, un siglo más tarde, crea un comentario a los sUtras de PANini y al suplemento de KatyAyana con el nombre de VyAkaraNa-bhASya. Se trata de una obra en la que, frecuentemente en forma de diálogo entre varios expertos , se analiza y discute el contenido de las de sus predecesores.

En ambos autores , la gran innovación respecto de PANini se vincula a la interpretación. Si PANini ha efectuado una formalización de la expresión por el lenguaje, sus sucesores han efectuado una formalización de la comprensión del lenguaje. PANini, KatyAyana y Patañjali fueron considerados los tres sabios que mantuvieron al sánscrito libre de toda corrupción.

**Consideraciones finales**

Para volver a nuestras reflexiones iniciales podríamos decir que, por razones originariamente religiosas se han formado verdaderos “profesionales de la palabra” cuya principal función ha sido y es la recitación diaria del Veda, la conservación y la transmisión de este conocimiento, para lo cual se han entrenado y entrenan durante gran parte de sus vidas. Se trata de un camino que ha sido transmitido de maestro a discípulo, que se mantuvo , sin quiebres, a través de muchas generaciones.

Nuevamente resaltamos el valor de la oralidad por sobre la escritura. La enseñanza del maestro es esencialmente oral, sin ayuda de la escritura, pues se considera que de este modo se logra una impresión psicológica más intensa. El entrenamiento intelectual

apunta a mucho más que la adquisición de conocimientos, apunta a lo que se conoce como un saMskAra psicológico.

Los filósofos indios comprendieron tempranamente el papel del inconsciente en la actividad psíquica y ese conocimiento ha sido utilizado como base de su sistema educativo. Se parte de la idea de que todo lo que se vive deja una huella en la psyche, una vAsanA[26] . Esas huellas se organizan y preparan al individuo para nuevas experiencias y esta preparación es la que se conoce con el nombre de saMskAra[27] .

Esta representación tiene –como adelantamos- una aplicación práctica en la educación de los futuros paNDita, con el objetivo de desarrollar en ellos la mayor capacidad de razonamiento lógico, a la vez que la mayor erudición posibles. Los textos memorizados constituyen las vAsanAs, el entrenamiento en operaciones intelectuales –análisis gramatical, interpretación, lógica, etc.- constituyen los saMskAra. Una vez entrenado, con su base de datos y sus reglas de organización, el paNDita, es capaz de desarrollar su potencial creativo.

Como dice el ya citado P.S. Filliozat no se podría imaginar el sánscrito sin los profesionales del uso de la palabra, los paNDita, sus principales usuarios, sus principales cultores, los encargados de transmitir su herencia cultural. Tampoco se podría imaginar a los paNDita sin sus “ prototipo”: los poetas védicos, los maestros de la palabra.

[26] Esta palabra, de difícil traducción, debe ser interpretada como el perfume, el aroma, que queda en una caja , en la que ha sido depositada una sustancia aromática, aún cuando la misma ya ha sido retirada.Con esa caja se compara la psyche humana, en la que toda experiencia deja un “perfume” , un “residuo”, una “impresión” , aún cuando la misma haya acabado o uno crea que se haya olvidado.

[27] Cabe aclarar que no es esta la única definición del término que, en entre otros usos , designa las diversas ceremonias vinculadas a los ritos de pasaje.

**Aspectos filosóficos de la concepción del sí mismo en la *Bhagavad Gétä*.**

Autor: Gabriel Martino

Institución de pertenencia: UBA-CONICET-UCA

Correo de contacto: gabriel.filosofia@hotmail.com

**Resumen**

La *Bhagavad Gîtâ* ha sido apreciada por los estudiosos de Occidente como una de las obras más importantes de la literatura universal (Tola, F. 2000: 20). En ella se discuten especialmente cuestiones filosóficas relativas al sí mismo y a su carácter de agente. La cuestión del sí mismo en la *Bhagavad Gîtâ*, no obstante, es compleja y existen tradiciones antiguas interpretativas divergentes que leen en el texto un monismo o diferentes grados de dualismo. Gavin Flood (2004: 70-71) señala que estas interpretaciones, no obstante, tienen en común que postulan que el conocimiento del sí mismo se encuentra fuera de las transacciones cotidianas y que constituye el propósito más elevado de la vida humana al ser liberador. Estas tradiciones ponen de manifiesto, por otra parte, la riqueza de la noción de *âtman* presente en el texto.

En nuestro trabajo, pues, nos proponemos discutir los puntos centrales de la concepción del sí mismo expuesta en la *Bhagavad Gîtâ*. Procuramos poner de manifiesto los aspectos filosóficos de esta concepción, entre los cuales consideramos no solo los elementos doctrinales sino también, por una parte, la exposición argumentativa y las razones brindadas como fundamento de la concepción y, por otra, su contexto polémico. Respecto de este último aspecto analizamos en qué medida la obra constituye un intento de la ortodoxia brahmánica de brindar una posición filosófica renovada que pueda articular dos concepciones ortodoxas divergentes acerca del conocimiento, la propia de los renunciantes y la heredada del mundo védico (Flood, G. 2004: 66 ss.), y capaz de mantenerse en pie frente a concepciones alternativas heterodoxas en auge.

**Abstract**

The Bhagavad Gîtâ has been appreciated by scholars of the West as one of the most important works of universal literature (Tola, f. 2000: 20). It discussed especially philosophical issues to the self and its agent character. The question of the self in the Bhagavad Gîtâ, however, is complex and there are divergent performing ancient traditions that read in the text a monism or different degrees of dualism. Gavin Flood

(2004: 70-71) points out that these interpretations, however, have in common that they postulate that the knowledge of the self is outside the everyday transactions and it constitutes the highest purpose of human lifebeing being liberating. These traditions show, on the other hand, the richness of the notion of atman in the text.

In our work, therefore, we intend to discuss the central points of the conception of the self exposed in the Bhagavad Gîtâ. We try to highlight the philosophical aspects of this concept, among which we consider not only doctrinal elements but also, on the one hand, the argumentative exhibition and provided reasons as basis for the conception and, on the other, its controversial context. With regard to this last aspect, we analyze to what extent the work is an attempt of the Brahmanic orthodoxy to provide a renewed philosophical position that can articulate two divergent Orthodox conceptions about knowledge, the one of the mendicants and the inherited from the Vedic world (Flood, g. 2004: 66 ff.), and able to stay in front of alternative heterodox approaches on the rise.

En un discurso pronunciado en Tokio el 2 de Septiembre de 2014 Narendra Modi, el primer ministro de la India, afirmó que su país había sufrido una devaluación y que allí ya no encantaban serpientes sino que jugaban con ratones, haciendo alusión al *mouse* de la computadora. Pero "cuando la India mueve el *mouse*, agregó Modi, todo el mundo se mueve" y la audiencia celebró su broma.[28] Las palabras del primer ministro indio, no obstante, además de ser graciosas, contienen una referencia explícita y real a la creciente influencia de la India en la economía y en los asuntos políticos internacionales, pero no menos en el ámbito de la cultura global, si es que podemos hablar de tal cosa. Un claro ejemplo de su influencia en este último terreno lo hemos podido apreciar en la celebración del día internacional del Yoga, celebrado por primera vez el 21 de Junio del corriente año por millones de personas alrededor del globo.

Una de las últimas sacudidas de mouse de la India que nos interesa rescatar está relacionada nuevamente con su primer ministro quien lleva consigo a sus encuentros con los mandatarios de los países más poderosos del mundo un ejemplar de la *Bhagavad Gétä* y se lo obsequia al dirigente con el que se reúne. En el mismo discurso aludido anteriormente, Modi señaló que le había hecho este obsequio al emperador japonés y que consideraba que "no tenía nada más valioso para dar y que el mundo no tenía nada más valioso para recibir". Unos días más tarde le haría el mismo regalo al presidente de los Estados Unidos, Barak Obama.[29]

En el territorio indio, por otra parte, las autoridades de Mumbai anunciaron este año 2015 que las escuelas municipales de su ciudad y alrededores, área que contiene la mayor aglomeración poblacional de la India y una de las mayores del mundo, incluirían en su currículo la enseñanza de la *Bhagavad Gétä*, con la finalidad de "volver a sus estudiantes más independientes y de agudizar su capacidad de tomar decisiones". A una población de alrededor de medio millón de estudiantes escolares, pues, le impartirán el conocimiento de este texto como un modo de protegerlos y de desarrollar sus mentes y como un modo de contrarrestar la creciente exposición de los jóvenes a la violencia, a la

[28] Las citas del discurso del primer ministro indio fueron tomadas de http://zeenews.india.com/news/nation/when-we-move-a-mouse-whole-world-moves-pm-narendra-modi_1463936.html consultado, por última vez, el 9 de Julio de 2015.

[29] http://indianexpress.com/article/india/india-others/narendra-modi-gifts-bhagavad-gita-to-obama/ consultado, por última vez, el 9 de Julio de 2015.

pornografía y a la insanía que los lleva a tener pensamientos y acciones negativas, según se afirmó.[30]

Ahora bien, esta creciente relevancia de la *Bhagavad Gétä* que los *clicks* de la mente india proyectan a la esfera internacional parece volver indispensable la pregunta acerca del contenido del texto y, sobre todo, acerca de sus reflexiones sobre el sí mismo, aquellas por las cuales se considera que esta antigua escritura puede brindar orientación en la actualidad no solo pedagógica sino también, según parecería, política. En el presente escrito, pues, nos proponemos examinar la concepción del sí mismo expuesta en la *Bhagavad Gétä*. Para ello, aunque también haremos referencias a otras secciones, nos centramos en el capítulo decimotercero del texto del cual ofrecemos una traducción a modo de Apéndice al final del trabajo,.

Comencemos, no obstante, brindando una rápida descripción de la estructura narrativa del texto y de su contexto. La *Bhagavad Gétä* o *El Canto (Gétä) del señor (Bhagavat)*[31] es, en realidad, una pequeña sección de una obra mucho más extensa, el *Mahäbhärata*, uno de los grandes poemas épicos de la India antigua. Forma parte del Libro VI (*Bhéñma Parvan*) cap. 25-42, y ha recibido siempre una veneración particular por lo que ocupa un lugar excepcional en la epopeya. En ella se narran el momento inicial de la gran batalla fratricida entre los *Pändavas* y sus primos los *Kauravas*, y la negativa de *Arjuna*, héroe *Pändava*, a pelear contra sus familiares. En esta situación narrativa, entonces, se incluye una extensa exposición de carácter religioso y filosófico que constituye la exhortación que *Kåñëa* le dirige a *Arjuna* para que se decida a pelear y cumpla, de ese modo, con su deber de guerrero. Esta exhortación aborda diferentes tópicos y se encara bajo distintas perspectivas pero una de las temáticas desarrolladas principalmente en el capítulo XIII de la *Gétä*, aunque también subyacente a todos los planteos del texto, es la cuestión del sí mismo.

Así pues, Arjuna se encuentra confundido y se entrega a *Kåñëa* como su discípulo para ser instruido por él.[32] La enseñanza del maestro, a su vez, es impartida en diferentes registros. Alude, por una parte, a la moral propia de los guerreros y recurre, por otra, a argumentos de corte filosófico que procuran brindar a *Arjuna* elementos

[30] http://www.thehindu.com/news/cities/mumbai/mumbais-municipal-schools-to-teach-bhagwad-gita-to-students/article7010493.ece consultado, por última vez, el 9 de Julio de 2015.

[31] La fecha de composición del tratado, como resulta con la mayor parte de los textos Indios, es discutida por los especialistas. Citemos, a modo de ejemplo, a Riviere (1997 [1977]: 22), quien sigue a Radhakrishnan en su propuesta del siglo V a. de. C. Malinar (2007: 248), por el contrario, prefiere situar la redacción final de la *BhG* hacia el siglo primero antes de Cristo.

[32] II 7.

para interpretar su situación particular en términos de la naturaleza de la realidad toda y del hombre. De este modo, a lo largo de los diferentes capítulos de la *Bhagavad Gétä* se tratan tópicos como el significado de la acción, la renuncia a esta y a sus frutos, la meditación, el conocimiento y la conciencia, el Brahman, entre otros. Mas en el capítulo XIII se aborda la cuestión de la distinción entre el conjunto de las manifestaciones y el espíritu del hombre, podríamos decir, y mediante la interpelación de *Arjuna* que abre la sección, estos son identificados con *prakåti* y *puruña* respectivamente:

> Deseo comprender, oh Keshava, *prakåti* y *puruña*, el campo y el conocedor del campo, el conocimiento y lo que hay que conocer.

El capítulo entero constituye la respuesta de *Kåñëa* a la pregunta de *Arjuna*. Dediquémonos, pues, a su análisis. Señalemos, en primer término, que es posible distinguir tres procedimientos discursivos en la enseñanza de *Kåñëa* acerca del sí mismo. El primero de ellos es su descripción en términos de una teoría general de la realidad en la cual el sí mismo está incluido. El segundo procedimiento recurre a analogías para facilitar la comprensión del sí mismo en los términos en los que se lo describe. El tercero, constituye la integración de la concepción del sí mismo en una narrativa de corte alegórico. Examinemos brevemente cada uno de estos tres procedimientos por turnos.

El primer mecanismo discursivo, pues, consiste en subsumir el fenómeno del sí mismo que se intenta comprender en una concepción general de la realidad. Tal concepción general es la del *Säìkhya*, la tradición de indagación intelectual más antigua de la India. Consiste, en su forma primigenia, en un método de enumeración de los contenidos de la experiencia y del mundo que busca ser sistemática en la medida en que procura abarcar los principios básicos o causas de los fenómenos tanto particulares como universales de modo de brindar una explicación integrada y mutuamente implicada de estos. Gerald Larson distingue tres períodos (así como sentidos del término) en el desarrollo del *Säìkhya* en la Antigüedad y considera que la forma que encontramos en la *Bhagavad Gétä* pertenece al segundo período. En esta fase, a diferencia de la anterior, la noción aparece ligada a una metodología de razonamiento que resulta en un conocimiento espiritual (*vidyä, jïäna, viveka*) que conduce, a su

vez, a la liberación del ciclo de las reencarnaciones.[33] Los dos principios mediante los cuales se explica al sí mismo, pues, son los ya mencionados *prakåti* y *puruña*. Pero *Arjuna* desea comprenderlos, por lo cual *Kåñëa* los describirá y en la descripción del maestro este par es aludido mediante los términos "campo" (*kñetra*) y "conocedor del campo" (*kñetrajïa*). Respecto del primero *Kåñëa* afirma que expondrá qué es, a qué cambios está sujeto y de dónde provino, respecto del segundo, dirá quién es y cuál es su poder.[34] Antes de hacerlo, no obstante, el maestro se refiere a la tradición sagrada de la India, a los sabios antiguos, a los himnos védicos y en los versos dedicados a Brahma: todos estos, dice, ya han expuesto argumentativamente lo que él va a enseñar.[35]

El campo, asevera el avatar, es el cuerpo[36] y enumera, luego, los elementos que constituyen el campo: Los grandes elementos,[37] el ego, el intelecto, los once sentidos,[38] y los cinco campos de los sentidos[39]: estos son los componente del campo. Pero estos, a su vez, son modificaciones o manifestaciones de lo inmanifestado (*avyakta*), y las transformaciones a las que están sujetos estos componentes son el deseo, el odio, lo agradable y lo desagradable, el cuerpo, el pensamiento y el asentimiento. Todo esto, pues constituye el campo con sus derivados.[40]

A continuación, *Kåñëa* explica quién es el conocedor del campo, pero aquí debemos reparar en una estrofa del comienzo del capítulo que nos introduce de lleno a la cuestión:

> Comprende también, oh Bharata, que yo soy el conocedor del campo en todos los campos. El conocimiento del conocedor del campo y del campo: este es el conocimiento valorado por mí.[41]

De este modo, *Kåñëa* se describe a sí mismo como el conocedor del campo pero también como aquello que debe ser conocido. En estrofas subsiguientes desarrolla esta noción. Lo que debe conocerse, pues, es el supremo Brahman sin comienzo, que no

[33] Larson & Bhattacharya (1987: 3-14).
[34] XIII 4.
[35] XIII 5.
[36] XIII 2.
[37] Los grandes elementos son la tierra, el agua, el fuego, el aire y el espacio.
[38] Los once comprenden los cinco órganos de la acción: laringe, mano, pie, ano y pene; los cinco órganos del conocimiento: ojo, oído, lengua, nariz y piel; y, por último, la mente.
[39] Los cinco campos de los sentidos son los objetos o aspectos propios de cada uno de los sentidos del conocimiento.
[40] XIII 6-7.
[41] XIII 3.

es llamado ser ni no ser, que está establecido cubriendo todo el universo, que aún manteniéndose independiente de todo, todo lo sostiene, lo preserva, lo crea y lo devora. Está presente en los seres de modo indiviso y a la vez dividido, es externo e interno a ellos y debe ser conocido como establecido en el corazón de cada uno. Este es el supremo *ätman*,[42] el gran y supremo *Éçvara*[43] y el supremo *puruña*, todas expresiones con las que *Kåñëa* parece referirse a lo mismo en este capítulo.

Otra de las teorías aludidas en esta sección es la de los *guëas*. Esta concepción, también propia del *Säìkhya,* establece que hay tres cualidades connaturales a *prakåti*,[44] oscuridad (*tamas*), pasión (*rajas*) y virtud o luminosidad (*sattva*) y que todos los seres contienen estos tres aspectos en diferentes proporciones. Así pues, *Kåñëa* enseña que:

> *Puruña* establecido en *prakåti* disfruta los *guëas* de *prakåti*. Su asociación con los *guëas* es la causa de nacimientos en una matriz buena o mala.[45]

Aquel *Puruña* que se asocie en mayor medida con *sattva* se garantiza un buen nacimiento, mientras que el que se asocie mayormente con *tamas* tendrá como consecuencia un nacimiento en una mala matriz. Comprender que todo lo que existe es de este modo el resultado de la asociación de *puruña* y de *prakåti* junto con los *guëas* es fundamental, de acuerdo con *Kåñëa*. Quien comprenda esto, no renacerá nuevamente.[46]

Otro elemento que merece ser señalado de la teoría bajo la cual se subsume la concepción del sí mismo es que el *ätman* es inactivo y que todas las acciones son realizadas por *prakåti*. De este modo, aunque se encuentre en un cuerpo, el *ätman* es sin *guëas*, sin comienzo e imperecedero y no obra ni está manchado por las acciones.[47] Así pues, el *ätman* no mata ni muere,[48] corolario que tiene un importante peso en la argumentación que *Kåñëa* lleva a cabo para persuadir a *Arjuna* de que luche.

Describamos ahora el segundo procedimiento mediante el cual se expone la concepción del sí mismo en el capítulo XIII de la *Bhagavad Gétä*. Ya habíamos

[42] XIII 23, 25.
[43] XIII 23 y 28.
[44] XIII 20.
[45] XIII 22.
[46] XIII 24.
[47] XIII 32.
[48] Este asunto es expuesto ya en el capítulo segundo, véanse, sobre todo, la estrofa 15 y siguientes.

dicho que se trata de las analogías que el texto ofrece para aproximar a la comprensión un asunto que resulta lejano a la experiencia ordinaria. En las estrofas 33 y 34 *Kåñëa* ofrece dos analogías significativas. La primera de ellas es entre el *ätman* y el espacio (*äkäça*). Del *äkäça* el avatar señala, por una parte, su sutileza y el hecho de estar extendido por todos lados y, por otra parte, el hecho de que no está manchado o que no es afectado, digamos, por los cuerpos o eventos que existen y se desarrollan en él. La segunda analogía es entre el *ätman* y el sol. Este último, dice, él solo ilumina el mundo. Del mismo modo, agrega, el *ätman*, que también es único, ilumina el campo. Esta segunda comparación pone de relieve no solo el carácter causal del *ätman*, su poder generador y sostenedor, sino también que este es el conocedor del campo, conocimiento que puede ser parangonado con la luz que él proyecta sobre el mundo.

Finalicemos aludiendo al último procedimiento mediante el cual se expone la concepción del sí mismo en este capítulo. Habíamos adelantado que se trata de la integración de este tema en una narrativa de corte alegórico. La narrativa implicada en este procedimiento, como es evidente, es la propia de la *Bhagavad Gétä*: la batalla entre los dos ejércitos uno de los cuales lucha guiado por el *dharma* encarnado en *Kåñëa* mismo y en sus enseñanzas, mientras que el otro lucha guiado por la avaricia y ambición de su líder de retener las tierras que no le corresponden y de extender su poderío por sobre un territorio ajeno. Todo el episodio de la *Bhagavad Gétä* se desarrolla en el campo de batalla que en la primera estrofa del tratado, con la palabra que le da comienzo es descrita como el campo del *dharma* (*dharmakñetra*). Nótese que la palabra "campo" es la misma utilizada para aludir al cuerpo y a los elementos y a las transformaciones de *prakåti* que lo constituyen. Mediante esta coincidencia terminológica entre el campo de batalla y el campo en el cual el hombre debe lograr discernir entre el sí mismo y aquello que no es él mismo, el texto parecería brindar una clave para habilitar una interpretación alegórica de la *Bhagavad Gétä*. Tal interpretación fue defendida por Gandhi, por ejemplo. Citemos sus propias palabras en relación con esto:

"Cuando tuve conocimiento del Guita por primera vez, me di cuenta de que nos se trataba de un trabajo histórico sino que, bajo el disfraz de una guerra material, describía el duelo que continuamente se produce en los corazones de la humanidad"[49] (pag. 19).

[49] Gandhi (1980: 19).

Y en su traducción al primer capítulo Gandhi introduce las siguientes reflexiones:

"El cuerpo humano es el campo de batalla donde se da el eterno duelo entre el Bien y el Mal…De aquí que sea llamado el campo de Kuru. Los Kauravas representan las fuerzas del Mal, los Pandavas las fuerzas del Bien. ¿Quién es el que no ha experimentado dentro de sí mismo el diario conflicto entre las fuerzas del Mal y las del Bien? […] Yo considero a Duryodhana y los suyos como los bajos impulsos en el hombre, y a Arjuna y los suyos como los elevados impulsos. El campo de batalla es nuestro propio cuerpo. Una eterna batalla se sigue entre los dos campos y el Poeta la describe vívidamente. *Kåñëa* es el morador interno, siempre susurrando a un corazón puro."[50] (p. 31-32)

Entendida de este modo, pues, la obra entera de la *Bhagavad Gétä* se vuelve un testimonio de una concepción del sí mismo, y esta no se reduce a los pasajes técnicos en los cuales la concepción es desarrollada explícitamente. Estos pasajes, de hecho, se convierten en nuevas claves para la interpretación de la narrativa, dando lugar a una suerte de círculo hermenéutico en el cual el texto se vuelve intérprete de sí mismo para el lector que va desentrañando las diversas capas de la narrativa, tal como si fuera profundizando a través de las envolturas que ocultan a su propio sí mismo. A partir de esto podríamos sugerir que la lectura reflexiva del texto deviene un ejercicio espiritual que espeja al ejercicio del conocimiento liberador del sí mismo.

Tras haber expuesto a grandes rasgos los elementos constitutivos de la concepción del sí mismo y los mecanismos mediante los cuales estos son presentados en el capítulo XIII de la *Bhagavad Gétä* ofrezcamos unas palabras a modo de conclusión. Comenzamos nuestro trabajo haciendo referencia al hecho de que el primer ministro actual de la India lleva consigo y obsequia ejemplares de la *Bhagavad Gétä* a los mandatarios con los que se entrevista. Mencionemos, asimismo, que Narendra Modi difunde la versión de Gandhi que, como dijimos, expone una interpretación alegórica de la trama del texto y que lo hace afirmando no solo que no tiene algo más valioso para dar sino, además, que el mundo no tiene otra cosa mejor para recibir que esta obra.[51] Tal vez sea atinada la pregunta de si tal obsequio, realizado en el marco del mundo político y de las relaciones internacionales, alinearía de un modo alegórico a la

[50] Gandhi (1980: 31-32).
[51] http://timesofindia.indiatimes.com/india/Narendra-Modi-gifts-Gita-to-Japanese-emperor-takes-a-dig-at-secular-friends/articleshow/41530900.cms

India y a los otros países con alguna de las facciones políticas presentes en el texto teniendo en cuenta, incluso, la interpretación moralizante que Gandhi brinda acerca de ellas. Mas reparemos, mejor, en los argumentos de los educadores indios que fomentan la inclusión de la obra en el currículo de las escuelas del país. El estudio de la *Bhagavad Gétä*, afirman, volvería a los estudiantes más independientes, con mentes más agudas y capaces de tomar mejores decisiones. Siguiendo esta segunda idea, pues, podríamos decir que grande es el beneficio que la India realiza al mundo si ofrece oportunidades para que el hombre y la mujer del siglo XXI desarrollemos nuestro discernimiento, comprendamos el íntimo vínculo que existe entre la vida social y la vida interna de cada uno de nosotros, y reflexionemos acerca de nuestros deberes de modo de cumplirlos como si se tratara de un acto liberador.

**Apéndice: Traducción directa del sánscrito del capítulo XIII de la *Bhagavad Gétä***

# BHAGAVAD GÉTÄ

## El yoga de la distinción entre el campo y el conocedor del campo

Arjuna dijo:

**[13] 1.** Deseo comprender, oh Keshava, *prakåti* y *puruña*, el campo y el conocedor del campo, el conocimiento y lo que hay que conocer.

arjuna uväca |

prakåtià puruñaà caiva kñetraà kñetrajïameva ca|
etadveditumicchämi jïänaà jïeyaà ca keçava || 13-1||

El venerable Señor dijo:

**[13] 2.** Este cuerpo, oh kaunteya, es considerado el campo: quien comprende esto, a este llaman conocedor del campo los que comprenden esto.

çrébhagavänuväca |

idaà çaréraà kaunteya kñetramityabhidhéyate |
etadyo vetti taà prähuù kñetrajïa iti tadvidaù || 13-2||

**[13] 3.** Comprende también, oh bharata, que yo soy el conocedor del campo en todos los campos. El conocimiento del conocedor del campo y del campo: este es el conocimiento valorado por mí.

kñetrajïaà cäpi mää viddhi sarvakñetreñu bhärata |
kñetrakñetrajïayorjïänaà yattajjïänaà mataà mama || 13-3||

**[13] 4.** Qué es este campo y cómo es y sujeto a qué cambios está, y de dónde provino, y quién es aquel (conocedor del campo) y cuál es su poder: esto completamente escúchalo de mí.

tatkñetraà yacca yädåkca yadvikäri yataçca yat |
sa ca yo yatprabhävaçca tatsamäsena me çåëu || 13-4||

**[13] 5.** Fue cantado por los sabios de múltiples maneras con diversos himnos védicos repetidamente y con los versos certeros del *Brahmasütra* provistos de argumentos.

åñibhirbahudhä gétaà chandobhirvividhaiù påthak |
brahmasütrapadaiçcaiva hetumadbhirviniçcitaiù || 13-5||

**[13] 6.** Los grandes elementos, el ego, el intelecto y lo inmanifestado, los once sentidos y

mahäbhütänyahaìkäro buddhiravyaktameva ca |
indriyäëi daçaikaà ca païca cendriyagocaräù || 13-6||

icchä dveñaù sukhaà duùkhaà saìghätaçcetanä dhåtiù |
etatkñetraà samäsena savikäramudähåtam || 13-7||

amänitvamadambhitvamahiàsä kñäntirärjavam |

los cinco campos de los sentidos,

äcäryopäsanaà çaucaà sthairyamätmavinigrahaù || 13-8||

**[13] 7.** el deseo, el odio, lo agradable, lo desagradable, el cuerpo, el pensamiento, el asentimiento: este campo con sus derivados fue explicado completamente.

indriyärtheñu vairägyamanahaìkära eva ca | janmamåtyujarävyädhiduùkhadoñänudarçana m || 13-9||

**[13] 8.** La humildad, la sinceridad, la inofensividad, la paciencia, la honestidad, la reverencia al maestro, la pureza, la estabilidad, el control de sí mismo,

asaktiranabhiñvaìgaù putradäragåhädiñu | nityaà ca samacittatvamiñöäniñöopapattiñu || 13-10||

**[13] 9.** el desapasionamiento frente a los objetos de los sentidos, el inegoísmo, y la consideración de las dificultades de lo desagradable, de la enfermedad, de la vejez, de la muerte y del nacimiento,

mayi cänanyayogena bhaktiravyabhicäriëé | viviktadeçasevitvamaratirjanasaàsadi || 13-11||

adhyätmajïänanityatvaà tattvajïänärthadarçanam | etajjïänamiti proktamajïänaà yadato'nyathä || 13-12||

**[13] 10.** el desapego a los sentimientos, la ausencia de apego al hogar, a la esposa y al hijo, y la invariable ecuanimidad frente a los acontecimientos deseados y los no deseados,

jïeyaà yattatpravakñyämi yajjïätvämåtamaçnute | anädimatparaà brahma na sattannäsaducyate || 13-13||

**[13] 11.** la devoción en mí que no se desvía y con un yoga sin distracción, la búsqueda de un lugar solitario, el descontento en el encuentro con la gente,

sarvataù päëipädaà tatsarvato'kñiçiromukham | sarvataù çrutimalloke sarvamävåtya tiñöhati || 13-14||

sarvendriyaguëäbhäsaà sarvendriyavivarjitam | asaktaà sarvabhåccaiva nirguëaà guëabhoktå ca || 13-15||

**[13] 12.** el constante conocimiento del sí mismo más íntimo, la consideración del propósito del conocimiento de lo real: esto es llamado conocimiento, lo que es diferente es ignorancia.

bahirantaçca bhütänämacaraà carameva ca | sükñmatvättadavijïeyaà dürasthaà cäntike ca tat || 13-16||

**[13] 13.** Esto que diré es lo que debe conocerse, conociéndolo se obtiene la inmortalidad: el supremo Brahma sin comienzo, que no es llamado ser ni no ser.

avibhaktaà ca bhüteñu vibhaktamiva ca sthitam | bhütabhartå ca tajjïeyaà grasiñëu prabhaviñëu ca || 13-17||

**[13] 14.** Está establecido cubriendo

todo en el universo, sus manos y pies en todo lugar, ojos, cabezas, rostros, provisto de oídos en todo lugar,

jyotiñämapi tajjyotistamasaù paramucyate | jïänaà jïeyaà jïänagamyaà hådi sarvasya viñöhitam || 13-18||

**[13] 15.** luz de los *guëas* propios de los sentidos todos, desprovisto de los sentidos todos, independiente, sostenedor de todo, por así decirlo, exento de *guëas* pero disfrutador de los *guëas,*

iti kñetraà tathä jïänaà jïeyaà coktaà samäsataù|
madbhakta etadvijïäya madbhäväyopapadyate || 13-19||

prakåtià puruñaà caiva viddhyanädé ubhävapi | vikäräàçca guëäàçcaiva viddhi prakåtisambhavän || 13-20||

**[13] 16.** exterior e interior a los seres, inmóvil y ciertamente móvil, a causa del hecho de que es sutil este es indiscernible, este es tanto lejano como cercano,

käryakäraëakartåtve hetuù prakåtirucyate | puruñaù sukhaduùkhänäà bhoktåtve heturucyate || 13-21||

**[13] 17.** presente tanto indiviso como dividido en los seres. Debe saberse esto: que es tanto preservador, como devorador y creador de los seres.

puruñaù prakåtistho hi bhuìkte prakåtijänguëän |
käraëaà guëasaìgo'sya sadasadyonijanmasu || 13-22||

**[13] 18.** Es llamado luz de las luces más allá de las tinieblas, accesible al conocimiento, es el conocimiento y lo que debe ser conocido como establecido en el corazón de cada uno.

upadrañöänumantä ca bhartä bhoktä maheçvaraù |
paramätmeti cäpyukto dehe'sminpuruñaù paraù || 13-23||

ya evaà vetti puruñaà prakåtià ca guëaiù saha |
sarvathä vartamäno'pi na sa bhüyo'bhijäyate || 13-24||

**[13] 19.** De este modo ha sido descrito concisamente lo que debe conocerse, el conocimiento y el campo. Mi devoto, reconociendo esto, penetra en mi naturaleza.

dhyänenätmani paçyanti kecidätmänamätmanä |
anye säìkhyena yogena karmayogena cäpare || 13-25||

**[13] 20.** Comprende que *prakåti* y *puruña* son ambos sin comienzo, y comprende que tanto la transformación como los *guëas* son connaturales a *prakåti*.

anye tvevamajänantaù çrutvänyebhya upäsate |
te'pi cätitarantyeva måtyuà çrutiparäyaëäù || 13-26||

**[13] 21.** *Prakåti* es llamada causa del hecho de haber un agente, de la causa y del efecto. *Puruña* es llamado causa del hecho de haber un disfrutador de las cosas agradables y desagradables.

yävatsaïjäyate kiïcitsattvaà sthävarajaìgamam |
kñetrakñetrajïasaàyogättadviddhi bharatarñabha || 13-27||

**[13] 22.** *Puruña* establecido en *prakåti* disfruta los *guëas* de *prakåti*. Su asociación con los *guëas* es la causa de nacimientos en una matriz buena o mala.

**[13] 23.** Gran *Éçvara,* disfrutador, preservador y testigo que consiente, supremo *puruña,* llamado supremo *ätman* incluso estando en nuestro cuerpo.

**[13] 24.** El que comprende de este modo al *puruña* y a *prakåti* junto con los *guëas*, existiendo incluso del modo en que sea, aquel no renace nuevamente.

**[13] 25.** Algunos ven al *ätman* por el *ätman* con la meditación en el *ätman*, otros con el yoga de la teoría, otros con el yoga de la acción.

**[13] 26.** Otros, aún a pesar de ser ignorantes, lo estiman al escucharlo de otros. Incluso también estos logran superar la muerte dedicados a la *çruti*.

**[13] 27.** Cualquier cosa que sea, estable o mudable, nace a partir de la asociación del conocedor del campo con el campo, oh toro de los bharatas.

**[13] 28.** El que ve al supremo *Éçvara* imperecedero establecido por igual en todos los seres que perecen, este ve;

**[13] 29.** viendo que *Éçvara* se encuentra por igual en todas partes, no hiere al *ätman* con el *ätman*, luego alcanza la meta suprema.

**[13] 30.** El que ve que las acciones son realizadas completamente por

samaà sarveñu bhüteñu tiñöhantaà parameçvaram|
vinaçyatsvavinaçyantaà yaù paçyati sa paçyati || 13-28||
samaà paçyanhi sarvatra samavasthitaméçvaram |
na hinastyätmanätmänaà tato yäti paräà gatim || 13-29||
prakåtyaiva ca karmäëi kriyamäëäni sarvaçaù |
yaù paçyati tathätmänamakartäraà sa paçyati || 13-30||

yadä bhütapåthagbhävamekasthamanupaçyati |
tata eva ca vistäraà brahma sampadyate tadä || 13-31||

anäditvännirguëatvätparamätmäyamavyayaù |
çarérastho'pi kaunteya na karoti na lipyate || 13-32||

yathä sarvagataà saukñmyädäkäçaà nopalipyate |
sarvaträvasthito dehe tathätmä nopalipyate || 13-33||

yathä prakäçayatyekaù kåtsnaà lokamimaà raviù|
kñetraà kñetré tathä kåtsnaà prakäçayati bhärata || 13-34||

kñetrakñetrajïayorevamantaraà jïänacakñuñä |
bhütaprakåtimokñaà ca ye viduryänti te param || 13-35||

*prakåti* y que el *ätman* es inactivo, ese ve.

**[13] 31.** Cuando percibe que la existencia diferenciada de los seres está situada en lo uno, a partir de lo cual se expande, entonces deviene *Brahman*.

**[13] 32.** A causa del hecho de que es sin *guëas* este *ätman* supremo imperecedero sin comienzo si bien está en un cuerpo, oh hijo de Kunti, no obra ni está manchado.

**[13] 33.** Como el espacio que se extiende por todas partes a causa de su sutileza no está manchado, así el *ätman* situado en cada caso en un cuerpo tampoco está manchado.

**[13] 34.** Como el sol ilumina este mundo él solo, así, oh bharata, el señor del campo ilumina el campo.

**[13] 35.** Los que con el ojo del conocimiento han comprendido la diferencia entre el conocedor del campo y el campo y la liberación de los seres de *prakåti*, esos avanzan hacia lo supremo.

**Referencias**

Davis, R. H. (2015). *The Bhagavad Gétä. A Biography. Lives of Great Religious Books*. Princeton: Princeton University Press.

Feuerstein, G. and Feuerstein, B. (2014). *The Bhagavad Gétä. A new Translation*. Boston: Shambhala Publications.

Flood, G -ed.- (2015). *The Bhagavad Gétä*. Translated by Flood. G. and Martin, Ch. New York and London: W. W. Norton & Company.

Gandhi, M. (1980). *El Bhagavad-Gita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la acción desinteresada*. Buenos Aires: Editorial Kier.

Larson, G. and Bhattacharya, R. S. (1987). *Encyclopedia od Indian Philosophies. Volume IV. Säìkhya*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Malinar, A. (2007). *The Bhagavad Gétä. Doctrines and Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riviere, J. (1977). *Bhagavad Gétä. Edición bilingüe. Introducción, comentario y texto traducido del sánscrito de* -.Buenos Aires: Editorial Kier.

Stoler Miller, Barbara (1988) *The Bhagavad Gétä. Krishna's Counsel in Time of War. Translated with an Introduction and an Afterword by* -. New York: Bantam Books.

Tola, F. (2000). *El canto del Señor. Traducción y edición de* -. Barcelona: Biblioteca Nueva.

Van Buitenen, J. A. B. (1981). *The Bhagavad Gétä in the Mahäbhärata.* Chicago: University Of Chicago Press.

**Algunos apuntes sobre el concepto de *ātman* en la *BrhadārayakaUpanishad*/Some notes on the concept of ātman in the BrhadārayakaUpanishad**.

Autora: Gabriela F. Müller
Institución de pertenencia: Universidad de Buenos Aires – CONICET
Correo de contacto:

## Resumen

En el presente trabajo me propongo reflexionar acerca del concepto de *ātman* en uno de los textos más importantes de la literatura sagrada de la India antigua: la *Bṛhadāraṇyakaupaniṣad*. Me ocuparé, en especial, de analizar una serie de pasajes de la denominada "sección Yājñavalkya" (*Yājñavalkyakāṇḍam*), que se extiende entre los capítulos (*adhyaya*) III y IV de esta obra. Esta sección comprende una serie de diálogos que el sabio Yājñavalkya mantiene con diversos interlocutores cuyo contenido es considerado de gran valor puesto que allí están contenidas las más tempranas especulaciones filosóficas de la India; dentro de ellas, la delimitación del papel asignado al *ātman*,como principio individual supremo, tendrá un papel preponderante. Tomando como punto de partida el campo y el cambio semántico de este términoen los himnos védicos (Orqueda, 2015), me ocuparé de esbozar algunas continuidades y posibles desplazamientos que se producen en estaupaniṣad y que comenzarán a configurar este concepto que terminará siendo uno de los núcleos centrales de toda la tradición brahmánico-hinduista.

Referencias

Olivelle, P. (1998),*The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, translated and edited by---, Oxford, Oxford University Press.
Orqueda, V. (2015), "Variación semántica de ĀTMÁN- en el  y el *Atharvaveda*", *Alfa*59 (2): 335-361.

## Abstract

In this paper I intend to reflect on the concept of ātman in one of the most important texts of the sacred literature of ancient India: the BṛhadāraṇyakaUpaniṣad. I will deal, in particular, to analyze a series of passages from the so-called "section Yājnavalkya" (Yājnavalkyakāṇḍam), which extends between the chapters (adhyaya) III and IV of this work. This section consists of a series of dialogues that the Sage Yājnavalkya maintains with various partners whose content is considered of great value since  there are contained the earliest philosophical speculations of India; within them, the delimitation of the role assigned to the ātman, as Supreme individual principle, will have a big role. Taking as starting point the field and semantic change of this term in  Vedic hymns (Orqueda, 2015), I will deal with sketching some continuities and possible

displacements occurring in this upaniṣad and that will begin to set up this concept that will end up being one of the central nuclei of the Brahmanic-Hinduist tradition.

# El culto y la representación de Avalokite0vara en India y sus manifestaciones en China y Japón/ Worship and representation of Avalokite0vara in India and its manifestations in China and Japan.

Autora: María Luz Pedace

Institución de pertenencia: Universidad de Buenos Aires/Fundación Instituto de Estudios Budistas.

Correo de contacto: luzpedace@gmail.com

**Resumen**

El Buddhismo *Mah2y2na* concibió un ideal de hombre santo, sobresaliente por sus profundas sabiduría (*pr2jñ2* ) y compasión (*karu52* ): el *Bodhisattva*, el que aspira a la Suprema Perfecta Iluminación (*bodhi* ) y, al mismo tiempo, procura que todos los seres puedan alcanzar tan elevada meta.

Avalokite0vara fue y es, en todas las regiones de Asia que adhirieron al Buddhismo, el *bodhisattva* más reverenciado y querido por los fieles. Su culto se originó en la India a comienzos de la Era Común, a partir de los *s9tras* de la *Pr2jñ2paramita*, y se extendió posteriormente a todo el este asiático. Pero su migración produjo múltiples cambios, que atañen no solamente al culto sino también a la respresentación iconográfica de este *bodhisattva*, y que están íntimamente relacionados con los rasgos particulares de las variadas culturas con las que el Buddhismo entró en contacto.

En China, Corea y Japón, Avalokite0vara ha sido venerado como una diosa, mientras que en India, Tibet, Ceylán y el sudeste asiático, la representación es claramente masculina. Indagar cuáles fueron las causas de esta transformación de género, que propiciaron el pasaje del Avalokite0vara indio a la *Kuan-yin* china, es uno de los propósitos del presente trabajo. Además, teniendo en cuenta que es objeto de culto fervoroso incluso en sitios donde predomina la forma de Buddhismo más antigua, el *H1nay2na*, intentaremos dilucidar qué rasgos han cautivado a la población buddhista en su conjunto.

**Abstract**

Mah2y2na Buddhism conceived an ideal of male Saint, outstanding for its profound wisdom (pr2jn2) and compassion (karu52): the Bodhisattva, who aspires to Supreme

Perfect Enlightenment (bodhi) and, at the same time, attempts that all beings can achieve such a lofty goal.

Avalokite0vara was and is, in all regions of Asia which adhered to Buddhism, the more revered and loved by the faithful bodhisattva. His cult originated in India at the beginning of the common Era, from the s9tras of the Pr2jn2paramita, and later spread throughout East Asia. But its migration resulted in multiple changes, which concern not only to the cult but also to the iconographic respresentacion of this bodhisattva, and that are closely related to the particular features of the varied cultures with which Buddhism came into contact.

Avalokite0vara has been revered as a goddess in China, Korea and Japan, while in India, Tibet, Ceylon and South-East Asia, the representation is clearly male. One of the purposes of the present work is to find out what were the causes of this transformation of gender, that led to the passage of the Indian Avalokite0vara to the Chinese Kuan-yin. In addition, taking into account that it is object of fervent worship even in places where predominantes the most ancient form of Buddhism, the H1nay2na, we will try to elucidate what characteristics have captivated the whole Buddhist population.

**Antecedentes históricos del bodhisattva**

_2kyamuni, luego de su Iluminación en Bodh-Gay2, expuso a sus antiguos compañeros de ascetismo las Cuatro Nobles Verdades (cattari ariyasaccani) acerca del dolor (du`kha, p2li: dukkha) y el Noble Óctuple Camino (ariyo a66a{giko maggo) que conduce a la cesación del sufrimiento (nirv25a, p2li: nibb2na) y que pone fin al ciclo ininterrumpido de las reencarnaciones (sa3s2ra) . Estas enseñanzas, que introdujeron en el pensamiento de la India los conceptos de transitoriedad, impernanencia (anicca) e insustancialidad (anatta) en relación a todo lo existente, contrastaron tajante pero pacíficamente con el andamiaje filosófico de las Upani=ads, que giraba en torno a los conceptos de Brahman y "tman, Principios Absolutos, eternos y trascendentes, considerados la esencia última de todos y cada uno de los seres .

Tanto el Buddhismo Primitivo, que surgió en época del Buddha _2kyamuni, como el Buddhismo H1nay2na (“el Pequeño Vehículo”), que se desarrolló luego de su muerte y que prevaleció en la India hasta comienzos de la Era Común, compartieron el doble ideal del arhattva (p2li: arahatta) y del Nirv25a (p2li: nibb2na) como medios fundamentales para la liberación del sufrimiento.

Técnicamente, el término arhant (p2li: arah2, arahant) designa a los discípulos de Buddha que han realizado en sí mismos la Doctrina (dharma, p2li: dhamma), es decir, que han llegado al final del Óctuple Camino. Un arhant ha erradicado los tres 2srav2s (p2li: 2savas) o intoxicaciones que suponen la sensualidad (k2ma), el apego a la existencia (bhava) y la ignorancia (avijj2) , ha disuelto las diez ataduras (sa3yojanas) que privan al hombre común (puthujjana) de la liberación (mokkha), y sabe que en virtud de su perfeccionamiento a través de los esfuerzos constantes en la práctica del Dharma, ha alcanzado la emancipación de su mente y de su corazón, y ya no reencarnará .

Buddha, por la profunda compasión (karu52 ) que sentía hacia todos los seres, exhortó a sus discípulos a predicar la Doctrina salvífica, con la intención de hacer asequible la liberación a la mayor cantidad posible de personas . Pero alrededor del siglo II a. E. C., los monjes (bhik=9s, p2li: bhikkhus) comenzaron a abandonar la actividad misionera y paulatinamente descuidaron valiosos deberes de la vida monástica. Se recluyeron, preocupados sobre todo por su propia salvación, por su liberación, por poner fin a sus reencarnaciones, por alcanzar el Nirv25a tan pronto como fuera posible . Se volvieron egoístas y centralizaron el pensamiento en sí mismos, resguardándose en la idea de que es inútil esforzarse por salvar a quienes no están preparados ni tienen voluntad de hacerlo.

**Surgimiento del ideal del bodhisattva**

Como reacción a esta vida monástica de apariencia serena, pero indolente y autocentrada, un grupo de monjes inició un movimiento renovador dentro de la Orden , cuya innovación más significativa fue la introducción de un nuevo ideal de hombre santo: el bodhisattva . Un bodhisattva es un hombre que aspira a despertar a la Verdad, que desea ser un Buddha, ya que sabe que el sufrimiento que implican las reencarnaciones solo se detendrá con la Iluminación, pero contrariamente al arhant, quien ante todo valora su propio bien, él no dudará en postergarse con tal de que todos los seres puedan salir de la ignorancia (avidy2, p2li: avijja) . Dos rasgos sobresalen en un bodhisattva: su Sabiduría (pr2jñ2) y su profunda Compasión (karu52).

A lo largo de innumerables vidas él recorrerá el camino hacia la Liberación y reunirá infinitos méritos, a través de la práctica de las virtudes indicadas por Buddha; asimilará la Doctrina (Dharma) y llegará a la comprensión de que todo lo existente es Vacío (09nya), insustancial y relativo. Pero debido a su gran Compasión, al enfrentarse a este mundo doloroso buscará afanosamente ayudar a todos lo seres, les procurará paz y los guiará hacia la Suprema Perfecta Iluminación (anuttar2 samm2-sambodhi) a la cual él mismo se dirige.

El bodhisattva busca su propio bien, pero no descuida por ello el bien ajeno. Su Conciencia acerca de la interdependencia de todos los fenómenos y seres que componen la Realidad anula la posibilidad de un comportamiento egoísta, y si es necesario retardará su ingreso en el Nirv25a hasta que los otros seres hayan alcanzado, al igual que él, la Suprema Perfecta Iluminación .

**Avalokite0vara**

La literatura del Mah2y2na menciona a numerosísimos bodhisattv2s , en consonancia con

la exhortación a “todos los hijos e hijas de buena familia” a seguir este camino, pero los dos más célebres e importantes por sus funciones son Mañju0r1 y Avalokite0vara.

Mañju0r1, cuyo nombre puede traducirse como “Hermosa Luz” o “Hermoso Resplandor”, es considerado la Encarnación de la Sabiduría (pr2jñ2), y su tarea consiste en eliminar la ignorancia y despertar en los seres las ansias del Conocimiento Superior. Se lo representa generalmente sosteniendo un loto sobre el cual se halla la copia de un s9tra de la Prajñ2p2ramit2 , y a la vez, empuña una espada flameante con la que corta el engaño cósmico, la ilusión aparente que teje la dualidad en el mundo fenoménico (m2y2). Es considerado el patrono de los estudiantes y de los predicadores del Dharma.

Avalokite0vara, “el Señor que es contemplado por todos los seres, el Señor a quien todos dirigen sus miradas” , es considerado la Encarnación de la Compasión (karu52). En los textos más antiguos del Mah2y2na aparece como uno de los dos ayudantes del Buddha Amit2bha (“El de inconmensurable esplendor”), junto con el bodhisattva Mah2sth2napr2pta (“El que ha adquirido gran poder”), pero tempranamente se convirtió

en uno de los bodhisattv2s más populares en India y desarrolló un culto propio, compenetrado de profusos simbolismos hinduistas. Su origen es incierto, pero su vinculación con Amit2bha, así como su capacidad de iluminar el mundo, y su epíteto Samantamukha ("Con su rostro dirigido a todas partes") apuntarían a una antigua divinidad solar. De hecho, su culto parece haber sido en los comienzos una adaptación de aquel ofrecido a _9rya, el dios Sol de los hindúes, aunque Mallmann (1948) sugiere una procedencia irania, influida por el zoroastrismo.

Tampoco hay certeza con respecto a la fecha y al lugar en que comenzó a ser venerado en India, aunque la evidencia iconográfica muestra que alrededor del siglo II d. E.C. su nombre era conocido por las comunidades buddhistas de Gandh2ra y de Mathur2, en el noroeste, y para el siglo V su culto estaba ya arraigado en estas zonas . El peregrino chino Fa-hsien (ca. 337- 422), quien visitó Mathur2 alrededor del 400 d. E.C., relató que los monjes mah2y2n2s veneraban a Avalokite0vara junto con Mañju0r1, realizando ofrendas de flores y alimentos delante de sus imágenes, y para el siglo VII, cuando el monje y traductor chino Hsüan-tsang (602-664) viajó al noroeste de la India, el culto estaba ya firmemente establecido. En sus crónicas de viaje deja constancia de los numerosos milagros que presenció por obra de Avalokite0vara y remarca la variada procedencia de los devotos que llegaban a realizar sus peticiones: ricos y pobres, k=atriy2s y 09dr2s acudían buscando un alivio a sus sufrimientos. Esta imagen ilustra con mucha belleza la libertad y la universalidad que caracterizaron al Buddhismo en todo tiempo, y que nunca perdió, a pesar de haber sido expulsado de su tierra natal.

Las primeras esculturas de Avalokite0vara se elaboraron durante la dinastía Ku=25a. Los Ku=252s provenían de la actual provincia de Kansu, en el noroeste de China. Durante la dinastía Han (206 a. E.C. – 9 d. E.C.) fueron forzados a emigrar hacia el oeste y se asentaron finalmente en Bactria, antigua satrapía macedónica. Bajo el reinado de Kani=ka I (s. II d.. E.C.) el arte buddhista floreció y las actividades misioneras recibieron un gran impulso. Como consecuencia, el Buddhismo se difundió no solamente en India sino también en China, donde se originaba la Ruta de la Seda.

Las imágenes de Avalokite0vara, al igual que las de otros bodhisattv2s, contrastan notablemente por su ornamentación con las imágenes de Buddha. Mientras este viste las típicas túnicas del monje, los bodhisattv2s exhiben una gran cantidad de joyas (aros, collares, brazaletes, anillos), símbolos de su participación activa en el mundo Sah2 . Hay tres atributos fundamentales que caracterizan a Avalokite0vara: la imagen pequeña de Buddha sobre su corona, la flor de loto en su mano izquierda, que simboliza su profunda Sabiduría, y una jarra con agua en la derecha, que indica que saciará la sed de quienes recurran a él. En algunas representaciones porta un rollo de pergamino y un pincel, atributos que para C96ivo{g (2003) "subrayan simultáneamente su cualidad de Gran Maestro y de Autoridad en relación a Todos los Conocimientos, igual que el dios Brahm2".

A partir del siglo VI d. E.C., durante el periodo Gupta (ca. 320 – 550), incorporó un elemento que se convertiría en símbolo de su infinito poder y de su inefable capacidad de dar: la joya cint2ma5i, la gema de luz que satisface todos los pedidos. Según Yü (2000: 100) aproximadamente en esta época se convirtió en una divinidad independiente, con culto propio y venerado con propósitos específicos.

**Kuan-yin**

Con la introducción del Buddhismo en China entre los siglos I a. E.C y I d .E.C., Avalokite0vara fue asimilado a las divinidades indígenas locales vinculadas al Taoísmo, especialmente a la Reina Madre del Oeste, diosa de la inmortalidad. El Tao ("el Camino, la Vía") a diferencia de la escuela confuciana, sobresale por su misticismo y por el acervo ancestral del cual abreva incesantemente . Su encuentro con el Buddhismo propició un intercambio espiritual – a nuestro juicio – sin precedentes. El Tao invita al ser humano a imitar a la Naturaleza, a aceptar los ciclos que el Cosmos regula, sin interferir en el desarrollo de la Vida. Para el Tao la Naturaleza tiende a lo femenino (Y1n), no pretende avasallar, no aspira a conquistar el mundo, a subyugar, no le interesa el poder, simplemente acepta los cambios que en ella se producen. Receptividad y pasividad definen a la Naturaleza y, en consecuencia, al sabio. El sabio, para Lao-Tzu, es aquel que hace surgir en sí mismo estas cualidades, aquel que puede convertirse en otro elemento del paisaje.

Estas influencias fueron determinantes en la recepción del Buddhismo en China y se manifestaron tempranamente en el arte. Buddha aparece representado en las estelas más antiguas de manera similar a la Reina Madre del Oeste y sus imágenes se encuentran en la misma ubicación que las de la diosa, lo cual indica que inicialmente fue contemplado como otra divinidad representativa de la inmortalidad. Los principales conceptos filosóficos del Buddhismo fueron incomprendidos en esta época por las comunidades chinas y esto propició su hibridación con las tradiciones indígenas nativas . La noción buddhista de la reencarnación (sa3s2ra) solo podía ser entendida por los chinos como la supervivencia del alma luego de la muerte, idea esta que se contradice totalmente con las nociones buddhistas de an2tman y nair2tmya (ausencia del ser individual).

Los primeros contactos entre el Buddhismo y China se debieron a la labor de traducción de los monjes, quienes en virtud de sus intereses personales y de su pertenencia a determinadas sectas, tradujeron una amplia variedad de s9tr2s al chino, desde el Suttapi6aka del Canon P2li hasta los tratados mah2y2nistas acerca de la vaciedad (09nyat2). Estos últimos constituyen la primera fuente de que disponemos para conocer la formación y la transformación del culto y de la representación de Avalokite0vara en China.

Uno de los primeros s9tras traducidos al chino en que aparece es el Hsiao-p'in Pan-jo-po-lo-mi-to Ching (S9tra de la Esencia de la Perfección de la Sabiduría), perteneciente al grupo de la Prajñ2p2ramit2. En el Ugraparip4cch2s9tra (S9tra de la

Indagación de Ugra) y en el Vimalak1rtinirde0as9tra (S9tra de la Enseñanza de Vimalak1rti) se lo menciona junto a muchos otros bodhisattv2s acompañantes del Buddha, a quienes se describe como ming-shih, “hombres iluminados”.

Recién a partir de la traducción del Saddharmapu57ar1kas9tra (S9tra del Loto de la Verdadera Doctrina) y del surgimiento de la escuela buddhista china de la Tierra Pura (Jingtu), adquirió una personalidad autónoma, lo cual contribuyó a la formación de un culto propio.

En el capítulo XXV del S9tra del Loto, intitulado Samantamuka en alusión a Avalokite0vara, Buddha justifica el nombre del bodhisattva, exaltando su poder salvífico :

“Oh hijo de familia [dirigiéndose a Ak=ayamati], si los centenares de miles de millones de millones de seres que existen en este mundo oyeran el nombre del Bodhisattva Mah2sattva Avalokiteshvara, todos ellos se liberarían de este cúmulo de sufrimientos que padecen.

Y, oh hijo de familia, aquellos seres que conservan en su memoria el nombre de Avalokite0vara, si cayeran en medio de una gran masa de fuego, todos ellos se salvarían de esa gran masa de fuego mediante el poder del Bodhisattva Mah2sattva Avalokite0vara.

Y, oh hijo de familia, si seres arrastrados por ríos invocaran al Bodhisattva Mah2sattva Avalokiteshvara, todos esos ríos les proporcionarían a aquellos seres un lugar poco profundo donde salvarse.

Y, oh hijo de familia, si el barco de centenares de miles de millones de millones de seres, que se habían embarcado en él, con sus acumulados tesoros de monedas de oro, oro, joyas, perlas, diamantes, lapislázuli, madreperlas, cristales, corales, esmeraldas, zafiros, perlas rojas y otros tesoros, en medio del océano, por un negro huracán fuera arrojado a la Isla de las Ogresas, y en ese barco hubiese un solo ser que invocase Bodhisattva Mah2sattva Avalokiteshvara, todos ellos se salvarían de la Isla de las Ogresas.

Por esta razón, oh hijo de familia, el Bodhisattva Mah2sattva Avalokiteshvara es llamado Avalokiteshvara, ´el Señor a quien todos dirigen sus miradas´”.

Las manifestaciones de Avalokite0vara –tal como son descriptas en el S9tra del Loto -, es decir, las formas bajo las cuales puede aparecer en este mundo Sah2 y en otros mundos para predicar el Dharma, diversificaron su rol: el pretérito acompañante de Buddha dejó lugar a una divinidad independiente, venerada por su compasión infinita frente al sufrimiento de todos los seres y dotada de poderes extraordinarios con los cuales llevar a cabo la Obra de Salvación.

A partir de estos atributos, el espíritu chino modificó sustancialmente la imagen de Avalokite0vara: mientras en India se lo representó con rasgos evidentemente masculinos, en China atravesó un proceso de feminización que culminó con su transformación total en una diosa. Su nombre fue adaptado al chino Kuan-yin (“La que percibe los sonidos del mundo”) y se le ofrecieron nuevos cultos, basados en la recitación de mantras y oraciones, y en la ofrenda de flores, frutos, velas, incienso, té y dulces.

La transformación sexual de Kuan-yin no fue, entonces, un fenómeno aleatorio, sino que respondió a ciertas exigencias culturales del pueblo chino . Como ha sugerido Bodde (1961), no solo las diosas, sino también las figuras míticas fueron transformadas en héroes históricos, definidos en el tiempo y en el espacio, y venerados como padres fundadores de la civilización china .

**Kannon**

Entre finales del siglo IV y comienzos del V d. E.C., el Buddhismo llegó a Corea y en el siglo VI pasó a Japón. Inicialmente, la doctrina fue incomprendida – como ocurrió en China – y Buddha era venerado con la intención de obtener beneficios relacionados con la vida práctica: abundancia en las cosechas, éxito en el comercio, salud y prosperidad familiar. Muchos templos se erigieron como reconocimiento por las gracias recibidas, pero en el año 594 d. E.C. se produjo un hecho importantísimo para la historia del Buddhismo en Japón: a través del Edicto de los Tres Tesoros Florecientes (Buddha, la Doctrina y la Comunidad), la emperatriz Suiko (554-628 d.E.C.) reconoció al Buddhismo como religión oficial del Japón, concediéndole así la protección estatal. Poco después, la emperatriz abdicó en favor de su sobrino, el príncipe Shōtoku (574-622 d.E.C.), y se convirtió en monja buddhista.

A Shōtoku le debemos la propagación del Buddhismo por todo el Japón. Durante sus veintinueve años de regencia, se dedicó a estrechar lazos con China a través de numerosos viajes diplomáticos y propició el intercambio cultural y religioso con las comunidades buddhistas del continente. Además, mandó construir el hermoso templo Hōry9-ji en la ciudad de N2ra y el templo Shitennō-ji en Osaka, ambos destinados a la adoración del bodhisattva Avalokite0vara, cuyo nombre fue adaptado al japonés Kanzeon Bossatsu (abreviado Kannon).

Mokichi Okada y la Dai Nippon Kannon Kai (Asociación Kannon del Gran Japón)

Si bien la elevada sensibilidad artística del pueblo japonés enriqueció tanto la iconografía como la liturgia buddhistas, en estos ámbitos no se produjeron cambios de fondo: los Buddhas y los bodhisattvas fueron venerados a la manera china, aunque se sumaron ciertos elementos provenientes del shintoismo, religión tradicional de Japón.

Kannon continuó siendo percibida como una diosa salvadora y protectora, y la invocación de su nombre fue y sigue siendo aun hoy una cuerda de salvación para miles de devotos buddhistas, pero en el siglo XX su culto resurgió, asumiendo una forma muy particular.

En el año 1935, Mokichi Okada (1882-1955), artista plástico y religioso nacido en Asakusa, fundó en Tokyo la Dai Nippon Kannon Kai (Asociación Kannon del Gran Japón), siguiendo las instrucciones de una Revelación Divina que tuviera en 1931 acerca del Cambio de la Era de la Noche a la Era del Día . Para esa ocasión, a partir del capítulo XXV (S9tra de Kannon) del S9tra del Loto, compuso una oración devocional titulada Zengen – Sanji y un hermoso poema que transcribimos a continuación:

“La Luz del Oriente.

Le damos este nombre

a la brillantez de

La Luz de Kannon

que brilla por doquier”.

Su objetivo al fundar la Sociedad era llevar la Luz de Kannon a todos los hogares para crear un mundo paradisíaco. Las palabras pronunciadas por él el día de la inauguración no dejan lugar a dudas: “Esta noche quisiera hablarles del objetivo de la Sociedad Kannon, que es establecer un mundo de Luz. Un mundo de luz, como el término lo sugiere, se refiere a un mundo sin oscuridad, un mundo con la Luz de Avalokiteshvara. Un mundo sin oscuridad significa un mundo sin sufrimiento ni ansiedad, un mundo sin crimen ni vicio. Por miles de años, santos y grandes líderes religiosos han predicado sus enseñanzas y han hecho todo lo posible por crear un mundo así. Sin embargo, este mundo nunca se ha logrado, ni siquiera algo cercano a él se ha alcanzado. Ha quedado tan solo como un ideal de la humanidad y hasta la fecha la gente ha dudado de que ese mundo sea posible. Pero evidentemente es posible crear tal tipo de mundo (...) Cuando el individuo es ayudado y perfeccionado, entonces por extensión el mundo puede ser ayudado y perfeccionado. Por lo tanto, el primer énfasis debe ser

ayudar y perfeccionar el individuo. Por ejemplo, si uno toma a una sola familia como modelo del mundo, cuando la familia logre una situación paradisíaca y sea ayudada, asimismo podrá el mundo entero ser ayudado. Mediante el poder de Avalokite0vara, ahora por fin una utopía podrá hacerse realidad. En términos simples, se podrá lograr un mundo sin enfermedades, sin pobreza y sin conflictos".

Debido a su formación artística, Okada elaboró numerosas imágenes de Kannon para distribuir entre sus seguidores y entre el público en general. Notablemente, todos los hogares en los que las imágenes fueron colgadas prosperaron . La certeza de Okada sobre el advenimiento de un mundo de Luz cimentado en el poder de Kannon atrajo la atención de las autoridades locales, y el Ministerio de Transposrte en Tokyo le solicitó que realizara imágenes para colocar en los colectivos, dado el gran número de accidentes que se registraban mensualmente. Okada elaboró quinientas imágenes de Kannon en papel de arroz que fueron colocadas en los autobuses. Llamativamente, no se registró ningún siniestro desde esa fecha. La anécdota, que puede resultar intrascendente para el hombre común, revistió un gran significado no solo para los seguidores de Okada sino también para la población buddhista del Japón que vio surgir un culto heterodoxo en torno a una de sus máximas figuras.

**Un final luminoso (a modo de conclusión)**

Este trabajo surgió con el propósito de dar a conocer la figura del bodhisattva Avalokite0vara a la población occidental y se nutrió del deseo, aún mayor, de que las bellísimas virtudes de este ser alcancen a todos los lectores. La sinceridad transforma el alma y su Luz nos impulsa a la Virtud. Que el brillo de Avalokite0vara y su infinita Compasión alcance a todos los seres.

**Textos**

- Canon P2li

A{guttara Nik2ya, (vv. eds.), VI volúmenes, London, Pali Text Society.

D1gha Nik2ya, (Rhys Davids, T. H. – Carpenter, J. E. eds.), III volúmenes, London, Pali Text Society.

Majjhima Nik2ya, (vv. eds.), IV volúmenes, London, Pali Text Society.

Sa3yutta Nik2ya, (Feer, L. ed.), VI volúmenes, London, Pali Text Society.

- Textos del M2hay2na

Prajñ2p2ramit2h4dayas9tra. Conze, E. (ed.) en Thirty years of Buddhist Studies, Oxford, Bruno Cassirer, 1967.

Vimalak1rtinirde0a: A sanskrit edition based upon the Manuscript Newly Found at he Potala Palace, Tokyo, Taisho University Press, 2006.

_ik=2samuccaya, A compendium of Buddhistic Teachings, compiled by

_2ntideva, chiefly from earlier M2hay2na-s9tras, Bendall, C. (ed.), Osnabrück, 1970 (Bibliotheca Buddhica I).

Sukh2vat1vy9has9tra (vistaram2t4k2). Max Müller (ed.) en Vaidya, P. L. (comp.) M2hay2na-s9tra Sa3graha, parte I, Dharbanga, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1961.

**Bibliografía**

BAGCHI, P. Ch. (2011) India and China. Interactions through Buddhism and Diplomacy. A collection of essays by Profesor Prabodh Chandra Bagchi, Delhi, Anthem Press.

BATTACHARYA, J. N. (1968) Hindu castes and sects, Calcuta, Editions Indian.

BODDE, D. (1961) “Myths of Ancient China”, en Kramer, S. (ed.) Mythologies of the Ancient World, Garden City, Doubleday, pp. 367-508.

BOUCHER, D. (2006) “Dharmarakṣa and the transmission of Buddhism to China” en Asia Major, 19: 2, pp.13-37.

-(2008) Bodhisattvas of the forest and the formation of the Mahāyāna. A study and translation of the Rāṣṭrapālaparipṛcchāsūtra, Honolulu, University of Hawai’i Press.

Cūṭivoṅg, N. (2003) The iconography of Avalokiteśvara in mainland South-East Asia,

Delhi, Aryan Books International.

CH’EN, K. (1973) Buddhism in China, Princeton, Princeton University Press.

DAYAL, H. (1971) The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, Delhi, Motilal Banarsidass.

DE LA VALLÉE POUSSIN, L. (1913) “Nirvāṇa”, en Hastings, J. (ed.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 9, pp. 376-79.

DRAGONETTI, C. (1972) Udāna. La palabra de Buda, Barcelona – Caracas, Monte Ávila Editores.

- (1978) "El Nirvāṇa", en Tola, F. – Dragonetti, C., Yoga y mística de la India, Buenos Aires, Kier, pp. 122-8.

DRAGONETTI, C. – TOLA, F. (2004) Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista, New Jersey, Primordia.

DUMONT, L. (1980) Homo Hierarchicus. The caste system and its implications, Chicago, The University of Chicago Press.

HARVEY, P. (1998) El budismo, Madrid, Cambridge University Press.

HUTTON, J. (1961) Caste in India. Its nature, function and origins, Oxford, Oxford University Press.

IKEDA, I. (1993) El Budismo Chino, Buenos Aires, Emecé.

IZUTSU, T (2004) Sufismo y taoísmo, vol. 2, Madrid, Siruela.

LU, Y. (2004) "Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: the Case of Kumārajīva" en Asia Major, 17: 2, pp. 1-43.

MALLMANN, M.Th. (1948) Introduction a l'étude d' Avalokiteśvara, Paris, Annales du Musée Guimet.

MCRAE, John. (1986) The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism. Honolulu, University of Hawaii Press.

OKADA, M. (1984) La Luz del Oriente, Atami, MOA.

-(1985) La verdadera salud indicada por Dios, Buenos Aires, Sekai Kyusei Kyo.

RAHULA, W. (1978) Lo que el Buddha enseñó, Buenos Aires, Kier.

SANTAYANA, S. (2010) "Avalokiteśvara: Bodhisattvas and signs of change" en The Eagle feather undergraduate, 2010 issue, University of Northern Texas. http://eaglefeather.honors.unt.edu/2010/article/56#.Vg1VvrDfM5s

SHARMA, N. (ed.) (2011) Kumarajiva, transcreator of Buddhist Chinese diction, New Delhi, Niyogi Books.

STCHERBATSKY, Th. (2011) Conception of Buddhist Nirvāṇa, Delhi, Motilal Banarsidass.

SWANSON, P. (1989) Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. The flowering of the two truths theory in Chinese Buddhism, United States of America, Asian Humanities Press.

TAKAKUSU, J. (1998) The essentials of Buddhist philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass.

TIZZANO FERNÁNDEZ, P. (2011) Kumarajiva: la visibilidad de la misión, Tesis de Maestría, Castellón, Universitat Jaume I.

TOLA, F. – DRAGONETTI, C. (2008) Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El Sistema Sāṃkhya, Madrid, Kairós.

-(2010) Saddharmapu57ar1kas9tra. El S9tra del Loto de la Verdadera Doctrina, Buenos Aires, Dharma Translation Organization.

VON GLASENAPP, H. (1974) El budismo, una religión sin Dios, Barcelona, Barral Editores.

- (2007) La filosofía de la India, Madrid, Biblioteca Nueva.

YAMADA, K. (2011) “A report on Kumarajiva's life and the towns associated

with him”, en International Seminar "Kumarajiva: Philosopher and Seer", New

Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts.

YÜ, C. F. (2000) Kuan-yin. The Chinese transformation of Avalokiteśvara, New York, Columbia University Press.

ZIMMER, H. (2010) Filosofías de la India, Madrid, Sexto Piso.

**SESIÓN 4: "De tiempos y representaciones en/de la India"**

Coordinadora: Lucía Ibarra (UNLP, CARI).

**1. El Caturāsiti-siddha-pravṛtti – la fuente de los Mahasiddhas, de Abhayadatta Sri.**
Federico Andino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**2. La representación de Shiva como expresión del pensamiento de la India**
Matías Urbino (Escuela de Estudios Orientales, USAL)

**3. Desde India a la generación *beatnik* de los EE.UU. Notas sobre el Budismo en *Los vagabundos del Dharma*, de Jack Kerouac.**
Lic. Liliana Ponce (Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB-)

**4. La migración de la India en América, con énfasis en América Latina: panorama de los abordajes existentes.**
Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/FIEB, CARI), Esp. Miguel Meza (UNLZ) y Lic. Florencia Margonari (UNLZ).

**5. Las Cuatro Nobles Verdades como marco referencial en psicoterapia.**
Dr. David Ghelman y Lic. Viviana Burbridge (Fundación Imagen/ FIEB).

**6. Una aproximación a los planes de estudio de Ciencia Política en India.**
Sebastián Rinaldi (Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ).

# El Caturāsiti-siddha-pravṛtti – la fuente de los Mahasiddhas, de Abhayadatta Sri/ The Caturāsiti-siddha-pravṛtti – source of the Mahasiddhas, by Abhayadatta Sri

Autor: Federico Andino

Institución de pertenencia: USAL – Escuela de Estudios Orientales

Correo de contacto: federico.andino@usal.edu.ar

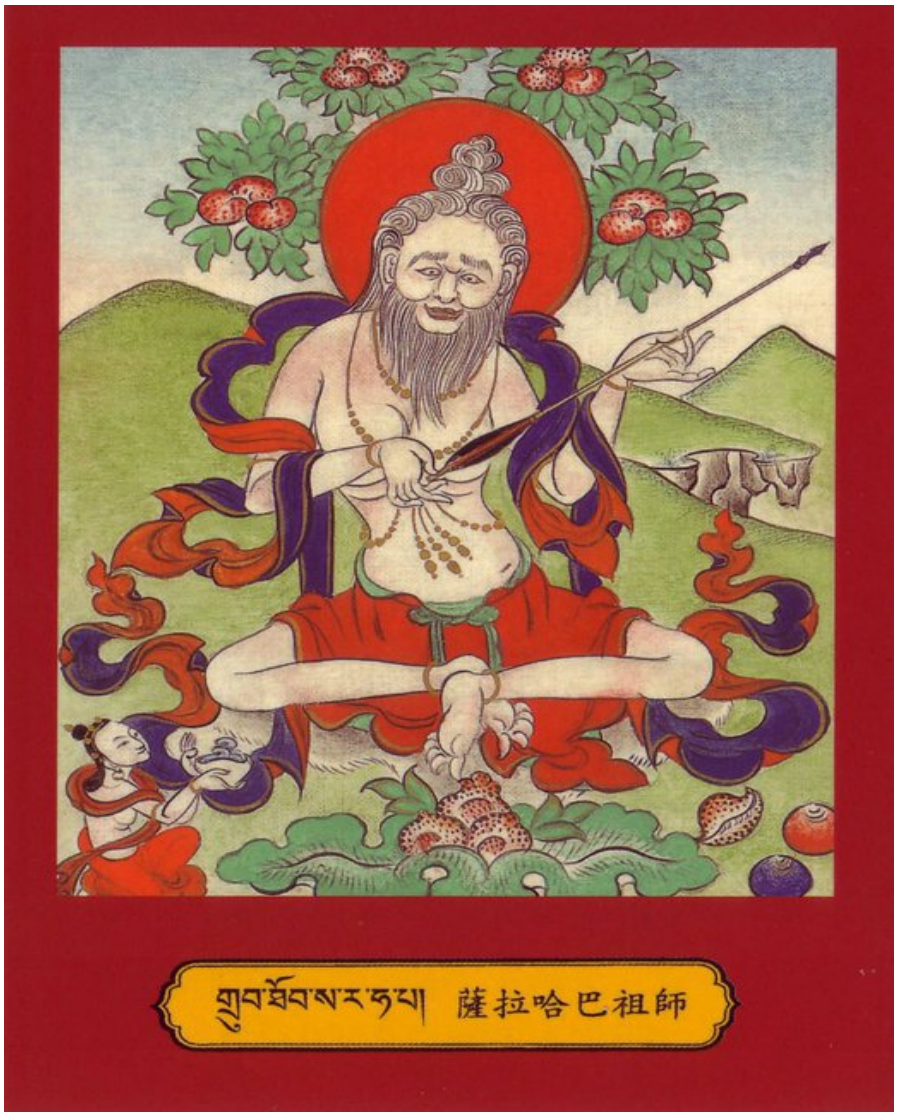
**Resumen**

De entre todos los patrones y arquetipos existentes en el Budismo Indio, tales como Arhats, Bodhisattvas, Sravakas, etc. quizás el más complejo de analizar es el de los Mahasiddhas, los grandes adeptos tántricos que viajaron por el subcontinente Indio a partir del siglo V de la era común. De estos grandes adeptos nos han llegado al día de hoy múltiples tradiciones budistas: los sistemas de Vajrayogini de Naropada y Tilopada, los sistemas meditativos Mahamudra de Saraha, el Margaphala de Virupa, por nombrar algunos. Pero poco se estudia la principal fuente escrita de esta tradición: el poema Caturāsiti-siddha-pravṛtti, escrito por Abhayadatta, dónde detalla la vida de ochenta y cuatro Mahasiddhas activos en la época dorada del camino tántrico budista. Es nuestro objetivo ofrecer una introducción breve al texto y a la figura del Mahasiddha, así como una breve taxonomía de su contenido.

**Abstract**

Amongst the patterns and archetypes found in Indian Buddhism such as Arhats, Bodhisattvas, Sravakas, etc, perhaps the one with more analytical complexity is that of the Mahasiddhas, the great tantric adepts found in the Indian subcontinent from the fifth century onwards. From those great adepts we have today a multitude of Buddhist lineages: tantric systems such as Naro's Vajrayogini, the Mahamudra practices of Saraha, Virupa's Margaphala and so on. Their main textual source, Abhayadatta's Caturāsiti-siddha-pravṛtti, details the lives of the main eighty four siddhas in the tantric

golden age. It is our




objective to offer a brief introduction to the text and the Mahasiddha archetype, as well as a small taxonomy of the text's contents.

## INTRODUCCIÓN AL FENÓMENO DE LOS MAHASIDDHAS

En los primeros siglos de la Era común, el Budismo en la India vivía un momento de expansión. A partir del siglo III E.C. podemos observar una gran proliferación de la literatura de un nuevo movimiento, llamado por sus practicantes Mahayana o Gran Vehículo, como oposición a las escuelas tradicionales budistas del Nikaya; estas escuelas cuya tradición es conocida hoy como el Theravada (literalmente, "el camino de los antiguos") era conocida en ese período como Hinayana o Vehículo Pequeño por sus oponentes.

La diferencia principal de ambos Vehículos budistas radica principalmente en el papel que el monje, receptáculo de una tradición oral sin cambios putativos tiene en la Soteriología. Mientras que las escuelas de Nikaya sostenían que la liberación era individual (*Pratimoksha)* y era el resultado de seguir las prácticas enseñadas por el Buda Sakyamuni, circa el siglo V A.E.C. en la

India, los seguidores del Mahayana sostenían que la liberación tenía un carácter social y era el resultado de comprender la sabiduría intrínseca de las enseñanzas, más que su letra.

Es importante notar, como lo hace Davidson[52] que ambas escuelas convivieron pacíficamente en el contexto de la India medieval. Muchos autores Mahayana se encontraban ordenados como monjes en tradiciones Nikaya, situación que hasta el día de hoy se mantiene. Y no existían monasterios o retiros de práctica separados para cada Vehículo, sino que sus practicantes compartían la vida diaria.

Sin embargo, el foco más laico del Mahayana hizo que se expandiera[53] más rápidamente y que consiguiera el soporte de más parte de la población. El hecho de que las escuelas Nikayas endurecieran cada vez más su postura sobre si el Nirvana es posible para un laico (gradualmente, pasó de ser posible pero difícil a imposible) sumado al estilo repetitivo de sus Sutras, diseñadas para ser recordadas oralmente dieron como resultado una pérdida de poder[54] frente a los textos y prácticas más inclusivos y literariamente elegantes del Mahayana. De principios del medioevo Indio existen textos como el Sutra de Vimalakirti, sutras polémicos que ensalzan el lugar del Mahayana por sobre el Nikaya.

Esta tensión entre ambos Vehículos se puede observar en las figuras idealizadas de cada uno de ellos. Las escuelas Nikayas extolan las virtudes del *Arhat* (), una figura que representa todos los ideales de estas escuelas: Invariablemente un monje[55] que ha renunciado a la vida mundana, ha dominado las pasiones y lleva la vida de un asceta, repitiendo fielmente las enseñanzas que ha recibido de sus maestros. Su foco, una vez conseguida la liberación se encuentra en la comunidad monástica, guiando a discípulos en su camino. Su relación con el mundo laico (del que depende para su subsistencia) se limita a ofrecer purificaciones y protecciones religiosas como objeto de mérito e inspirar a los laicos a abandonar sus hogares por un templo. Invariablemente, es poseedor de una disciplina férrea sobre sus acciones y pensamientos. *Sariputra*, uno de los principales discípulos del Buda Sakyamuni, es generalmente considerado el mayor de los Arhats.

Frente a esa figura, Sutras como el Vimalakirti oponen la figura del *Bodhisattva:* aquella persona que puede ser monje o laico (pero que, como Vimalakirti mismo, muchas veces es laico o mujer, para contrastar más) que no ha renunciado a la vida

[52] Davidson (2002)
[53] Davidson (2005), Wedermeyer (2014)
[54] Wedermeyer (2014)
[55] En los primeros tiempos, como puede observarse en el *Theragati* existían monjas Arhats, pero para la época que nombramos, la literatura se ve dominada por monjes varones.

mundana sino que vive en familia o vagabundeando, sin pertenencia institucional. Su sabiduría es mucho más experiencial, habiendo sido recibida en visiones o elaborada en base a una filosofía que aplica en sus meditaciones. Asistido por otros Bodhisattvas, puede desplazarse entre mundos celestes a fin de recibir enseñanzas de Budas y es más flexible en cuánto a la disciplina moral. Sus aventuras son luego ensalzadas en textos, cantos y poesías, más literariamente complejos que los textos repetitivos del Arhat y mediante ese medio llegan a una población laica a lo largo de rutas comerciales como la Ruta de la Seda. Esta figura no comparte la relación que el Arhat tiene con la sociedad: para el Bodhisattva, la liberación solo es posible liberando a todos los seres, por lo cual no busca el Nirvana final hasta luego de haber ayudado a todos, eligiendo renacer en Samsara una y otra vez. *Vimalakirti*, un comerciante padre de familia que viaja a diferentes mundos para mostrarle a *Sariputra* las ventajas del Bodhisattva es quizás el más arquetípico de todos los seguidores del Mahayana.

## EL VAJRAYANA Y EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS MAHASIDDHAS

En otro lugar[56] hemos escrito un ensayo sobre las causas sociopolíticas que dan lugar al Vajrayana. A fin de no repetir ese extenso ensayo, mencionaremos aquí que, a grandes rasgos, estamos de acuerdo con la posición de Davidson[57], aunque con algunos matices. Intentaremos resumir esta posición.

A partir del siglo V E.C. la India se encuentra relativamente estable, en un período de gran riqueza, por la influencia de los mercaderes que viajan desde el Imperio Romano de Oriente hasta la India, utilizando los caminos mantenidos por órdenes budistas Mahayanas. Estos caminos y los reinos que los mantienen, como Magadha, Gandhara, etc, son parte del Gran Vehículo, lo que implica que existe una lengua común a todos ellos en el sánscrito budista y que los monasterios pueden establecer un sistema de intercambio de monedas.

Esta situación hizo que muchos reyes del norte de la India se convirtieran, por lo menos en términos formales, al Mahayana. Con la aceptación a gran escala de este Vehículo, rápidamente el crecimiento del mismo superó a las escuelas Nikayas y comenzó a tener más énfasis en la vida diaria de los súbditos de esos reinos. Por lo tanto, surgió a lo

[56] Andino (2012)
[57] Davidson (2002)

largo del siglo V y VI de la era cristiana un subconjunto de literatura Mahayana conocida como *Dharani Sutras* (o Sutras de Invocaciones) que tratan con conjuros mágicos y rituales para buscar tesoros, curar enfermedades, tener sueños proféticos, etc. aplicaciones más prácticas que, si bien estaban presentes tanto en el canon Nikaya como en los primeros textos Mahayanas, ahora toma un lugar más central.

De este contacto con la práctica mágica[58] surgen los primeros *Tantras*, textos yógico-mágicos de carácter chamánico y soteriológico. El primer texto considerado como un *Tantra* por los historiadores posteriores, el *Vairocanaabhisambodhi* es nominalmente un Sutra, como los discursos del Buda. Pero en él encontraremos instrucciones para utilizar mantras, para dibujar mandalas de deidades y demás características chamánico-yógicas que el *Tantra* luego acaparará.

Esta transformación, esta articulación de la experiencia chamánico-yógica en términos budistas que había comenzado con el Mahayana se ve acelerada a partir del siglo VII E.C. La presión de los invasores Islámicos sobre los reinos del norte de la India dónde había florecido el Mahayana hace que se vean los límites del Gran Vehículo: si bien el *Bodhisattva* era más flexible que el *Arhat* y buscaba salvar a todos los seres, seguía siendo una persona atada por la disciplina ética heredada de los monjes *Nikayas*. Frente a la agresión, la respuesta más meritoria era el retirarse o dejarse matar; respuesta que a los reyes guerreros de una zona cada vez más militarizada no les resultaba convincente.

Esta situación, sumada a la creciente complejidad del pensamiento Mahayana, que limitaba su dispersión en una parte de la población dio como resultado que el Bodhisattva fuera dejado de lado por los sacerdotes Hinduistas, que podías articular la agresión como un juego divino por parte de las deidades y que habían adoptado mucho del lenguaje Mahayana en este punto. En muchos casos, el Mahayana había aceptado tácitamente el sistema de castas hindú: si bien teóricamente estaba abierto a la práctica de cualquier persona, los requerimientos de alfabetización y estudio se habían vuelto tan grandes que una persona de casta baja podía solo acceder a un monasterio Nikaya (dónde las prácticas de memorización oral tenían aún una mayor preponderancia que la comprensión filosófica de un corpus literario) o encontraba poca diferencia entre un sacerdote hindú de origen Brahmán y un sacerdote budista de origen Brahmán.

[58] Andino (2011)

## LA APARICIÓN DE LOS SIDDHAS Y MAHASIDDHAS

Pero en este escenario de retracción budista surge un arquetipo budista nuevo. Cómo hemos notado, el *Bodhisattva* había tomado muchas especialidades referentes a un servicio mágico-chamánico de la comunidad[59]. Aquellos *Bodhisattvas* que se esforzaban en esta práctica, adquirían los poderes mágicos comunes a los *Yogas* tanto hindúes como budistas, llamados *Siddhis*. Quienes poseían *Siddhis* tales como la invisibilidad, el vuelvo o el control consciente de los sueños se conocían como *Siddhas*, es decir (glosando la traducción literal) "magos".

Estos magos podían pertenecer a cualquier tradición con disciplinas yógicas: existen en los textos budistas *Siddhas Jaina, Advaita y Dvaita*. Pero sólo aquellos que seguían el camino del Buda (según los textos budistas) mostrarían el "Gran Poder", es decir, la iluminación. Este "Gran Poder" (*Maha Siddhi*) era el resultado de la práctica budista, siguiendo las instrucciones de un Gurú[60]. El logro de la liberación, por este medio, era conocido como "Gran Sello" o *Mahamudra*, pudiendo ser alcanzado por aquellos practicantes sinceros de forma rápida y en una sola vida, a diferencia del marco de eones que las escuelas *Nikayas* y el *Mahayana* requerían. Aquellos practicantes que alcanzaban el *Mahamudra* eran conocidos como "Grandes Magos" o *Mahasiddhas*.

Pero el logro de *Mahamudra* era mucho más peligroso que la práctica más lenta y segura del *Mahayana* o las escuelas *Nikaya.* En primer lugar, requería de la guía y transmisión esotérica de un Gurú; sin este requisito, era imposible practicar este sistema. En segundo lugar, requería el instalar y sostener una relación transferencial con el Gurú, a fin de que las intervenciones del mismo cumplieran efecto. Y las instrucciones, muchas veces, tenían que ver con situaciones en las cuáles el practicante se veía inundado de angustia y al borde de episodios psicóticos. Sólo mediante la entrega al Gurú podía el practicante re-elaborar partes de su mente y alcanzar la liberación.

Para terminar de complicar esta práctica, mucho de los Gurús no eran monjes o laicos respetables; eran vagabundos o aventureros. En muchos casos, los discípulos tampoco eran material clásico de una historia budista: ladrones, prostitutas y jugadores compulsivos alcanzaban *Mahamudra* junto a reyes, ministros y monjes.

[59] Wedermeyer (2014)
[60] En nuestra serie de ensayos "El fenómeno religioso " hemos detallado las características de la práctica tántrica

Esta despreocupación sobre la casta y el status social, sumada a la acción muchas veces directa y violenta de los *Mahasiddhas* revisitó a los *Siddhas* en general del carácter de Toxicidad Cultural[61] necesaria para la práctica chamánica en un contexto social complejo. El estar más allá de las normas sociales y del sufrimiento es, para él o la *Mahasiddha* (dado que hay múltiples Mahasiddhas femeninos) una experiencia de gnosis, que lo libera del karma y de la moralidad tradicional. Esta toxicidad cumplía además un papel liminar en la búsqueda de un Gurú tántrico: aquellos que buscaban o que aceptaban (si lo encontraban sin buscarlo) a un Gurú lo hacían porque comprendían la necesidad de poder liberarse del sufrimiento de su existencia o, en otros términos, comprendían que necesitaban ayuda.

El *Mahasiddha*, de esta forma, es una figura compleja. Se encuentra por fuera del funcionamiento social y representa, en cierta forma, una amenaza a este funcionamiento; no porque sea necesariamente antinómico, sino porque justamente con su búsqueda radical de la liberación puede actuar libremente, desde una postura subjetiva, tanto a favor como en contra de las instituciones sociales. Armado con poderes mágicos, con la experiencia de haberse liberado de las angustias y sufrimientos de la vida cotidiana, puede residir en ella; a diferencia del *Arhat* (que es un monje y por lo tanto, está circunscrito a un monasterio) o del *Bodhisattva* clásico (que se encuentra circunscrito a un comportamiento moral determinado) el *Mahasiddha* se encuentra libre hasta de los ideales budistas, lo cual brinda a su imagen una ambivalencia presente en sus relatos que se encuentra presente en cada intercambio entre el o la *Mahasiddha* y los seres en Samsara; una constante duda y un potencial que, como un ruido sordo, tamiza las leyendas de los Grandes Magos. Pero estas leyendas tienen, principalmente, una base: un texto fuente del cual nos ocuparemos ahora.

## EL TEXTO FUENTE Y SU AUTOR

El Caturāsiti-siddha-pravṛtt (de ahora en más CSP) ha llegado a nuestra época por medio de su versión tibetana, denominada iá/-*ë/-/{+-%°-I-/5Ü7Ü-:ë-{æ< cuya transliteración, *grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus* puede ser encontrada en el Ciclo de Bendiciones de los Ochenta y Cuatro Mahasiddhas, en el Tangyur Dergé[62].

[61] Andino (2012)
[62] Se puede revisar una edición del Tangyur digitalizada en el site de la organización TBRC. El id del texto que nos ocupa es W1KG20928

Este texto tiene por autor a Abhayadatta Sri, quién lo relató al traductor (*tib.Lotsawa)* Mondup Sherab. El único dato que Mondup Sherab brinda de Abhayadatta es que era un *pandita* (un reconocido sabio, conocedor de los campos de saber del budismo sánscrito) de la zona de Camparna. Sin embargo, no tenemos en nuestro conocimiento ninguna corroboración por fuera del Tangyur de la existencia de Abhayadatta.

Downman[63]discute la posibilidad de que Abhayadatta Sri sea Abhayakaragupta, uno de los comentadores tántricos más famosos de la época medieval india. Este comentador, basado en la universidad tántrica de Vikramasila, no solo era famoso por su conocimiento de la filosofía budista, sino que era discípulo de luminarias como Naropa (uno de los Mahasiddhas) así como de otros grandes maestros como Bodhibhadra. Abhayakaragupta es conocido por la sistematización de tantras bajo un solo esquema de práctica, articulando los diferentes vehículos budistas para presentar un camino tántrico homologado al budismo más exotérico.

Dowman sugiere que en realidad, Abhayakaragupta tradujo parte de las leyendas, pero considera que un maestro previo, el acarya Vira Praksa recibe las enseñanzas de los Siddhas en sueños o visiones, componiendo la mayor parte de los versos. En nuestra opinión, si bien es una teoría atractiva, dado el conocido énfasis que Abhayakaragupta ponía en sistematizar los tantras, no tenemos pruebas que indiquen que Abhayakaragupta sistematizó o simplemente completó las canciones recogidas por Vira Praksa, o que Abhayakaragupta es necesariamente Abhayadatta. Por lo tanto, la autoría del CSP será atribuida a Abhayadatta, en este trabajo; de quién, lamentablemente, no podremos decir más que su nombre y su zona de procedencia.

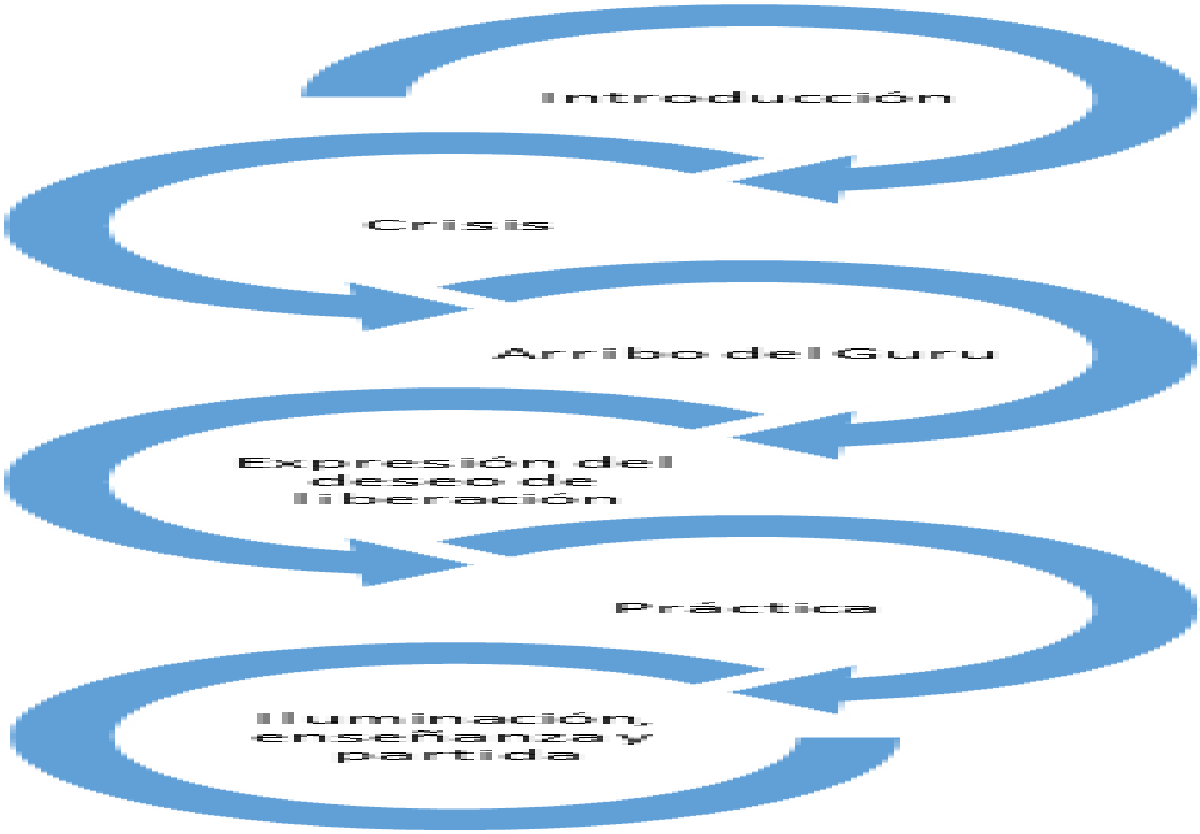
## ESTRUCTURA DEL CSP

La estructura del CSP es similar a otros textos hagiográficos (*tib.Namthar)* del canon budista. Comienza con un detalle de los diferentes nombres del texto en tibetano y sánscrito y un homenaje a los Gurús; termina con una aseveración del traductor y una dedicación de los méritos.

[63] Downman (1985)

Entre el homenaje y la dedicación de méritos, se encuentran versos con las historias de los ochenta y cuatro Mahasiddhas. Dado que es una traducción, la métrica tradicional de los versos *mgur* (generalmente adaptada del *kavyic* indio) no se respeta necesariamente. Sin embargo, en general los versos escanean en su lectura, prestándose para la recitación en templos. Probablemente los versos originales fueran en Aparabhramsa u otro Prakrito y se utilizara el Sánscrito budista para su codificación, pero al no disponer de un texto en ese idioma, no podemos asegurarlo.

Las historias de los Mahasiddas pueden resumirse en este esquema:




El proceso de liberación puede resumirse en las siguientes etapas

- **Introducción**: Se presenta a la figura central de la historia. Generalmente se nombra su casta, su lugar de procedencia y si lo tiene, su entrenamiento budista.
- **Crisis**: La figura central es presa de una crisis, que desarticula su capacidad de responder frente al mundo de la forma usual. Puede encontrarse angustiado sin una causa clara, puede verse amenazado por elementos externos o internos, pero

siempre hay un disparador que lleva a un momento crítico, en el cuál el o la protagonista se ve incapaz de articular lo que le sucede.

- **Arribo del Gurú:** En el momento de la crisis, sea porque lo ha buscado o no, toma contacto con un Gurú. Este Gurú es presentado generalmente en poco detalle, sin nombrarse más que su ocupación y la situación en que encuentra al protagonista del relato. Las contadas excepciones son para aquellos Gurús que son muy famosos, como Nagarjuna.

- **Expresión del deseo de liberación:** El/la protagonista puede encontrarse, si tiene entrenamiento budista, buscando la liberación del sufrimiento. Puede, quizás encontrarse con que la reciente crisis ha hecho nacer este deseo. O el mismo Gurú puede comentarle que existe esa posibilidad; sea como sea, el/la protagonista formula el deseo de liberarse del sufrimiento y le solicita al Gurú que lo/la tome de discípulo/a.

- **Práctica:** Luego de recibir iniciación y enseñanzas sobre como practicar, el/la protagonista se aplica. Generalmente se brinda el nombre de la práctica, sea un ciclo de deidades (Hevajra, Manjusri, etc) o una práctica en sí (Candali, etc) y un tiempo de práctica entre recibir la enseñanza y alcanzar la iluminación total. Este tiempo es importante dado que fundamenta muchos de los argumentos posteriores sobre la efectividad del Tantra.

- **Iluminación, Enseñanza y Partida:** Finalmente, una vez iluminado, la gran mayoría de los Mahasiddhas brinda enseñanza a todos los seres cercanos. Una vez que ha enseñado y generado un linaje, parten a una de las tierras puras budistas, morada de los Dakas y Dakinis.

Esta estructura es esencialmente la misma que se repite en los relatos Hagiográficos de la tradición tibetana. Sin embargo, puede ser extendida, especialmente en la sección de Iluminación, Enseñanza y Partida por aquellos Mahasiddhas que han formado linajes famosos. Así, Virupa crea múltiples ciudades mágicas y viaja derrotando oponentes, Bhusuku (más conocido en occidente como Santideva) tiene una serie de aventuras dónde trabaja como espadachín de un rey y Nagarjuna aparece de forma omnipresente en el texto. Sin embargo, ninguno de estos Mahasiddhas rompe la estructura aquí planteada.

Es interesante notar que en el caso de los Mahasiddhas que fundaron linajes de práctica más importantes, como Nagarjuna, Virupa y Naropa, podemos observar algunas características comunes. En primer lugar, todos comienzan como monjes en monasterios, hasta que, insatisfechos por el carácter puramente intelectual de la enseñanza, se vuelcan a la práctica tántrica. Podríamos resumir este punto de la siguiente forma: la aparición de estos Mahasiddhas puede ser considerada como una crítica velada al Mahayana clásico, que impartía más *información sobre* la Sabiduría que Sabiduría misma.

Por otro lado, los Mahasiddhas nombrados cuentan con hagiografías mucho más extensas que este texto en el Tíbet. Sin embargo, es interesante observar que si bien las hagiografías esencialmente expanden las leyendas del CSP, dos de ellos, Virupa y Naropa tienen detalles contradictorios en las mismas. Virupa, practicante de Vajravarahi (una forma de Vajrayogini) recibe en el CSP la enseñanza final a manos de esta deidad. Sin embargo, en textos de la tradición Sakya[64] (dónde los dos linajes principales son el de Virupa y Naropa) Virupa recibe la enseñanza de manos de Vajranairatmya, consorte de Hevajra. Y Virupa es considerado el principal maestro del linaje de Hevajra.

Similar situación sucede con Naropa. Practicante de Hevajra, en su historia, es liberado en las tradiciones tibetanas por la práctica de Vajrayogini y es el patriarca del linaje más famoso de Vajrayogini. Sin embargo, no podemos encontrar ese cambio en la historia.

Estas diferencias estriban, en nuestra opinión, en la característica oral de muchas de las transmisiones esotéricas. Un maestro itinerante probablemente invocaría a figuras más famosas, como Virupa o Naropa para justificar su linaje. Y por otro lado, es probable que Mahasiddhas famosos como Naropa (como lo comentan los hermanos Phamtingpas[65] o la lista de los linajes) tuvieran múltiples linajes en los cuáles fueran famosos. Así, una escuela que hace énfasis en la tradición de Naropa para la deidad Hevajra mostraría a Naropa como origen de su práctica mientras que otra escuela que practica Vajrayogini de Naropa lo mostraría como el origen de su linaje. En el caso de la tradición Sakya, la confluencia de múltiples linajes y relatos ha dado, en nuestra opinión, a esta polivalencia que el CSP carece.

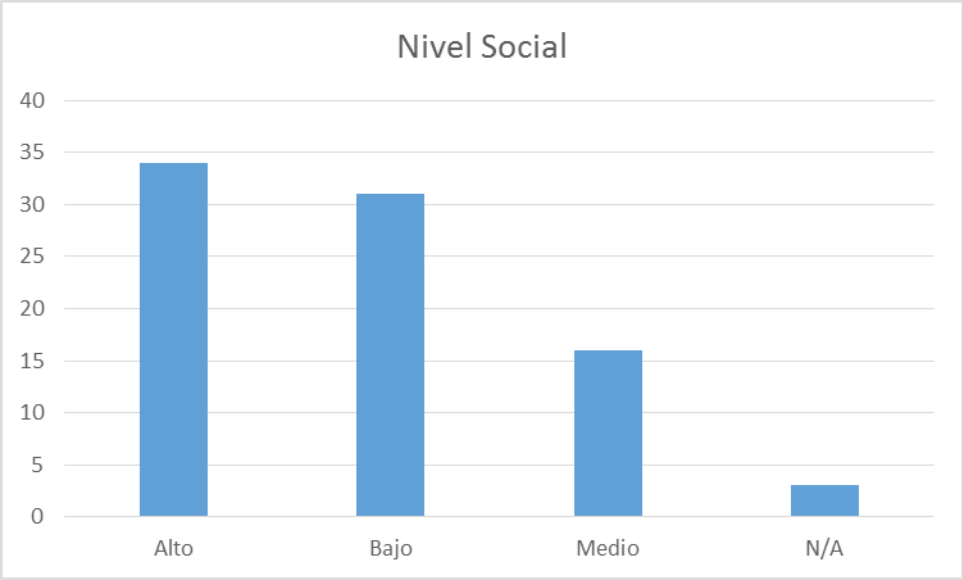
[64] Yuthok (1997)
[65] Pandita (2002)

## ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE LA DISTRIBUCIÓN DE LOS SIDDHAS, BASADOS EN NUESTRO ANÁLISIS

Uno de los aspectos que más ha llamado la atención de los diferentes comentadores occidentales (Davidson, Dowman, et al) es el afán de los Mahasiddhas por demostrar que la liberación se encuentra al alcance de todos, sin importar su estatus social. En esto, podemos leer una crítica al Mahayana, que si bien teóricamente se encontraba libre de castas, posee múltiples comentarios dónde esta se denota[66].

Para corroborar este supuesto, hemos establecido (basándonos en la lista que presentamos en el apéndice 1) una división de nivel social dentro de los Mahasiddhas. Para poder hacer una división tan simple como clases alta, media y baja, hemos seguido la descripción de castas en la India de Mines[67] y hemos aplicado dos criterios: en primer lugar, hemos utilizado las fuentes antes nombradas para establecer una perspectiva general, pero siguiendo el precepto de Mines de que "cada poblado Indio es su propio universo" lo hemos contrastado contra el texto del CSP: si el protagonista lamenta/ensalza su casta, hemos ajustado nuestra apreciación de la misma.

La distribución de los Mahasiddhas a lo largo de las clases sociales es la siguiente:



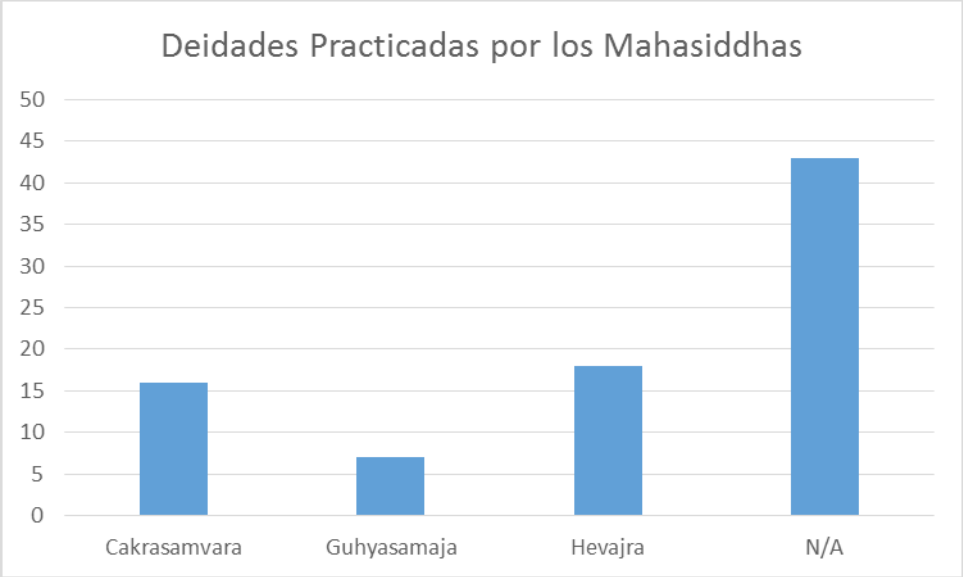

Podemos observar que, coherente con nuestra imagen de la India, la clase media aparece mucho menos representada que los extremos de clases altas y bajas, lo cuál también es

[66] Vid. "hijo de un Brahmán", "de buena familia", et al en los sutras principales
[67] Mines (2009)

germano con el supuesto que el relato de los Mahasiddhas quiere demostrar que es accesible a las personas situadas en todo el espectro social.

Corroborando esta intuición, podemos observar que solo tres casos (Ajokipa, Kalapa y Nalina) son imposibles de establecer dentro de un nivel: en los ochenta y un casos restantes, la casta (y por lo tanto, el nivel social) aparece mencionado explícita o implícitamente.

Extrañamente para un texto de carácter religioso, el linaje de práctica (es decir, el ciclo de deidades) no es tan importante como la casta social. Podemos observar que la praxis soteriológica no obedece al mismo imperativo que el de nivel social, de nombrarlas de forma explícita:

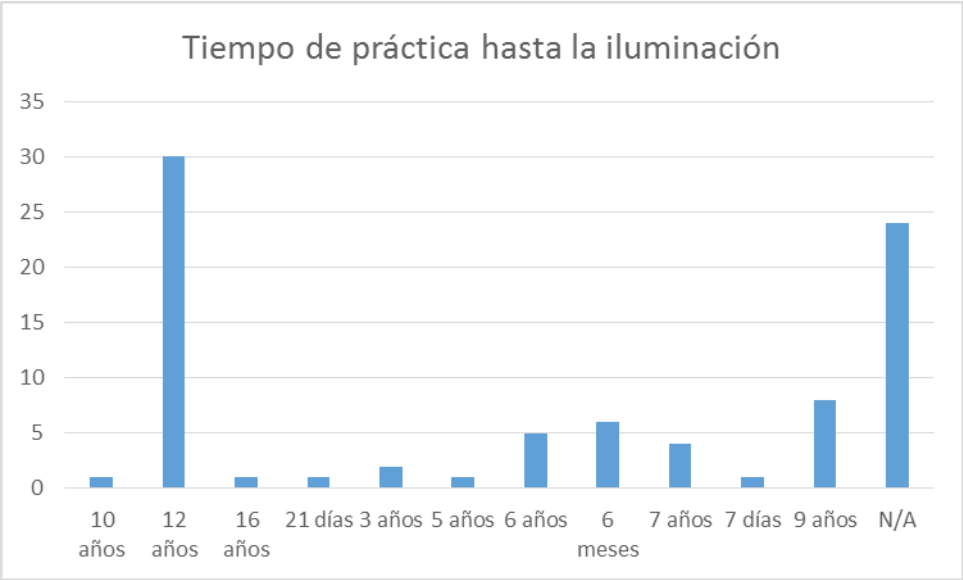



De esta distribución podemos observar que tanto Hevajra como Cakrasamvara son las deidades más practicadas, pero que los casos en los cuáles no se informa un ciclo de deidad es mayor a todos los casos de deidades sumadas (43 vs 41). Por lo cuál, podemos observar que el texto no considera  tan importante *qué* deidad se practique como camino meditativo para obtener Mahamudra, mientras el practicante siga las instrucciones del Guru. Esto permite, a nuestro juicio, corroborar la importancia vital del Guru como cometabolizador del proceso junto al discípulo, importancia notada por todos los comentaristas.[68] Es más importante el hecho de que la liberación sea una *praxis* guiada por un Guru que las características de la *praxis* en sí. De hecho, este pragmatismo puede

[68] Dowman (1985), Davidson (2005), et al

observarse en que dos adeptos (Minapa y Goraksa) son considerados tanto Mahasiddhas dentro del budismo como dentro del linaje Nath del hinduismo.

Finalmente, es interesante notar los diferentes períodos que transcurren entre la enseñanza del Guru y la liberación, períodos que agrupamos de esta manera:




En este caso, la gran mayoría de los Mahasiddhas tarda 12 años, tiempo que Sakya Pandita[69] considera como el tiempo estándar para la práctica. Es importante notar que las personas que tardaron simplemente días son de ambos extremos de la escala social (Khadgapa es un ladrón y Panjaka es un Brahmán) y que la práctica de los Mahasiddhas generalmente se dá dentro del contexto de una vida social inalterada. Virupa mantiene su práctica en el monasterio, mientras que Manibhadra sigue su vida de ama de casa. Aún en el caso de los entornos más disruptivos (como los de Mekhala o Kanakhala) los practicantes intentan articular sus prácticas con sus vidas diarias, lo que constituye otro tipo de crítica al sistema de retiros monacales imperantes en las escuelas Nikayas y Mahayanas, junto con una vuelta al ideal de Vimalakirti, el comerciante Bodhisattva.

## CONCLUSIÓN

El análisis breve que hemos hecho del CSP permite soportar, a priori, la hipótesis que Davidson[70] sostiene en sus textos: que el Mahasiddha tiene un carácter social

[69] Pandita (2002)
[70] Davidson (2002)

irreductible. Como arquetipo, renueva la fuerza del mensaje Mahayana original: que la liberación es una potestad de cada persona, irrespectiva su situación social o aún de su pertenencia religiosa, como es el caso de Minapa y Goraksa.

Pero nosotros extenderíamos esta hipótesis con otra: que el Mahasiddha es irreductiblemente el resultado de un proceso dialéctico entre un Guru y una persona que busca la liberación. Este proceso, de carácter terapéutico, permite al Mahasiddha trascender su situación Samsárica y acceder al nivel de los Budas en una sola vida y en algunos casos, en un período de meses o días.

Este breve análisis, por otro lado, no nos ha permitido entrar en las historias individuales o la comparación de la estructura del CSP con textos posteriores de cada tradición. Esperamos en el futuro tener la oportunidad de realizar esta comparación, para contribuir a aquella parte de la budología que estudia los linajes tántricos.

## REFERENCIAS

**Texto fuente:** Abhayadatta, S.(2007) iá/-*ë/-/{+-%°-I-/5Ü7Ü-:ë-{æ< - TBRC W1KG20928

Andino, F.(2011). *Formas del Fenómeno Religioso Indotibetano.* Buenos Aires: USAL

Andino, F.(2012). *Mediación en el Camino Medio.* Buenos Aires: JIER 2012

Berglie, P.(2005). *Indian Siddhas as Tibetan Gods*. New York: Tibetan Study Review – NYU Press

Davidson, R.(2002). *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement.* New York: Columbia University Press

Davidson, R.(2005). *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture.* New York: Columbia University Press

Dickson, A.(2009). *Organizing Religion: Situating the Three-Vows Texts of the Tibetan Renaissance.* Montreal: McGill University Press

Downman, Keith.(1985). *Master of Mahamudra* New York: NYU Press

Gold, J.C.(2007). *The Dharma's Gatekeeper: Sakya Pandita on Scholarship in Tibet.* New York: NYU Press

Gordon White, D.(1988). *Myth of the Dog-Man*. Chicago: University of Chicago Press

Gordon White, D.(2000). *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton College Press

Gordon White, D.(2007). *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press

Gordon White, D.(2009). *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press

Konchog Lhundrub, N.(2002). *The Three Visions*. New York: Snow Lion

Mines, D.(2009). *Caste in India*. Michigan: Association for Asian Studies

Pandita, S.(2002). *A Clear Differentiation of the Three Codes.* New York: NYU Press

Pema Kunsang, E.(2006). *Wellspring of the Great Perfection.* Boudhanath: Rangjung Yeshe Publishing

Ray, R.(1994). *Buddhist Saints in India*. New York: NYU Press

Robinson, J.(1979). *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas* Berkley: Dharma Publishing

Stearn, C. (2006). *Taking the Results as the Path.* Massachusetts: Wisdom Press

Torricelli, F.& Naga, S.(1995). *The Life of Mahasiddha Tilopa*. New York: Library of Tibetan Works & Archive Press

Wedermeyer, C.K.(2014). *Making Sense of Tantric Buddhism*. New York: Columbia University Press

Yuthok, C.(1997). *Lamdre: Dawn of Enlightment.* Camberra: Gorum Publishing

## APÉNDICE 1: UNA COMPARACIÓN DE LOS MAHASIDDAS, SEGÚN EL CSP

| Número | Nombre | Lugar | Profesión / Casta | Nivel Social | Gurú | Deidad / Ciclo | Tiempo de práctica hasta la iluminación |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Luyipa | Saliputra | Príncipe | Alto | Dakini | Cakrasamvara | 12 años |
| 2 | Lilapa | Sur de la India | Rey | Alto | Yogin | Hevajra | 12 años |
| 3 | Virupa | Somapuri | Monje | Alto | Vajravarahi | Hevajra | 12 años |
| 4 | Dombipa | Magadha | Rey | Alto | Virupa | Hevajra | 12 años |
| 5 | Savaripa | Monte Vikrama | Cazador | Medio | Avalokitesvara | N/A | 12 años |
| 6 | Saraha | Roli | Brahman | Alto | Dakini | N/A | 12 años |
| 7 | Kankaripa | Maghahura | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | 6 años |
| 8 | Minapa | Kamarupa | Pescador | Bajo | Mahadeva (Siva) | N/A | 12 años |
| 9 | Goraksa | Este de la India | Ganadero | Bajo | Acinta | N/A | N/A |
| 10 | Caurangi | Este de la India | Príncipe | Alto | Acinta | N/A | N/A |
| 11 | Vinapa | Ghahuri | Príncipe | Alto | Buddhapa | Hevajra | 9 años |
| 12 | Santipa | Vikramasila | Monje | Alto | Togcepa | N/A | 12 años |
| 13 | Tantipa | Sandhonagara | Tejedor | Bajo | Jalandhari | Hevajra | 12 años |
| 14 | Camaripa | Visnunigara | Adoquinero | Bajo | Yogin | N/A | 12 años |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 15 | Khadgapa | Magadha | Ladrón | Bajo | Carpati | N/A | 21 días |
| 16 | Nagarjuna | Kahora | Monje | Alto | Tara | Guhyasamaja | 12 años |
| 17 | Kanhapa | Somapuri | Monje | Alto | Jalandhari | Hevajra | 12 años |
| 18 | Karnaripa | Nalanda | Monje | Alto | Nagarjuna | Guhyasamaja | 12 años |
| 19 | Thaganapa | Este de la India | Sudra | Bajo | Monje | N/A | 7 años |
| 20 | Naropa | Este de la India | Vendedor de vino | Bajo | Tilopa | Hevajra | 6 meses |
| 21 | Shalipa | Vighasura | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | 9 años |
| 22 | Tilopa | Bhigunagara | Monje | Alto | N/A | N/A | 10 años |
| 23 | Catrapa | Sandhonagara | Pordiosero | Bajo | Yogin | Hevajra | 6 años |
| 24 | Bhadrapa | Manidhara | Brahman | Alto | Yogin | N/A | 6 años |
| 25 | Khandipa | Ghandapura | Sudra | Bajo | Yogin | Cakrasamvara | 12 años |
| 26 | Ajokipa | Saliputra | N/A | N/A | Yogin | Hevajra | 9 años |
| 27 | Kalapa | Rajapura | N/A | N/A | Yogin | Cakrasamvara | N/A |
| 28 | Dhombipa | Saliputra | Lavandero | Bajo | Yogin | Cakrasamvara | N/A |
| 29 | Kailkana | Visnunigara | Rey | Alto | Yogin | N/A | 6 meses |
| 30 | Kambala | Kankarama | Príncipe | Alto | Dakini | Cakrasamvara | 12 años |
| 31 | Tengipa | Saliputra | Ministro | Alto | Luyipa | Cakrasamvara | 12 años |
| 32 | Bhandhepa | Sravasti | Pintor | Medio | Krisnacari | Guhyasamaja | N/A |
| 33 | Tandhepa | Kausambi | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | N/A |
| 34 | Kukkuripa | Kapilasakru | Brahman | Alto | Dakini | N/A | N/A |
| 35 | Kucipa | Kari | Sudra | Bajo | Nagarjuna | Guhyasamaja | N/A |
| 36 | Dharmapa | Vikramasura | Brahman | Alto | Yogin | N/A | N/A |
| 37 | Mahipa | Magadha | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | N/A |
| 38 | Acinta | Dhanarupa | Vendedor de madera | Medio | Kambala | Cakrasamvara | N/A |
| 39 | Babhahi | Dhanjura | Ksatriya | Medio | Yogin | N/A | 12 años |
| 40 | Nalina | Saliputra | N/A | N/A | Yogin | Guhyasamaja | 9 años |
| 41 | Bushuku | Nalanda | Monje | Alto | Manjusri | N/A | N/A |
| 42 | Indrabhu | Uddiyana | Rey | Alto | Kambala | Cakrasam | 12 años |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | ti | | | | | vara | |
| 43 | Mekopa | Bengal | Vendedor de comida | Medio | Yogin | N/A | 6 Meses |
| 44 | Kotali | Ramesvara | Granjero | Medio | Santipa | N/A | 12 años |
| 45 | Kampari pa | Saliputra | Herrero | Bajo | Yogin | N/A | 6 años |
| 46 | Jalandhari | Thodta | Brahman | Alto | Dakini | Hevajra | 7 años |
| 47 | Rahula | Kamarupa | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | 16 años |
| 48 | Dharmapa | Bodhinagara | Monje | Alto | Dakini | N/A | 5 años |
| 49 | Dhokaripa | Saliputra | Sudra | Bajo | Yogin | Hevajra | 3 años |
| 50 | Medhina | Saliputra | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | 12 años |
| 51 | Pankaja | N/A | Brahman | Alto | Nagarjuna | N/A | 7 días |
| 52 | Ghandhapa | Nalanda | Monje | Alto | N/A | Cakrasamvara | N/A |
| 53 | Yogipa | Odantapuri | Candala | Bajo | Savaripa | Hevajra | 12 años |
| 54 | Caluki | Mangalapura | Sudra | Bajo | Maitripa | Cakrasamvara | 9 años |
| 55 | Gorura | N/A | Cazador de aves | Medio | Yogin | N/A | 9 años |
| 56 | Lucika | Bengal | Brahman | Alto | Yogin | Cakrasamvara | 12 años |
| 57 | Niguna | Purvadesa | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | N/A |
| 58 | Jayananda | Bengal | Ministro | Alto | N/A | N/A | N/A |
| 59 | Pacari | Campara | Panero | Medio | Avalokitesvara | N/A | N/A |
| 60 | Campaka | Campaka | Príncipe | Alto | Yogin | N/A | 12 años |
| 61 | Bhiksana | Saliputra | Sudra | Bajo | Dakini | N/A | 7 años |
| 62 | Telopa | Saliputra | Mercader de aceite | Medio | Bahana | N/A | 6 años |
| 63 | Kumaripa | Jomanasri | Tornero | Medio | Yogin | N/A | 6 meses |
| 64 | Caparipa | Magadha | Yogin | Medio | N/A | N/A | N/A |
| 65 | Manibhadra | Agartse | Ama de casa | Medio | Kukkuripa | Cakrasamvara | N/A |
| 66 | Mekhala | Devikota | Doncella | Medio | Kanhapa | Hevajra | 12 años |
| 67 | Kanakhala | Devikota | Doncella | Medio | Kanhapa | Hevajra | 12 años |
| 68 | Kalakala | Bhilira | Sudra | Bajo | Yogin | Guhyasamaja | N/A |
| 69 | Kantali | Manidhar | Sastre | Med | Dakini | Hevajra | N/A |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | a | | io | Vetali | | |
| 70 | Dhahuli | Dhakara | Sudra | Bajo | Yogin | N/A | 12 años |
| 71 | Udheli | Devikota | Ksatriya | Medio | Karnaripa | N/A | 12 años |
| 72 | Kapalapa | Rajapuri | Sudra | Bajo | Krsnacari | Hevajra | 9 años |
| 73 | Kirava | Grahara | Rey | Alto | Yogin | Cakrasamvara | 12 años |
| 74 | Sakara | Kañci | Príncipe | Alto | Avalokitesvara | Hevajra | N/A |
| 75 | Sarvabhaksa | Abhara | Sudra | Bajo | Saraha | N/A | N/A |
| 76 | Nagabodhi | Suvarna | Brahman | Alto | Nagarjuna | Guhyasamaja | 12 años |
| 77 | Darika | Saliputra | Rey | Alto | Luyipa | Cakrasamvara | N/A |
| 78 | Putali | Bengal | Sudra | Bajo | Yogin | Hevajra | 12 años |
| 79 | Panaha | Sandhonagara | Adoquinero | Bajo | Yogin | N/A | 9 años |
| 80 | Kokalipa | Campara | Rey | Alto | Monje | Cakrasamvara | 6 meses |
| 81 | Ananga | Gahura | Sudra | Bajo | Monje | Cakrasamvara | 6 meses |
| 82 | Laksiminkara | Uddiyana | Princesa | Alto | Kambala | N/A | 7 años |
| 83 | Samudra | Sarvatira | Sudra | Bajo | Acinta | N/A | 3 años |
| 84 | Vyali | Apatrara | Brahman | Alto | N/A | N/A | N/A |

**La representación de Shiva como expresión del pensamiento de la India/The representation of Shiva as an expression of the Indian thought.**

Autor: Matias Marcelo Urbino

Institución de pertenencia: Escuela de Estudios Orientales. Universidad del Salvador

**Resumen**

La intención de este trabajo es describir y explicar ciertos aspectos clave de la representación hinduista del dios Shiva, teniendo en cuenta para ello distintos marcos filosóficos y conceptuales. Con ello se buscará, en última instancia, ejemplificar e

ilustrar un antiguo concepto base de los sistemas filosóficos y de las religiones de la India en su sentido amplio, expansivo, integrador y superador: “Solo está el Uno, aunque hay muchos caminos para alcanzarlo”.

Se trata de un trabajo que se apoyará en imágenes para identificar y dar cuenta de los principales atributos de la figura de Shiva y diferenciarlos en cuatro aspectos determinados. Así, en una primera instancia, se hará una breve descripción de la significación de esta deidad en el marco del hinduismo y se explicarán sus características e imagen construida, como uno de los dioses de la Trimurti, en la que representa el papel de dios destructor. En una segunda instancia, se presentará su lugar particular y formas de adoración en el culto shivaísta, donde se inscribe como deidad principal, siendo Brahma y Vishnu considerados dioses menores. En un tercer momento, se considerará la relación particular entre Shiva y Kali y, finalmente, se tratará la iconografía y significado del Shiva danzante o Shiva Nataraya, el “El Rey de la Danza”.

A través de este recorrido, se intentará demostrar cómo la figura de Shiva en sus diferentes aspectos y significados, puede ofrecernos un ejemplo claro de un concepto fundamental de la filosofía india: que la Unidad permanece como única verdad, y que a ella se puede llegar por múltiples caminos.

**Abstract**

The intent of this paper is to describe and explain certain key aspects of the Hindu god Shiva representation, taking into account for this, different philosophical and conceptual frameworks. This will seek, ultimately, to exemplify and illustrate an ancient foundation of philosophical systems and religions of India in its broad, expansive, inclusive and overriding sense concept "it is only the One, although there are many ways to achieve it ".

This is a work that will rely on images to identify and account for the main attributes of the figure of Shiva and differentiate into four specific aspects. So in a first instance, it provides a brief description of the significance of this deity in the context of Hinduism and explain its features and image built as one of the gods of the Trimurti, which plays the role of destroyer god. In a second instance, will be submitted its special place and

forms of worship in the Shivaism, where he enrolled as main deity, and Brahma and Vishnu being considered lesser gods. In a third time, it will consider the particular relationship between Shiva and Kali and finally, the iconography and meaning of the dancing Shiva or Shiva Nataraya, the "King of Dance" will be discussed.
Through this tour, we will try to show how the figure of Shiva in its different aspects and meanings, it can offer a clear example of a fundamental concept of Indian philosophy: that the unit remains as the only truth, and that it can be reached multipath.

## I. Shiva en el Marco del Hinduismo

En el marco del hinduismo, Shiva es uno de los dioses de la Trimurti o “tres-formas”, en la que representa el papel de dios destructor; junto con Brahma (dios creador) y Visnú (dios preservador). Estos dioses representan respectivamente los ciclos de creación, conservación y destrucción del universo. Así, Brahma sería el creador del universo, Visnú su conservador y Shiva, el destructor. Es necesario destacar, que en la mitología védica (anterior a la hinduista) se nombra a otro trío de dioses principales, aunque no recibían el nombre de

“trimurti”: eran los dioses Indra (heroico rey de los devas), Agni (dios del fuego), y Soma (dios de la Luna y de la bebida psicotrópica homónima). Así mismo en el Vedanga Nirukta (vedanga etimológico), se presenta una variación de ese trío de dioses principales del Rig-veda quedando compuesto por: Indra, Agni y Suria (dios del Sol). Esta trinidad de dioses, la trinidad védica (Agní, Indra y Suria), será reemplazada por la trimurti conocida actualmente (de Brahma, Visnú y Shiva) que es la puránica, llamada así porque se presentó en los Puranas (escritos a lo largo del I milenio d. C.).

Fig. 1. Dioses. Fuente: http://institutodeindologia.com/index.php/articulos/religion/58-la-trimurti/

Shiva también es adorado como un gran asceta. Se le describe como a un yogui omniciente que vive una vida ascética en el monte Kailash, y también se le representa como a un dueño de un hogar con su esposa Parvati, y dos hijos, Ganesha y Kartikeia. Shiva tiene muchas formas benevolentes así como también otras de temer. A menudo se lo figura como sumergido en meditación profunda, con su mujer e hijos o también como el Natarasha (el rey de la danza).

Existe un mito acerca de que en una ocasión quemó con su tercer ojo a Kama (“deseo erótico”), el dios del amor, quien —mientras Shiva estaba dedicado a una severa meditación— le había disparado sus flechas de flores para hacerle enamorar de quien terminaría siendo su segunda esposa, Parvati. El Señor Shiva lo resucitó, asegurando de esa manera la continuidad reproductiva del mundo, pero sólo como una imagen mental. Desde entonces a Kama se le conoce como An-anga (“sin-forma”, incorpóreo).

Su esposa Sati es el objeto de adoración de los shaktas y los tántrikas. Recibe muchos nombres. Ella se suicidó cuando su padre Daksha insultó a su esposo ausente. Shiva se volvió a casar con Parvati (“del monte Parvata”), diciendo que ella era la reencarnación de Sati.

Rasgos principales del señor Shiva

Cabello enmarañado (jata). El ondeo de su cabello lo representa como el dios del viento, o Vayu, que es la forma sutil de aliento presente en todas las formas vivientes.

El Ganges. El sagrado río fluye desde el

cabello de Shiva. El rey de Bhagiratha pidió a la
madre Ganga que descendiera en este planeta para
que purificara sus pecados y los de los humanos.
El dios Shiva ofreció su enmarañado cabello para
detener su caída y evitar la destrucción de la
tierra.
Media luna. Shiva lleva en su frente la luna en su
quinto día (panchami). Está ubicada cerca del
tercer ojo y demuestra el poder del Soma
(asociado a la Luna). Significa que Shiva posee el
abhyasah.wordpress.com
poder de la procreación junto con el poder de la /2010/07/26/shiva-el-dios-de-los-yoguis/
destrucción. Además, la luna en cuarto creciente
situada sobre su frente representa la división del tiempo en meses, por consiguiente también
representa su control sobre el tiempo: junto a la una serpiente alrededor de su cuello representa la
división en años y un collar de calaveras la sucesiva extinción y generación de las razas de la
humanidad.
5
El tercer ojo. El tercer ojo de Shiva en su frente es el ojo de la sabiduría, conocido como bindi. Es el ojo que ve más allá de lo evidente. Asociado con su energía salvaje que destruye a
los malhechores y los pecados.
Vibhuti. Se trata de las tres líneas de ceniza dibujadas en la frente y representa la esencia de
nuestro ser, que permanece aún después de que malas (impurezas de la ignorancia, el ego y la
acción) y vasanas (gustos y disgustos, apego al cuerpo, al mundo, a la fama, los entretenimientos
mundanos, etc.) han sido quemadas en el fuego del conocimiento.
El collar de la cobra. El dios Shiva está más allá de los poderes de la muerte. Ingirió el

veneno kalketu para el bienestar del universo. Para no ser herido por este veneno, se dice que su
consorte Parvati ató una cobra a su cuello, así retuvo el veneno en su garganta y, por
consiguiente, la tornó azul. La peligrosa cobra representa a la muerte, que Shiva ha conquistado
completamente. Shiva también es conocido como Nageswara ("señor de las serpientes"). Las
cobras alrededor de su cuello también representan la energía dormida y yaciente, Kundalini.
El tambor. El sonido del damaru en la mano de Shiva es el origen de la palabra universal
que da origen a todo lenguaje y expresión.
Ceniza. Shiva cubre su cuerpo con bhasma (ceniza de crematorio) que señala la filosofía de
la vida y la muerte y el hecho de que la muerte es la realidad última de la vida.
El elefante, la piel de tigre y del venado. Shiva también viste con la piel de un elefante. Los
elefantes simbolizan el orgullo. Vestir su piel simboliza la conquista del orgullo. El tigre es el
vehículo de Shakti, la diosa del poder y la fuerza. Shiva está más allá y por encima y simboliza la
victoria sobre toda fuerza. Sentado sobre la misma, Shiva enseña que ha conquistado el deseo
similarmente, el venado simboliza el saltar de la mente, su parpadeo. Vistiendo la piel del venado
simboliza que ha controlado la mente a la perfección.
Rudraksa. Shiva viste bandas en sus muñecas de madera de rudraksha ("ojos de Rudra"), a
la que se le atribuye poderes medicinales.
El tridente. El trishula simboliza las tres funciones de la tríada: la creación, el
mantenimiento y la destrucción. El tridente en la mano de Shiva indica que los tres aspectos
están bajo su control. Como un arma el tridente representa el instrumento de castigo al

malhechor en los tres planos: espiritual, mental y físico. Otra interpretación del tridente es que
representa el pasado, el presente y el futuro, indicando su control sobre el tiempo.
6
II. Shivaísmo, las formas de adoración de Shiva.
El shivaísmo es una forma de práctica y doctrina espiritual no dual que se originó en la
India. Los shivaístas creen que la creación entera es una expresión de la divinidad consciente, y
no es diferente de esa divinidad a la que llaman Shiva. Porque él es simultáneamente el creador y
destructor. Como en todas las denominaciones hinduistas, el shivaísmo reconoce la existencia de
muchas otras deidades, pero las consideran meras expresiones del ente supremo, Shiva.
En el Shivaísmo la deidad principal es Shiva, y Brahma y Visnu son considerados dioses
menores. En la religión védica, más antigua, la única deidad destructora era Rudra (“terrible”),
pero posteriormente en el hinduismo se volvió usual darle a ese dios el nombre eufemístico de
Shiva, “auspicioso”. En su calidad de destructor, a veces se le llama Kala (‘negro’), y es entonces
identificado con el tiempo, aunque su función destructiva activa es entonces asignada a su esposa
bajo el nombre de Kali. Como deidad de la reproducción (vinculada a la destrucción), el símbolo
de Shiva es un monolito de piedra o de mármol llamado lingam.
Las escrituras de los shivaístas dicen que con la mirada ardiente de su tercer ojo quema el
universo, incluidos a Brahmá y a Visnú, y se unta sus cenizas mortuorias por todo el cuerpo. Por
eso los adoradores de Shiva se cubren de cenizas. También usan cuentas de semillas de rudraksa
(“ojos de Rudra”), las cuales dicen que surgieron al caer lágrimas de los ojos de Shiva, cuando

iba a destruir Tripura (las “tres ciudades”).

Shiva lingam

En la India, durante miles de años, el Universo se conoce como Brahmandam, lo que significa el "gran huevo”. El Shiva lingam es un microcosmos de ese huevo cósmico.

En este difícil contexto, los sabios encontraron un símbolo para representar esta etapa inicial entre Brahman, el Absoluto, y la creación: el Shiva lingam, que simboliza la creación del Universo a partir de Brahman y los ciclos.

Fig. 3. Shiva Lingam. Fuente: http://hinduhumanrights.info/the-shiva-linga/

7

El marco de la realidad cósmica, de acuerdo con el antiguo pensamiento hindú, se compone de los tres estados fundamentales llamadas evolución (Shrishthi), existencia (sthiti), y la involución (samsara) que actúa en un proceso cíclico de la infinitud. Cada una de las formas es controlada por un Dios, Brahma (el creador), Vishnu (el preservador) y Shiva (el destructor).

Shiva es el último en completar el ciclo y desde donde se inicia de nuevo, de ahí su importancia como Divinidad Suprema.

La forma iconográfica del Shiva, el Lingam representa la unidad de los tres estados del cosmos. El Lingam consta de las tres partes. La primera es una base cuadrada de tres capas en la parte inferior que muestra los tres reinos míticos (lokas), que simboliza la evolución (Brahma).

La segunda es una forma redonda octagonal en el centro que muestra las ocho direcciones, que simboliza la existencia o la perseverancia (Vishnu); y tercero es un cilindro en la parte superior

con un extremo esférico, que simboliza la involución o la finalización del ciclo cósmico (Shiva).

Este icono muestra el estado supremo de la integridad del Universo y sus ciclos cósmicos.

Cuando adoramos el Shiva lingam, estamos adorando, en realidad, al Universo entero como

la Forma Auspiciosa (protectora) y como la Conciencia Divina; no se trata de adorar un Dios que

está sentado en algún lugar del cielo. Esto nos enseña que cualquier servicio desinteresado

prestado al Universo, incluyendo a todos los seres vivos, es el culto de Shiva.

La palabra Shiva significa "auspicioso" o protector. La protección no tiene una representación

perceptible. Mediante la adoración del Shiva lingam, que es un símbolo de buen augurio, el

devoto recibe lo que es auspicioso, es decir la protección.

III: Shiva y Kali. El shaktismo, y la adoracion a Kali

Según los adoradores de la diosa Kali, ésta nació cuando Shiva miró dentro de sí mismo.

Ella es considerada como su reflejo, la divina Adi-shakti o energía primordial mientras que él es

el Señor Supremo carente de forma, tiempo y espacio.

En el marco del hinduismo, Kali es una de las diosas principales. Es la shakti o ‘energía’ del dios masculino Shivá, y es considerada una de sus consortes.

La religión hinduista que adora a la diosa Kali se llama shaktismo. En general, los

hinduistas de cualquier especie —independientemente de la deidad que adoren de manera

8

particular— la consideran la Madre universal. Kali representa el aspecto destructor de la divinidad, es destructora de la maldad y de los demonios.

En las tradiciones posteriores, Kali ha

llegado a ser inexpugnablemente ligada con

Shiva. La forma “desencadenada” de Kali a

menudo llega a ser salvaje e irrefrenable, y

sólo Shiva es capaz de controlarla y de
emparejar su ferocidad. Sus métodos varían
desde desafiarla al baile silvestre del tandava
y aventajarla, a aparecer como un bebé que
llora (apelando así a sus instintos maternales).
Sin embargo, la iconografía a menudo
representa a Kali bailando sobre el cuerpo
caído de Shivá, y hay referencias sobre ellos
bailando juntos, en un estado de frenesí.
La etapa final del desarrollo es la
adoración a Kali como la Gran Diosa Madre,
generalmente desprovista de su violencia. Fig. 4. Kali. Fuente:
Esta idea significa una ruptura con respecto http://kanwadtola.com/why-is-kali-dancing-on-shiva
a la representación más tradicional.

IV. Shiva Nataraya o Shiva danzante

El Shiva Nataraja (“el rey de la danza”) es un nombre sánscrito del dios hindú Shiva en tanto realizador de la frenética danza (tandava) para destruir el universo y prepararlo para que el
dios Brahma inicie el proceso de la recreación. Esta danza de Shiva se plantea como un baile de
destrucción-creación. Es la forma más común de representar a Shiva en el sur de la India, y es la
más famosa deidad del templo de Chidambaram.
Shiva baila el tandava, el baile sagrado con cuyos pies destruye y con sus manos crea. Un
ser dividido en dos, el que hace y deshace. La figura de Nataraja lo muestra con cuatro brazos,
dentro de un círculo de llamas y bailando sobre un enano (símbolo de la ignorancia humana). La
figura del Nataraja muestra a Shiva como la fuente del movimiento dentro del cosmos,
9
representado este por el círculo de llamas. La danza de Shiva está compuesta por la combinación

siempre fluyente de sus cinco actividades.
La Creación: está representado por la
mano derecha en alto y el tambor, sobre el cual
toca y produce las vibraciones de las que
emanan los ritmos y ciclos de la creación.
La Preservación: está representado por la
mano derecha de abajo en un gesto de bendecir,
proteger o indicación de no temer.
La Destrucción: se muestra a través del
fuego que sostiene en su mano superior
izquierda. El fuego, representa la destrucción de
los mundos. Es el contrapunto al damaru
(tambor).
El poder de ocultar: es aquel que esconde
la verdad, permitiendo así el crecimiento y
eventual cumplimiento del destino, representado
por el pie derecho parado sobre el demonio. Fig. 5. Nataraja. Fuente: http://mantrapersonal
El poder de revelar: brinda conocimiento y vaisnavashivashambhu.com/?page_id=547
libera el espíritu. Este está representado por
el pie izquierdo levantado y la mano izquierda
hacia abajo como una trompa de elefante.
Puede llevar en su cabello una sirena, una calavera, una cobra o una luna creciente.
Las serpientes también se utilizan para simbolizar el dogma hindú de la reencarnación. Su
proceso natural de la muda o derramamiento de su piel es un símbolo del alma humana la
transmigración de los cuerpos de una vida a otra.
Los tres ojos simbolizan el sol, la luna y el fuego o los tres poderes; crear, preservar y
destruir. Dos ojos representan el mundo de dualidad mientras que el ojo del medio muestra la
visión de no-dualidad. Su sonrisa indica una transcendencia imperturbable.
10
Conclusiones

En la India, dentro de la filosofía hindú podemos encontrar diferentes corrientes: tenemos
al teísmo, el deísmo, el politeísmo, el panteísmo, el agnosticismo y el ateísmo. El hinduismo no
tiene una única doctrina, tampoco un único dios y tampoco tiene una única forma de rendirles
culto a sus dioses. Y si hay quien piensa que todas las religiones representan diferentes caminos
para llegar al mismo destino, podemos tomar a la representación del dios Shiva como ejemplo, y
podemos ver que en Él también podemos encontrar la confluencia de este pensamiento, al tener
en cuenta los diferentes marcos filosóficos y conceptuales en el que se lo puede encontrar.
La intención del trabajo fue poner de manifiesto, que en la figura de Shiva pueden
encontrarse diferentes conceptos, según el marco filosófico. Así es como en la primera parte,
pudimos ver a Shiva, en el marco del Hinduismo, como integrante de la Trimurti, en el ciclo
cósmico de la Creación, Preservación y Destrucción. En la segunda parte, el shivaísmo nos
mostró la superioridad de Shiva como Dios principal, y la adoración de Shiva, el Shiva Lingam,
representa la integración del Universo. La tercera parte, nos dio la idea de dualidad, reflejada en
la asociación de Kali, como complemento de Shiva. Tanto la unión de hombre-mujer, como la
energía desenfrenada de Kali, que solo Shiva es capaz de contrarrestar; son ejemplos del
concepto de dualidad en la que podemos encontrar a Shiva. Y finalmente, en la cuarta parte, la
imagen del Shiva Nataraja, podemos ver todos estos conceptos unificados: la superioridad de
Shiva, la concepción de los tres ciclos cósmicos de Creación, Preservación y Destrucción, y la

dualidad, trascendida. Así es que podemos concluir que la figura de Shiva, y sus diferentes
significados, pueden ser ejemplo claro, de este pensamiento fundamental de integración.
A través de este recorrido, se intentó demostrar cómo la figura de Shiva en sus diferentes
aspectos y significados, puede ofrecernos un ejemplo claro de un concepto fundamental de la
filosofía india: que la Unidad permanece como única verdad, y que a ella se puede llegar por
múltiples caminos.

11

Bibliografía

Zimmer, H. (1979). Filosofías de la India, Buenos Aires: Eudeba.

Reinach, S. (1985). Orfeo, Historia de las Religiones, Madrid: Ediciones Itsmo.

Coomaraswamy, A. (2013). Hinduismo y Budismo, Barcelona: Paidos Iberica.

Thapar, R. (1969). Historia de la India, México: Fondo de Cultura Económica.

Willis, R. (2011). Mitología del Mundo, Barcelona: Blume.

Díez de Velasco, F. (2002). Introducción a la historia de las religiones. Madrid: Trotta.

Imágenes utilizadas

Fig. 1. Dioses. Disponible en: http://institutodeindologia.com/index.php/articulos/religion/58-latrimurti/
[10-ago-2015]

Fig. 2. Shiva. Disponible en: https://abhyasah.wordpress.com/2010/07/26/shiva-el-dios-de-losyoguis/
[10-ago-2015]

Fig. 3. Shiva Lingam. Disponible en: http://hinduhumanrights.info/the-shiva-linga/
[10-ago-2015]

Fig. 4. Kali. Disponible en: http://kanwadtola.com/why-is-kali-dancing-on-shiva
[10-ago-2015]

Fig. 5. Nataraja. Disponible en: http://mantrapersonalvaisnava shivashambhu.com/?page_id=547
[10-ago-2015]

# Desde India a la generación *beatnik* de los EE.UU. Notas sobre el Budismo en *Los vagabundos del Dharma* (1958), de Jack Kerouac/ From India to the beatnik generation in USA. Notes on Buddhism in *The vagabonds of Dharma* (1958), by Jack Kerouac.

Autor: Liliana Ponce

Institución de pertenencia: FIEB (Fundación Instituto de Estudios Budistas)

Correo de contacto: lilianaaponce@gmail.com

## Resumen

El presente trabajo se inscribe en un proyecto de investigación sobre la influencia del Budismo y otras formas religiosas provenientes de India y Japón en artistas estadounidenses durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente en el llamado Renacimiento de San Francisco y en lo que se conoce como movimiento *beatnik*. Estos artistas que provenían de diferentes campos –aunque sobresalieron los dedicados a la literatura–, encontraron en el pensamiento religioso y filosófico de Oriente fuente de inspiración, que elaboraron desde perspectivas bien diferenciadas: sea como inclusión

temática, sea como registro de un camino personal, sea como nuevos planteos de formas estéticas.

Esta exposición propone un análisis de la presencia del Budismo en la novela *Los vagabundos del Dharma* (1958), de Jack Kerouac, que, desde un relato ficcional, aborda las experiencias del autor y sus amigos cercanos entorno a un aventurero deambular por las tierras de los EE.UU. –en cierto sentido, el relato es una continuación de su emblemática novela *En el camino* (1957).Sus jóvenes protagonistas están impulsados por una búsqueda personal de experiencias externas y espirituales bajo el amplio espectro de la concepción del Dharma budista.

El grupo *beatnik*, posicionado temporalmente en la primera década crítica de la posguerra correspondiente a la Segunda Guerra Mundial, es constante objeto de estudio y valorización. Sus integrantes participaron de importantes cambios a nivel artístico; pero además, promovieron cuestionamientos a la cultura del hombre medio y sus normas sociales, poniendo acento en las libertades individuales y el pacifismo, y aplicando de modo amplio–en muchos aspectos superficial y en otras tergiversándolos–, aquellos principios del Budismo originado en India y luego extendido en tiempo y espacio, a través de diversas escuelas.

**Abstract**

This work is part of a research project on the influence of Buddhism and other religious forms from India and Japan on American artists during the second half of the twentieth century, especially in the so-called Renaissance of San Francisco and what is known as Beatnik movement. These artists who came from different fields (though the highlights were dedicated to literature) found in religious and philosophical thought of the East source of inspiration, which developed from distinct perspectives: either as thematic inclusion, either as a personal journey log, either as new approaches for aesthetic forms.

This exhibition offers an analysis of the presence of Buddhism in the Jack Kerouac novel The Dharma Bums (1958), which from a fictional narrative, addresses the author's and close friends experiences around an adventurous wandering throughout the US –in a sense, the story is a continuation of its iconic novel On the Road (1956). Its young protagonists are driven by a personal quest for external and spiritual experiences under the broad conception of Buddhist Dharma.

The beatnik group temporarily positioned in the first critical decade corresponding to Second World War, is a constant object of studied and recovery. Its members participated in major changes in the artistic field; but they promoted also a questioning of the average man culture and social standards, with emphasis on individual freedom and pacifism, and applying (even if superficially in some cases, and in others with tergiversations) those principles of Buddhism originated in India and then extended in time and space, through various schools.

La novela de Kerouac se enmarca en una concepción del género como se dio innovadoramente en algunos autores del siglo XX: no es el conflicto a resolver lo que prevalece o da su impronta, sino un desenvolver de acciones, breves historias en torno a los personajes, y en ese desarrollo se van retratando caracteres, ambientes. No haremos en esta exposición un análisis de toda la producción de Kerouac que, por otra parte, aún está en proceso de publicación de muchos inéditos recientemente descubiertos y habilitados, ni con la breve y agitada vida del autor. Kerouac y sus amigos establecieron una verdadera ruta en la literatura norteamericana no solamente en las propuestas estéticas sino también temáticas. Y es desde esa mirada que se observa la influencia ejercida por el Budismo en los autores que vivieron y trabajaron en la costa oeste, específicamente la californiana, y que también utilizaron a modo de puente la escena neoyorquina.

*Los vagabundos del Dharma*[71], publicada en 1958, se puede leer como continuidad de la emblemática *En el camino* (1956) del mismo autor. Los personajes incluidos están basados en personas reales, que Kerouac reinserta en sus obras pero

[71] En las citas de la novela de este trabajo, emplearemos la abreviatura *VD* debido a la extensión del título.

haciéndolo en clave y no repitiendo los nombres asignados a ellos. Investigadores y estudiosos de la obra de Kerouac establecieron a quiénes corresponde cada uno de ellos.

Ya en *En el camino* nos encontramos frente a un narrador que atestigua su deambular por diversos pueblos y ciudades, el riesgo de un nomadismo como proyecto de vida, búsqueda que no se sacia y que convierte en aventura cada viaje realizado por los medios más variados: haciendo autostop, como polizón, como rudimentario viajero en trenes de carga, compartiendo con amigos o desconocidos el alquiler de autos, realizando largas caminatas. Esa aventura está impregnada del despojamiento o el desinterés de posesiones, sea una vivienda, sea de los mínimos enseres de supervivencia. Los datos biográficos que se registran en varios textos, como la detallada biografía de Nicosia (1994) y la obra de Johnson (2008), dan cuenta de este vertiginoso transcurrir. No obstante, lo que leemos es sólo parte de sus arriesgadas vivencias, ya que por su crudeza se han suprimido en vida del autor ciertas referencias al consumo de drogas y aparecen solamente alusiones a la ingesta de alcohol y algunas aventuras amorosas, como parte de las experiencias que caracterizaron su vida y la de sus compañeros de ruta.

La novela podría dividirse, más allá de la numeración de los capítulos, en tres partes. En la primera, el narrador (Ray Smith, alter ego de Kerouac), que usará siempre la primera persona, asiste a una lectura de poetas en la Six Gallery. Allí conoce a Japhy Smith (Gary Snyder en la vida real) que lo impresiona como artista y practicante del Budismo. Su inteligencia, vitalidad y carácter lo impactan inmediatamente. Se gesta así la posibilidad de compartir juntos una experiencia: el ascenso al monte Matterhorn[72], a la que se agregará un tercero: Henry Morley (el poeta John Montgomery). El desarrollo de esta experiencia ocupará la segunda parte del relato, que combina la aventura exploratoria con el desafío a la resistencia y el esfuerzo físico, impulsados por el sentido de estar cumpliendo un recorrido espiritual que los trasciende. A partir de allí, los tres amigos siguen sus propias rutas.

En lo que podríamos señalar como la tercera parte de la novela, el narrador, después de una breve estadía con su familia en la época de Navidad, se reúne con su amigo Japhy y comparten unos días en la cabaña de Marin County[73]donde aquél estaba

[72]*Matterhorn*: monte situado en la Sierra Nevada, al este de California, en el límite con el Parque Nacional Yosemite. Mide aproximadamente 3700.
[73]*Marin County*: condado en el Estado de California, al norte de la Bahía de San Francisco; es famoso por sus bellezas naturales.

viviendo, antes de partir hacia Japón para profundizar sus estudios budistas. Entonces el narrador, ya solo e interesado en tener su propia experiencia espiritual, asciende al pico Desolation[74], en el que permanecerá unos dos meses. Todos los hechos relatados tuvieron su correlato con la vida de Kerouac, tal lo atestiguan los variados registros encontrados.

**Sobre el título de la novela: *Los vagabundos del Dharma* (*The Dharma Bums*, en el original)**

Al incluirlo en el título de su obra, Kerouac asigna al término *Dharma* un valor preponderante. Pero dado que se trata de una obra literaria, proponemos a los lectores comunes determinar el significado de *dharma* (sánscrito; *dhamma* en pali) –término que, aun dentro del Budismo, tiene múltiples significados.

En primer lugar, y por más que pertenezcan a diferentes escuelas o sectas, para los budistas no hay discusión respecto de lo que se conoce como las Tres Joyas: Buda, el Dharma y el Sangha. Desde sus orígenes, las ceremonias de iniciación y ordenación comienzan obligatoriamente con la declaración: "Tomo refugio en Buda; tomo refugio en el Dharma; tomo refugio en el Sangha". En la novela, Japhy (como dijimos, alter ego del poeta Gary Snyder y modelo de vida para el narrador), mientras cocina, entona a modo de rezo cantado esta proclama en japonés, y le explica a su amigo Ray, su significado[75].

La segunda Joya, el Dharma, es la doctrina o la Ley aprobada por Buda, que a veces se confunde con la palabra de Buda. Pero si bien es la Ley que él ha descubierto, no es una creación suya. Como subraya Étienne Lamotte (1991, Buda, Dharma, Sangha), esa Ley es la naturaleza de las cosas, y existe independientemente de que existan o no Budas en el mundo (p.135 y ss.)

[74]*Desolation* (peak): está situado en el Estado de Washington, en el límite con Canadá; mide unos 1800 m.

[75] "Le pregunté qué significaba aquella canción del 'Gochami'.
-Es un cántico que entonan antes de cada una de las tres comidas en los monasterios budistas japoneses. Budam Saranam Gochami significa encuentro refugio en Buda; San gam, encuentro refugio en el templo; Dhammam, encuentro refugio en el Dharma, la verdad." (*VD*, p. 138)

Ya en numerosas estrofas del *Dhammapada* aparece empleado en sus variados sentidos, entre ellos como: doctrina moral de Buda; la condición humana; en un sentido más amplio, cualidades, fenómenos o hechos que conforman la realidad; también remite a la idea de organización u orden cósmico; e incluso, puede referirse a la justicia en tanto ley moral[76] (*Dhammapada*, 1995, pp. 47-49). Y mencionamos el *Dhammapada*, porque si bien pertenece al canon del Budismo Hinayana (más correctamente, el Budismo de la secta *Theravadin* o *Sthaviravadin*), siempre ha sido muy apreciado como texto fundamental por todas las comunidades budistas.

Pero además, la consideración del *dharma* como ley y orden moral no es exclusiva del Budismo; por el contrario, está inserta en todas las creencias de la India. Y en este plano, este concepto se relaciona con el de *karman* o principio de la retribución de los actos: toda acción buena tiene un efecto benéfico; toda acción moralmente mala, tiene un efecto perjudicial. Este principio actúa automáticamente, sin intervención de ningún dios. "El divino orden moral (*dharma*) que entreteje y conserva la estructura social es el mismo que da continuidad a las vidas del individuo […]", dice Zimmer (1965, *Filosofías de la India*), y lo conecta con el principio que rige el nacimiento y la pertenencia a la casta, y sus consecuentes obligaciones. (p. 129 y ss.]

Para traer la revisión del concepto a nuestros días, es interesante la diferenciación entre *rita*, otro término afín, y *dharma*, que subrayó Tripathi en una entrevista durante su visita a Argentina: *Rita* es el orden universal, cósmico, que se da en el universo: las flores, las estrellas, el viento. En cambio el *Dharma*–dice–, está en relación con el orden de la sociedad y es lo que impregna las leyes, los principios religiosos, todos los valores humanos como la compasión, la no-violencia, la paciencia, etc. (2012, p. 13)

Ray (el narrador protagonista), desde el inicio de su relato, enuncia sus propósitos de emprender un camino religioso que unirá la búsqueda personal con una misión hacia su entorno:

> Pero entonces creía de verdad en la caridad y amabilidad y humildad y celo y tranquilidad y sabiduría y éxtasis, y me creía un antiguo bikhu con ropa actual que erraba por el mundo […] con el fin de hacer girar la rueda del

[76] Existen otros textos similares que contienen organización estrófica parecida e incluso algunas estrofas comunes.

> Significado Auténtico, o Dharma, y hacer méritos como un futuro Buda (Iluminado) […]. (*VD*, p. 5)

Y un poco más adelante, cuando están preparando la excursión a la montaña, ruega a sus amigos:

> […] ahora escuchadme, y cuando hayáis comprendido el Dharma de los antiguos budas y deseado sentaros con la verdad bajo un árbol solitario, en Yuma, Arizona, o dondequiera que estéis, no me deis las gracias por haberos contado lo que a mí me han contado. (*VD*, p. 80)

Ray insiste y trata de inculcar la enseñanza del Budismo a quienes se va cruzando en su acelerado e infatigable recorrido, aunque también percibe que no siempre su misión resulta exitosa:

> –¡Todo eso es un disparate! –le grité [se dirige a la esposa de un amigo que está sumergida en la depresión], y de pronto sentí lo que siempre siento cuando trato de explicar el Dharma a la gente, a Alvah, a mi madre, a mis parientes, a mis novias, a todo el mundo: nunca escuchan, siempre quieren que yo les escuche a ellos […] (*VD*, pp. 89-90)

Volviendo al título de la novela, ¿por qué "Vagabundos"? Es la traducción al español de la palabra "bum", término coloquial en los EE.UU. que se acerca a las acepciones de "vagabundo", "holgazán", "vago". Aparentemente es una expresión emitida por primera vez por Japhy Ryder, el amigo del narrador, aludiendo a la forma de vida que practicaban en el grupo, nómades sin trabajo estable y aventureros:

> El vagabundo de Santa Teresita fue el primer Vagabundo del Dharma auténtico que conocí, y el segundo fue el número uno de todos los Vagabundos del Dharma y, de hecho, fue él, Japhy Ryder, quien acuñó la frase. (*VD*, p. 9)

Así se nombran a sí mismos reiteradamente a través del relato, y el narrador también aplica el término a sus eventuales compañeros de ruta, los fugaces y dispares personajes que se van cruzando en el camino. No obstante, no hay en esta denominación

una intención peyorativa o descalificadora; más bien un sentimiento de comprensión por el valor asignado a la libertad y una ternura inclusiva.

**Kerouac y el Renacimiento de San Francisco**

Para relacionar a Jack Kerouac y su interés por el Budismo debemos hacer referencia al ambiente que lo rodeaba cuando se orientó a la escritura como vocación, abandonando el deporte, donde sobresalía, y los círculos académicos de la Universidad de Columbia a la que había comenzado a asistir con una beca. Así, en los inicios de los 50, empezó a conectarse con artistas que hoy son conocidos como los integrantes del *Renacimiento de San Francisco*. El término *Renacimiento de San Francisco* se refiere a la actividad, efervescente e innovadora, que desarrolló un grupo de artistas e intelectuales unos pocos años antes de la vertiginosa de década del 50. Algunos críticos la centran en la poesía, pero otros la extienden a otros planos del arte. Una de sus características fue el interés por las culturas de Asia, en especial sus literaturas y religiones. El poeta y crítico Kenneth Rexroth, es considerado su padre fundador. Alrededor suyo se reunió una comunidad de escritores, entre los que figuraban Gary Snyder, Philip Whalen y Allen Ginsberg. Cuando Snyder leyó sus poemas en la Six Gallery[77], produjo un gran impacto en los grupos literarios de San Francisco, y se convirtió en un personaje clave en el grupo como inspirador de los intereses por el Budismo y la meditación.

Las lecturas de poesía a cargo de estos y otros poetas continuaron exitosamente y marcaron el surgimiento pleno del Renacimiento de San Francisco en la conciencia pública, contribuyendo a establecer la reputación de la ciudad como un centro de actividad cultural contestataria.

Kerouac incluyó este episodio en el comienzo de *Los vagabundos del Dharma*:

> […] fue una noche tremenda, una noche histórica en muchos sentidos. Japhy y algunos otros poetas (él también escribía poesía y traducía al inglés poemas chinos y japoneses) habían organizado una lectura de poemas en la Galería Seis, en el centro de la ciudad. Se habían citado en el bar y se estaban poniendo a tono. Pero mientras los veía por allí de pie o

[77] *Six Gallery*: Ubicada en San Francisco, fue un ámbito de lecturas poéticas y de encuentro de artistas que tomó gran renombre, tanto por sus actividades como por las figuras que la frecuentaban, como Allen Ginsberg, que leyó allí su famoso poema "Howl" ("Aullido").

> sentados, comprendí que Japhy era el único que no tenía aspecto de poeta, aunque de hecho lo fuera. (*VD*, pp. 10-11)

No haremos en esta exposición un análisis de toda la producción de Kerouac que, por otra parte, se relaciona entre sí en temas y técnicas, así como con la relativamente breve y agitada vida del autor y sus amigos artistas y poetas, que marcaron la literatura norteamericana desde varios ángulos, no sólo propuestas estéticas sino también temáticas. Y es desde esa mirada que se observa la influencia ejercida por el Budismo en los autores que vivieron y trabajaron en la costa oeste (específicamente California) y en algunos casos en la escena neoyorquina.

**Llegada y permanencia del Budismo en los EE.UU.**

No obstante lo observado anteriormente, retrocedemos en el tiempo para remarcar algunos conceptos, ya que si bien fue en este período cuando el interés por la cultura y las creencias ancestrales de Asia tomaron mayor relevancia, hay una base anterior ligada a fenómenos más amplios que aparecieron como importantes antecedentes.

El Budismo llegó a los EE.UU. principalmente por dos caminos: primero, mediante los inmigrantes; y segundo, mediante la difusión de la doctrina a través de sacerdotes, monjes o laicos que llegaron desde Europa, habiendo ya realizado un camino propio de estudio y contacto con países asiáticos.

El primer caso es lo que se conoce como budismo “étnico”; lo trajeron inmigrantes chinos, japoneses, coreanos, y en menor medida, procedentes de Vietnam, Sri Lanka, Cambodia y Tailandia; el Budismo era parte de la identidad cultural de estos pueblos. Se ubicaron en su mayoría en la costa oeste, en la zona californiana, a mediados del siglo XIX, donde se erigieron cientos de templos. Aún hoy esta comunidad tiene una presencia viva y es practicante de sus creencias.

El segundo caso es el de reconocidos investigadores europeos, en especial franceses y británicos, que se habían interesado en estudiar el Budismo en las colonias de India y el Este Asiático. Estos estudiosos tradujeron textos del sánscrito e influyeron en artistas e intelectuales norteamericanos, tal es el caso de los escritores llamados

"trascendentalistas", como Henry Thoreau y Ralph Waldo Emerson, que manifestaron haber leído textos del Hinduismo y el Budismo, y adhirieron a sus principios básicos, como lo testimoniaron en su obra literaria.

Este segundo grupo tuvo continuidad con aquellos que, ya avanzado el siglo XX, realizaron una tarea más profunda de divulgación y prédica, dieron cursos y publicaron libros, revistas, folletos, periódicos. La mayoría eran monjes chinos o japoneses.

Uno de los pioneros en la difusión del Budismo en los EE.UU. fue Dwight Goddard (1861–1939), misionero cristiano que viajó a China y Japón interesándose por esta doctrina, y aunque su contacto fue mayormente con las escuelas zen, al regresar a su patria ejerció gran influencia entre grupos de intelectuales. Colaboró con Daisetz Teitaro Suzuki en la traducción del *Lankavatara Sutra* y publicó un texto que tendría fuerte repercusión en el grupo beatnik: la *Biblia Budista*, una antología de algunos importantes textos del Budismo.

Nicosia hace mención al respecto: "En la biblioteca de San José [en California, Kerouac] encontró *A Buddhist Bible* (Biblia Budista) de Dwight Goddard, una espléndida colección de textos búdicos […]".(*Ob. Cit*., p. 410)Y más adelante, agrega: "Los textos que más le influyeron fueron el *Sutra del Diamante*, el *Lankavatara*, el *Tao-Te-King* y el *Sutra explicado por el Sexto Patriarca*". (*Ibidem*) Nicosia también afirma que Kerouac se había impresionado en lecturas del poeta y filósofo indio Ashvagosa[78], por la profundidad de las Cuatro Nobles Verdades del Budismo que éste comentaba. Sobre los principios budistas, que había memorizado y trataba permanentemente de poner en práctica, también dejó registro en una nota personal que está fechada con posterioridad a la publicación de *Los Vagabundos del Dharma* (3 de octubre de 1959); esto indicaría que su interés por el Budismo no era un asunto meramente temático para incluirlo en su producción artística[79].

**Budismo Idealista**

En la novela, además de términos y referencias concretas a determinados sutras o textos (a los que nos dedicaremos brevemente más adelante), también aparecen algunos

[78]*Ashvagosa* (India, 80?-Pakistán,150). Famoso poeta y filósofo; pertenecía a una familia de brahmanes pero se convirtió al Budismo y fue un brillante orador y ensayista defensor de la escuela Mahayana.
[79]Cf. Kerouac, J. Últimas palabras, en *La filosofía de la Generación Beat* (2015), pp. 174-175.

aspectos teóricos del Budismo, insertos en diálogos, rezos o enunciaciones. Si bien, como ya reiteramos, la obra es ficcional, los personajes se expresan según principios coherentes con cierta línea teórica: el Budismo Idealista. Por ello, para poder ubicar los sutras citados en la novela de Kerouac así como ciertos principios sostenidos por sus protagonistas, haremos una breve síntesis de los períodos que fue atravesando el Budismo hasta llegar al denominado Budismo Idealista.

En la historia del Budismo se pueden distinguir tres grandes períodos:

- El primero se extiende desde que Buda (566-486 a.C.) predica su doctrina hasta que la comunidad primitiva comienza a dividirse en sectas (aproximadamente en el 350 a.C.). A esta etapa se la suele denominar Budismo Primitivo, y a ella pertenecen los textos doctrinarios (sutras) más antiguos que conforman el *Sutrapitaka* o "Canasta (Colección) de los Sutras", y también el *Vinayapitaka* o "Canasta de la Disciplina".

- El segundo período iría desde el 350 a.C. hasta el siglo I d.C. Esta etapa está caracterizada por la presencia de sectas como los *Theravadins* (en pali, o *Sthaviravadins*, en sánscrito) y los *Mahasanghikas*, y sus respectivas subsectas.

A las colecciones anteriores, ahora hay que agregar el *Abhidharmapitaka* o "Canasta del Abhidharma", cuyos textos contienen comentarios y sistematización de las doctrinas del *Sutrapitaka*.

- El tercer período se extendería desde el siglo I d.C. hasta la actualidad; en él surgen numerosas nuevas sectas.

A nivel doctrinario, al segundo período se lo conoce como Budismo Hinayana (o Pequeño Vehículo) y al tercero, como Budismo Mahayana (o Gran Vehículo). Una explicación en este sentido extendería desproporcionalmente esta exposición, pero aclaramos que la aparición de las escuelas del Budismo Mahayana no implicó la desaparición de las sectas del Budismo Hinayana.

La mayoría de las sectas conforma su propio canon, es decir, la colección de textos que consideran autoridad en lo doctrinario; aunque hay sectas que utilizan cánones de otras. Entre los numerosos sutras del Budismo Mahayana (3er. período) encontramos

los sutras de la *Prajñaparamita*, como el *Vajracchedikaprajña Paramita* (conocido como el *Sutra del Diamante*) y el *Lankavatarasutra*, mencionados en la novela.

Lo que nos interesa subrayar es la línea de pensamiento que prevalece en los sutras mencionados y que parecieran haber aceptado los personajes principales de la novela de Kerouac: la Escuela Idealista con su desarrollo de la Teoría de la Vaciedad. Obviamente se trata de una obra literaria, no filosófica ni religiosa, pero refleja cómo son percibidos de modo, diríamos simplificado y a veces quizá deformados o tergiversados, conceptos del budismo idealista.

En este tercer período las sectas que constituyen el llamado Budismo Mahayana, sostienen doctrinas que se apartan de las enunciadas por el Budismo Hinayana, entre ellas sobresalen las escuelas Madhyamaka y la Yogachara. Estas escuelas muestran preferencias por determinados sutras del Mahayana atribuidos, a pesar de las fechas tardías, a Buda.

Los Sutras de la *Prajñapâramitâ* o de la Perfección del Conocimiento son 38 y tienen una variada extensión; sólo unos pocos se conservan en sánscrito, la mayoría de los que llegaron hasta nosotros está en su traducción china y/o tibetana. Probablemente hubo un texto originario, el Sutra de la Perfección del Conocimiento, compuesto en el curso de los siglos I a.C. y VI d.C., y a partir de éste, se compusieron otros –algunos más extensos y algunos más sintéticos que las primeras 8000 estrofas–, manteniendo el espíritu de la doctrina expuesta en el texto primero. Estos sutras están en íntima relación con la Escuela Madhyamaka, fundada por Nagarjuna en el siglo II d.C., que tomará estas doctrinas, organizándolas y sistematizándolas desde un punto de vista filosófico. La doctrina central de estos sutras es la denominada de la Vaciedad (*shunyata*): todo lo que forma parte de la realidad es vacío de ser propio (*svabha*) –ya que es producto de una multiplicidad de causas–, condicionado, contingente, relativo, mera apariencia, como un sueño o un espejismo. La realidad empírica oculta a la verdadera realidad, que está al margen de la razón y no puede ser expresada por palabra humana. Porque la realidad empírica, tal como aparece ante nosotros: compacta, sustancial, es una realidad aparencial, ya que la realidad verdadera es insustancial y compuesta. No hay ser o cosa que exista en sí y por sí. En sus textos, Nagarjuna niega la existencia real de las principales categorías y manifestaciones de la realidad empírica: parte de los elementos

que conforman los seres (*dharmas*), para llegar a conceptos más abstractos como la causalidad, el tiempo, el sufrimiento, la consecuencia de las acciones (*karman*), el yo, y hasta Buda.

En el análisis de la Escuela Madhyamaka, se arriba al concepto de vacío (*shunyata*) que es lo que define a la verdadera naturaleza de la realidad, llevado a cabo mediante el método abolitivo y la reducción al absurdo de las teorías opuestas, refutadas a través de la lógica y no con enunciados o argumentos propios.

En la Escuela de Nagarjuna, la mente tiene un rol fundamental, como lo es para todo el Budismo Mahayana. Es ella la que crea la realidad empírica y la que nos hace ver la vaciedad universal, aunque, en definitiva, la misma mente también es vacía.

Según Tucci (1996, "La Escuela Idealista del Budismo"), Nagarjuna es considerado equivocadamente el creador de la escuela Mahayana, pues la diferencia entre Hinayana y Mahayana se afirmó no sólo desde el punto de vista de la liberación (*mukti*) inmediata en la figura del *arhant* o pospuesta, en la figura del *bohisattva*, sino que el Budismo fue tomando un fuerte carácter idealista. "Lo que el Hinayana enseñó fue (…) la insustancialidad del yo. Lo que el Mahayana afirmaría (…) es la insustancialidad del yo y de los *dharmas* (las cosas, todo lo existente)". (p 48)

Según la Escuela de los *Sarvastivadins*, los setenta y cinco *dharmas* bajo los cuales todo individuo, toda forma de ser existen como sustancia, en realidad son siempre cambiantes a través de una serie continua de nacimiento, duración y destrucción. La serie llegará a su fin cuando el conocimiento verdadero ponga fin en la suprema calma del inefable Nirvana. La Escuela idealista fue más lejos, como los principios del *Abhidharmakosha* (de Vasubandhu) que afirma la imposibilidad de percibir los *dharmas*, debido a su insustancialidad, y a que no bien surgen, dejan de existir. (Tucci, *Op. Cit*., pp. 54 y ss. )

Nagarjuna parte de los sutras de la *Prajñaparamita*, pero realiza una sólida construcción filosófica citando a importantes sutras del Mahayana, como el *Sutra del Loto* y el *Vimalakirtinirdesha*, anteriores a él, para llegar con coherencia a la Verdad del Vacío, poniendo énfasis en la ley de la causalidad y el surgimiento en dependencia.

Volviendo a la novela, leemos expresiones del narrador contando cómo ruega por sus amigos: una afirmación de la insustancialidad de sus seres pero también de la esperanza de que todos alcanzarán la definitiva liberación, serán finalmente Budas:

> –Me siento y digo... bueno, paso revista a todos mis amigos y parientes y enemigos uno a uno, sin alimentar odio o agradecimiento alguno, y digo algo como: “Japhy Ryder, igualmente vacío, igualmente digno de ser amado, igualmente un próximo Buda”, luego sigo y digo: “David O. Selznick, igualmente vacío, igualmente digno de ser amado, igualmente un próximo Buda”, aunque la verdad es que no utilizo nombres como David O. Selznick, sólo los de la gente que conozco porque cuando digo las palabras: "Igualmente un próximo Buda", quiero pensar en los ojos, como en los de Morley, esos ojos azules tras las gafas, y cuando uno piensa “igualmente un próximo Buda”, piensa en esos ojos y de hecho de pronto ve el auténtico secreto de la serenidad y la verdad de su próxima budeidad. (*VD*, p. 56)

Después de una discusión con su cuñado, que se queja a la familia: “Raymond no quiere encadenar al perro” (efectivamente, el narrador se resiste a dejar atado al perro de la casa), así reflexiona, aunque la escena no deja de tener rasgos de humor y revela la resistencia que puede ofrecer a la lógica común las premisas del concepto de vaciedad:

> Y entonces, de repente, bajo el árbol, de noche, tuve una idea asombrosa. “¡Todo está vacío, pero iluminado! Las cosas están vacías en el tiempo, el espacio y la mente.” Lo concreté todo, y al día siguiente, sintiéndome muy alegre, consideré que había llegado el momento de explicárselo todo a mi familia. Se rieron más que otra cosa.
> –¡Pero escuchad! ¡No! ¡Mirad! Si es muy fácil, dejad que os lo explique del modo más sencillo y conciso que pueda. Todas las cosas están vacías, ¿no es así?
> –¿Qué quieres decir con vacías? ¿Acaso no tengo esta naranja en la mano?
> –Está vacía, todo está vacío, las cosas vienen pero para irse, todas las cosas hechas tienen que deshacerse, y tienen que deshacerse simplemente porque fueron hechas.
> Ni siquiera admitió esto nadie. (*VD*, p. 117)

Finalmente, otro ejemplo donde el narrador, en medio de la naturaleza –que le ofrece como siempre marco propicio para meditar–, observa sobre su condición humana:

> “¿Qué significa que me encuentre en este mundo sin fin, pensando en que soy un hombre sentado bajo las estrellas en el techo del mundo y, sin

> embargo, en realidad vacío y alerta en medio de la vacuidad e iluminación de todo? Significa que estoy vacío e iluminado, que sé que estoy vacío, iluminado, y que no hay diferencia entre yo y todo lo demás."(*VD*, p. 118)

**Acerca de los Sutras y algunos términos budistas que se mencionan en la novela**

Expondremos primeramente un breve recorrido por los sutras que aparecen mencionados en la novela de Kerouac, sea por el narrador protagonista, Ray, sea por su amigo Japhy: 1. El *Sutra del Diamante*, 2. El *Lankavatara Sutra* y 3. El *Surangama Sutra*.

- ***Sutra del Diamante***

El texto originario fue traducido del sánscrito al chino por el erudito monje indio Kumarajiva. Se conserva una copia del año 868 d.C. hallada en 1907 en una cueva que forma parte de serie de cuevas de Magao, sellada para evitar ataques del Imperio Tangut. Es un sutra Mahayana de los correspondientes al *Prajñaparamita*; su nombre en sánscrito es *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra* ("El Sutra de la Perfección del Conocimiento del Diamante que corta atravesando la Ilusión"). El título abre un espectro de metáforas respecto del sentido de "diamante": su dureza característica alude a la fuerza y resistencia capaces de cortar otros materiales; en este caso, el diamante es la doctrina de Buda, que corta lo ilusorio de nuestras percepciones de la realidad.

Como es habitual en los sutras, la doctrina se desarrolla mediante un diálogo; en este caso, Buda dialoga con Subhuti. Por su brevedad, es memorizado y recitado en muchos monasterios de tradición Mahayana.

Algunos de los aspectos destacados en este sutra es el empleo de la paradoja, la negación de lo que se supone hay que afirmar, como:"Lo que se conoce como la enseñanza del Buda no es la enseñanza del Buda". El texto está lleno de estas negaciones; por medio de la dialéctica se propone conducirnos a una afirmación superior, contradiciendo una simple afirmación directa. (Cf. *Sutra de la Perfección de la Sabiduría del Diamante*, 2005)

Además, se subraya la necesidad de que el Bodhisattva no debe practicar la compasión de modo forzado o calculando el provecho futuro, lo que indicaría mantenerse unido al ego y la búsqueda de provecho propio.

Encontramos mencionado este Sutra en numerosas ocasiones, tanto como referencia a que se lo está leyendo como empleando citas o imágenes de su texto. A modo de ejemplo:

Dice el narrador al comienzo de la novela:

> "Recordé versículo del *Sutra del Diamante*:
> 'Practica la caridad sin tener en la mente idea alguna acerca de la caridad, pues la caridad, después de todo, solo es una palabra'" (*VD*, p. 5)

> "En Berkeley (…) me sentaba todas las mañanas a leer mi *Sutra del Diamante*". (*Op. Cit.*, p. 14)

> –Por eso los hombres de la frontera son siempre héroes y siempre fueron mis héroes y siempre lo serán. Están constantemente alerta ante la realidad de las cosas que puede ser real y también irreal, no les importa. El *Sutra del Diamante* dice: "No tengas ideas preconcebidas sobre la realidad de la existencia ni sobre la irrealidad de la existencia", o algo así. Los grilletes se ablandarán y las porras caerán al suelo. Seamos libres en cualquier caso. (*Op. Cit*., p. 78)

> El sol formando una telaraña de sombras al atravesar sus ramas. Los gorriones coronados de blanco cantan incesantes en los árboles; un gallo, allá abajo en el valle, cacarea y cacarea. Sean Monahan [un amigo del grupo] (…), ahí fuera, a mis espaldas, lee el *Sutra del Diamante* al sol. (*Op. Cit*., p. 133)

- ***Lankavatara Sutra***

Su nombre completo es *Saddharmalankavatara Sutra* (Sutra de la aparición de la Ley / Dharma en Lanka) también conocido como Sutra del descenso de Buda a Sri Lanka. Es un diálogo entre Buda y el Bodhisattva Mahamati para predicar a los rakshasas. Se lo considera uno de los sutras más importantes del Budismo Mahayana, que por su complejidad y el empleo de términos técnicos específicos no alcanzó la popularidad de otros como el *Sutra del Loto* (en sánscrito *Saddharmapundarîkasûtra*) o

el *Sutra del Corazón* (“Sutra de la Esencia de la Perfección del Conocimiento”, en sánscrito: *Prajñapâramitâhridayasûtra*)

En el *Lankavatara Sutra* prevalece la doctrina de “solo la mente”, el concepto de Cittamatra, afirmando que la conciencia es la única realidad. La separación sujeto/objeto se torna así en un parámetro erróneo, ya que todos los objetos del mundo y las formas de experiencia son manifestaciones de la mente. El *Lankavatara Sutra* tuvo influencia decisiva en el desarrollo del Budismo zen.

- ***Surangama Sutra***

Este sutra solamente es conocido a través de su versión china; aunque pudo basarse en un original sánscrito; su autenticidad es muy discutida y hay quienes lo consideran apócrifo. Los textos disponibles datan del siglo VIII. Se lo asocia a la tradición budista de Nalanda.

El *Surangama Sutra* pertenece a la Escuela Mahayana. Emplea la forma dialéctica propia de Nagarjuna y su principal eje es enfatizar el valor de la meditación y la práctica de reglas morales. Es muy apreciado en el Budismo Zen.

Respecto de otras menciones a figuras o términos del Budismo presentes en esta obra de Kerouac, elegimos estas para comentarlas brevemente:

- ***El Buda Dipankara***

Leemos en algunos párrafos de la novela de Kerouac:

> “¿Existe una verdad indudable y definida que se pueda enseñar a todos los seres vivos?”, era la pregunta que probablemente se hacía Dipankara, el de grandes cejas nevadas, y su respuesta era el rumoroso silencio del diamante. (*VD*, p. 127)

> –Piensa, Ray –dijo Japhy–, en cómo sería este monte de encima de la cabaña hace treinta mil años, en la época del hombre de Neanderthal. ¿Te das cuenta de que en aquel tiempo, según los sutras, ya había un Buda, Dipankara?
> –¿El que nunca dijo nada? [respondió Ray]. (*Op. Cit.*, p. 174)

> Dipankara me instruía sin decir nada. Nieblas que desfilan al viento y yo cierro los ojos y habló el hornillo.(*Op. Cit.*, p. 196)

El término “dipankara” (sánscrito) o “dipamkara” (pali), es traducido como “portador o hacedor de luz”. El Buda Dipankara fue un Buda que alcanzó la Iluminación mucho tiempo antes que Siddharta Gautama, el Buda histórico, y es uno de los Budas más importantes del pasado. Pero para ubicarnos en esta idea, debemos introducirnos en un concepto que se hace muy firme en el Budismo Mahayana: hubo en el transcurso de los tiempos una sucesión de numerosos Budas, así como habrá numerosos Budas en el futuro. En la expresión los Budas de los tres tiempos se resume la idea de que Dipankara es uno de los Budas del pasado, Gautama es el más cercano y corresponde a nuestra era presente, y Maitreya será el siguiente Buda, el del futuro.

En el *Sutra del Diamante* hay numerosas alusiones al Buda Dipankara, por ejemplo:

> Buddha dijo:
> –Qué piensas Subuthi? Cuando el Tatagatha estuvo junto al BuddhaDipankararecibió la transmisión del Dharma?
> –No, Honrado por el Mundo, cuando el Tatagatha estuvo en el tiempo del Buddha Dipankara no recibió la transmisión del Dharma. (*Sutra del Diamante*, Cap. 19, p. 8)

Y en párrafos más adelante del mismo sutra, el Buda le dice a Subuthi que recuerda el pasado, y ha visto pasar innumerables kalpas[80] frente al Buda Dipankara, en los que vio desfilar millones de Budas. A todos manifestó respeto y continuó practicando la doctrina, buscando alejarse del apego y manifestando la compasión. Por esto, Dipankara le augura que en el futuro se volverá un Buda llamado Shakyamuni. (*Op. Cit*., Cap. 16, p. 13)

- ***Bodhisattva***

El otro término budista que se inserta con frecuencia en la novela es el de bodhisattva, figura fundamental del Budismo Mahayana. La búsqueda de la perfección espiritual y la definitiva liberación, mediante la llegada al Nirvana, a través del esfuerzo personal, el autodominio y la práctica de las virtudes, caracterizaba al *arhant*, modelo humano del Budismo Hinayana. Pero no obstante las diferencias, el Budismo Hinayana

[80]*Kalpa*. Período Cósmico. El *Diccionario Budista* de Bhikku Saddhamanda (1978) dice en su primera acepción que equivale a 4320 millones de años; en la segunda, a un día y una noche de Brahma.

y el Budismo Mahayana tienen iguales fines y parten de los mismos principios: el hombre es un ser que nació para el dolor y el sufrimiento, y la gran enseñanza de Buda fue dar los instrumentos (el Noble Óctuple Camino) para liberarse. La posición del *arhant*, sin embargo, se le presenta al Mahayana como individualista, hasta teñida de egoísmo. Por ello va a exaltar al *bodhisattva* como modelo cuyos ejes serán el conocimiento y la compasión. El conocimiento, le permitirá llegar a la certeza de la vaciedad, la insustancialidad de todo lo que existe. La compasión será el soporte de su conducta para conducir a todos los hombres hacia la Iluminación, y por ello retarda su ingreso al Nirvana hasta que los otros puedan alcanzar como él esa suprema meta.

Leemos algunas citas de la novela donde el término está siempre utilizado para amigos o circunstanciales compañeros para remarcar su bondad, amabilidad y tolerancia:

> –¿Dónde conociste a Ray Smith? –le preguntaron en cuanto entramos en The Place, el bar favorito de los tipos más pasados de la zona de la playa.
> –Bueno, siempre conozco a mis bodhisattvas en la calle –respondió a gritos, y pidió unas cervezas. (*VD*, p. 9)

> Me parecía que ya había visto antes el antiguo atardecer del sendero; los prados, las rocas y las amapolas de pronto me hacían revivir la rugiente corriente con el tronco que servía de puente y el verdor del fondo, y había algo indescriptible en mi corazón que me hacía pensar que había vivido antes y que en esa vida ya había recorrido el sendero en circunstancias semejantes acompañado por otro bodhisattva, aunque quizá se tratara de un viaje más importante, y tenía ganas de tenderme a la orilla del sendero y recordar todo eso. (*Op. Cit*., p. 50)

Para corregir la conducta de su amigo Ray, el narrador, Japhy –que manifiesta una conducta más consecuente con el pensamiento budista–, le observa:

> –¡Cómo esperas convertirte en un bikhu bondadoso o en un bodhisattva mahasattva si te emborrachas continuamente! (*Op. Cit*., p. 154)

> En el centro de Portland tomé un autobús [dice el narrador] que por veinticinco centavos me llevó a Vancouver, Washington, donde comí una hamburguesa Coney Island, luego salí a la autopista 99 y me recogió un

> agradable Okie[81], joven, amable y bigotudo, un auténtico bodhisattva […]. (*Op. Cit*., p. 179)

- ***Bikkhu***

A medida que avanzamos en el relato, el narrador y sus compañeros –en especial Japhy– se identifican como *bhikkhus*, así se autodenominan y repiten una y otra vez.

> me creía un antiguo bikhu[82] con ropa actual que erraba por el mundo (habitualmente por el inmenso arco triangular de Nueva York, Ciudad de México y San Francisco) con el fin de hacer girar la rueda del Significado Auténtico, o Dharma, y hacer méritos como un futuro Buda (Iluminado) y como un futuro Héroe en el Paraíso.(*VD*, p. 5)

> Te lo reconozco, me asusta todo este bienestar norteamericano. Sólo soy un viejo bikhu y no tengo nada que ver con este nivel de vida tan elevado, ¡maldita sea!, toda mi vida he sido pobre y no consigo acostumbrarme a ciertas cosas [dice Japhy]. (*Op. Cit*., p. 75)

> Me trajo la cena y comimos con las piernas cruzadas como tantas otras noches: oyendo sólo el viento enfurecido en el océano de árboles y a nuestros dientes haciendo ñam ñam al comer nuestros sencillos alimentos de bikhu. (*Op. Cit*, p.174)

El *Dhammapada* dedica el Capítulo XXV al *bhikku* para caracterizar sus objetivos y sus virtudes. El *bhikku* es un monje budista que lleva una vida errante y mendicante. Externamente se distingue por usar un manto amarillo o color azafrán, y llevar una escudilla para la limosna. Y el texto continúa dando más pautas. El *bhikku* se propone y practica el autodominio, tanto de sus sentidos como de su cuerpo y de su lenguaje; sus palabras son moderadas y no expresa desprecio ni envidia. Acepta agradecido siempre lo que recibe aunque sea poco.

El desarrollo del referido capítulo va avanzando cuidadosamente desde la caracterización exterior hacia las virtudes que oculta la mente; el *bhikku* busca destruir pasiones y odios, y alcanzar así el estado de calma y aquietamiento de los condicionantes de la existencia.

[81] *Okie:* A mediados de la década del 30 se comenzó a utilizar este término para identificar a trabajadores migrantes, abreviación de Oklahoma. En California se llamó así a los migrantes aunque no fueran de ese origen.

[82] Respetamos para *bhikku* la grafía de la traducción de la edición empleada.

En estas estrofas también cobra importancia la meditación: primero como una orden o indicación: “Medita, *bhikku*, no seas negligente, no hagas gozar tu mente en el placer sensual […]” (*Dhammapada*, E. 371, p. 189). Luego vuelve a la exposición: “No existe meditación para el que no posee el conocimiento; no existe el conocimiento para el que no medita […]” (*Op. Cit*., E. 372, *idem*).

Sin embargo, aunque que no todas las conductas de los protagonistas se corresponden con el modelo de vida que este término implica en el Budismo, el narrador también le da importancia a la meditación y hace referencia a su práctica.

> –¿Has meditado hoy? [le pregunta Ray a su amigo Japhy]
> –Sí, lo primero que hago por la mañana es meditar antes del desayuno, y siempre medito un buen rato por la tarde, a menos que me interrumpan. (*VD*, p. 20)

> Por la mañana me sentía bien y lo primero que hice fue meditar y rezar un poco: “Bendigo todas las cosas vivas. Os bendigo en el presente interminable, os bendigo en el futuro interminable, amén.” Y esta breve oración hizo que me sintiera bien y así seguía cuando empaqueté todas mis cosas (*Op. Cit.*, pp. 99-100)

> Por la noche me puse el impermeable encima de la chaqueta y la ropa de abrigo y salí a meditar en el brumoso techo del mundo […]. (*Op. Cit*,,p. 189)

## Conclusiones

Jack Kerouac, como otros integrantes de la llamada *Generación beat* o *beatniks*, tuvieron un contacto directo con el Budismo, y de hecho, hubo quienes mantuvieron su firma adhesión a la doctrina durante toda su vida, y quienes hasta se convirtieron en monjes. En el caso de Kerouac fue parte de una búsqueda personal incluida en otras experiencias vivenciales. Su interés fue auténtico y por ello la doctrina budista y las citas de algunos de sus textos canónicos formaron parte de su obra ficcional, donde reproduce episodios reales protagonizados por él y sus amigos, cuyas identidades aparecen en clave.

Los *beatniks* fueron los antecesores de otra generación surgida en los EE.UU., la de los *hippies*, que se orientará directamente al Hinduismo y sus variantes, y que puede ser objeto de nuevas investigaciones.

Kerouac se acercó al Budismo pero no pudo seguir en lo personal sus propuestas como camino de perfección individual, y sucumbió a su propia desmesura. Pero es interesante observar la actual revalorización de su figura en nuevas ediciones de sus libros y estudios de su obra a nivel académico y del periodismo cultural.

**Referencias**


- *Cinco Sutras del Mahâyâna. El Budismo Mahâyâna en sus textos más antiguos* (2002). Traducción y Presentación de Fernando Tola y Carmen Dragonetti. Florham Park, New Jersey: Primordia Media.

- Conze, Edward (1982). *El Budismo*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista* (1995). Traducción, introducción y notas: Carmen Dragonetti. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- *Dîgha Nikâya. Diálogos Mayores de Buda* (2005). Traducción del pali, Introducción y nota: Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas / The Buddhist Association of the United States.

- Dragonetti, C. (1991). Tres aspectos del Budismo: Hînayâna, Mahâyâna, Ekayâna. *Revista de Estudios Budistas*, *1*, 13-44.

- Fernández, Luis D. (2012). *Filosofía Beatnik, un mapa conceptual*. Recuperado de ldflounge.blogspot.com

- Gandolfo, Elvio. (10 de abril 2015). Jack Kerouac: Confesiones de un beatnik herido. *ADN. Suplemento cultural de La Nación*, pp. 4-6.

- Tripathi, Gaya Ch. (11 de abril 2012). Los Vagabundos del Dharma (Reportaje de Violeta Gorodischer). *Radar. Suplemento cultural de Página 12*, p. 13.

- Johnson, Joyce (2008). *Personajes secundarios. Memoria beat*. Barcelona: Libros del Asteroide.

- Kerouac, Jack (2004). *Los Vagabundos del Dharma*. Barcelona: Anagrama.

- ------ (2005). *En el camino*. Barcelona: Anagrama.

- ------ (2015). *La filosofía de la generación beat y otros escritos*. Buenos Aires: Caja Negra.

- Lamotte, Étienne (1991). Buda, Dharma, Sangha: La Triple Joya del Budismo según Nagarjuna, *Revista de Estudios Budistas*, *1*, 135-156.

- Nicosia, Gerald (1994). *Jack Kerouac*. Barcelona: Circe.

- Quién es quién. (S/F). Recuperado de http://www.jackkerouacweb.com. Página en español dedicada al gran escritor norteamericano (2015).

- Saddhamanda, Bhikkhu (1978). *Diccionario Budista*. Buenos Aires: Distar.

- *Sûtra (El) del Loto de la Verdadera Doctrina. Saddharmapundarîkasûtra* (1999). Traducción del sánscrito, Introducción y Notas: Fernando Tola y Carmen Dragonetti. México: El Colegio de México.

- *Sutra de la Perfección de la Sabiduría del Diamante* (2005). Editor: Upasaka Kumgang. La versión consultada está disponible en la página web de Buddhist Information of North America (BIONA). Recuperado de http://www/zen_yasui

- Sutra Translation Committee of the United States and Canada. (1998). *The Seeker's Glossary of Buddhism.* New York, San Francisco, Niagara, Toronto:

- Tola, F. y Dragonetti, C. (2004). *Budismo. Unidad y Diversidad.* Nueva York: Fundación de Estudios Budistas, Argentina/The Buddhist Association of the United States (libre distrib.).

- Tucci, Giuseppe (1996). La Escuela Idealista del Budismo. *Revista de Estudios Budistas*, 11, 46-66.

- *Udâna. La palabra de Buda* (2002). Traducción del pâli, con Introducción y notas de Carmen Dragonetti. Buenos Aires: Yin-shun Foundation, New Jersey, USA/ Fundación Instituto de Estudios Budistas.

- Zimmer, Heinrich (1965). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Eudeba.

**La migración de la India en América, con énfasis en América Latina: panorama de los abordajes existentes.**

Autores: Dra. Lía Rodriguez de la Vega (UNLZ/UP/Programa Nacional de Incentivos Docentes), Esp. Miguel Meza (UNLZ/Programa Nacional de Incentivos Docentes), Lic. Florencia Margonari (UNLZ).

Correo de contacto:

**Resumen**

La emigración de la India, hoy considerada bajo la figura de la *diáspora india*, es una de las mayores del mundo en lo relativo a su volumen y de acuerdo a los datos provistos por el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India en su informe, supone más de 20 millones de indios que residen fuera del país de origen, asentados en numerosos países, con concentraciones de diverso número en ellos (MEA, 2002).

El abordaje de esta emigración ha generado una gran cantidad de estudios desde distintas perspectivas teóricas y abordando diversas temáticas, publicaciones que por lo demás continúan creciendo en la actualidad, atendiendo, entre otras cosas, al rol que la emigración ha ido cobrando en el marco de la relación triádica país de origen-diáspora-país de residencia.

Considerando lo señalado, el presente trabajo se propone analizar el estado actual del conocimiento sobre la presencia de los emigrados de la India en América, con énfasis en los trabajos enfocados en América Latina[83].

## Las Cuatro Nobles Verdades como marco referencial en psicoterapia

Autores: Dr. David Ghelman y Lic. Viviana Burbridge

[83] El trabajo deriva del proyecto "La migración india en el Uruguay y su relación con el país de origen y el de residencia: identidad y participación", dirigido por Lía Rodriguez de la Vega, del cual forman parte Miguel Meza (investigador) y Florencia Margonari (estudiante investigadora), en el marco del Programa Nacional de Incentivos Docentes.

Institución de pertenencia:

**Resumen**

La razón predominante por la que una persona inicia un tratamiento psicoterapéutico se funda en su sufrimiento, que conduce a buscar una ayuda profesional para salir de él. El psicoterapeuta recurre a parámetros psicológicos para colaborar con su paciente. Es decir que luego de evaluar las causas del sufrimiento aportadas por el paciente, desde su conocimiento, acude a su bagaje técnico. Busca así, contribuir a mitigar o lograr que cese el sufrimiento. Para ello acuden ambos –terapeuta y paciente- a la historia personal de éste, e indagan sus orígenes históricos para que cese.

A partir de este concepto en cuanto a la relación psicoterapéutica, surge como actitud necesaria por parte del terapeuta, la evaluación conjunta con el paciente de sus ilusiones, su actitud frente a la impermanencia, sus apegos, etc. , con la finalidad de replantear y ordenar su contacto con la realidad de su aquí y ahora.

En este proceso de búsqueda de cesación del sufrimiento es donde el psicoterapeuta debe estar preparado para lograr un diálogo fructífero. En este sentido, obviando marcos teóricos utilizados históricamente, buscamos un marco referencial objetivo y de aplicación universal, encontrándolo en las Cuatro Nobles Verdades de Buda, que a nuestro entender, facilita una comprensión realista de la angustia existencial del paciente, cualquiera sea su nivel cultural.

La adecuada comprensión del psicoterapeuta de la dimensión de las enseñanzas de Buda basada en una adaptación a las Cuatro Nobles Verdades y una respetuosa actitud ante la cultura y creencias del paciente, hace que un tratamiento psicoterapéutico sea más eficaz.

## UNA APROXIMACIÓN A LOS PLANES DE ESTUDIOS DE CIENCIA POLÍTICA EN INDIA.

Autor: Sebastián Rinaldi.

Institución de pertenencia: Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ.

Correo de contacto: sebastianmrinaldi@hotmail.com

**Resumen**

Desde 2013 y a partir de la realización de la tesis de maestría "El currículum de ciencia política en universidades nacionales: un estudio de casos colectivo", se desarrollaron una serie de estudios que permitieron conocer con más detalle las características de los programas universitarios de la disciplina en el contexto argentino.

Algunas de las conclusiones de la investigación, permitieron identificar al abordaje de los múltiples aspectos curriculares de la carrera, como un área de vacancia entre la literatura existente. Así, se inició un proceso de análisis y transferencias de resultados que ya no solo se concentró en la oferta de grado en el país, sino que también condujo a la revisión de diversos contextos regionales e internacionales donde la ciencia política es enseñada y practicada, en particular, de aquellos países que durante los últimos años emergieron como actores relevantes en el contexto político internacional.

Ante lo dicho, en este trabajo se realiza una primera aproximación a los aspectos curriculares de la ciencia política en universidades de India, poniendo el acento en los Bachelor in Arts (BA) que se dictan en la actualidad en unidades académicas de este país, buscando establecer las características fundamentales de la planificación de la formación e intentando identificar similitudes y disimilitudes con el caso argentino.

Abstract

From 2013 and from the realization of the master's thesis "The curriculum of political science in national universities: a collective case study" , a series of studies that allowed you to learn more about the characteristics of the university programmes of the discipline in the Argentine context has been developed.

Some of the findings of the investigation, allowed to identify the approach of many curricular aspects of the career, as an area of vacancy among the existing literature. Thus, began a process of analysis and transferences of results that not only concentrated on the supply of degree in the country, but also led to the review of various regional and international contexts where political science is taught and practiced, in particular, of those countries that over the last few years emerged as relevant actors in the international political context.

Considering the above mentioned, in this work a first approach to the curricular aspects of political science in Indian universities is done, emphasizing the Bachelor in Arts (BA) dictated today in academic units in this country, seeking to establish the fundamental characteristics of

the planning of training and trying to identify similarities and differences with the Argentinean case.

**Introducción.**

India ha emergido en los últimos años como un actor protagónico en el escenario político y económico mundial. El crecimiento continuo de su PBI y de la participación en el comercio internacional, su constitución como un polo productivo de tecnología de referencia (en especial la industria del software), la formaciónde científicos que se relocalizan para trabajar en las empresas y universidades más reconocidas, la política de apertura a inversiones extranjeras directas que ha favorecido el crecimiento del mercado interno y ha desarrollado sus áreas económico-productivas más significativas, entre otros, son algunos de los componentes que hacen de este país un fenómeno cada vez más significativo.

Ahora bien, para poder sostener este crecimiento y vislumbrar un futuro económico prometedor, se necesita el desarrollo de una fuerza de trabajo sumamente calificada, fuerza de trabajo que se forma principalmente en las instituciones de educación superior (Altbach, 2014).

Al igual que las diversas áreas estratégicas de la nación, el sistema educativo indio ha ido acrecentándose desde mediados de la década de 1950 a partir de una serie de políticas que se iniciaron en el gobierno del Primer Ministro JawaharlalNehru (1947-1964), con la premisa de universalizar la educación primaria y especialmente elevar el nivel de las instituciones de educación superior. Esto implicó una multiplicación exponencial de las instituciones de formación terciaria y cuaternaria sin precedentes, convirtiéndoseIndia al día de hoy en uno de los países que registran mayor cantidad de centros de estudio. Se estima incluso, que junto con China concentran en la actualidad aproximadamente un tercio de la población de todas las instituciones de educación superior del mundo.

Una estructura como esta no solo plantea un gran desafío en su gestión y financiamiento sino que también se presenta como un objeto de estudio extraordinario, con un sinfín de realidades que podrían abordarse para analizar y de las que aún se carece de información sistematizada. Una de esas realidades es la carrera de Ciencia Política.

Esta disciplina que comienza a institucionalizarse como ciclo de formación universitaria a finales del siglo XIX en Estados Unidos y Francia, tiene un desarrollo

tardío en India, ya que su consagración entre las ofertas de educación superior se divisa a la salida de la Segunda Guerra Mundial. Parte de este desarrollo se dio gracias al trabajo de la *IndianPoliticalScienceAssociation*(IPSA) la cual se proponía en su creación (1938) difundir geográficamente la ciencia política a lo largo y ancho de todo el país y contribuir al desarrollo intelectual de la misma (IPSA, 2015).

Aunque para comienzos de este siglo, ya se identificaban poco más de 100 ciclos de formación en todo el país (Shah, 2001), no se reconocen en la bibliografía reciente estudios específicos que reflexionen sobre los procesos de formación universitaria en la materia, situación que es común a gran parte de los sistemas educativos que cuentan con esta carrera entre sus ofertas de grado y posgrado.

Ante este escenario y a partir de los resultados obtenidos en la tesis de maestría "El currículum de ciencia política en universidades nacionales: un estudio de casos colectivo", se decidió abordar por primera vez el análisis de los aspectos curriculares de la ciencia política en instituciones de educación superior de India, con especial énfasisen los Bachelor in Arts (B.A.) que se dictan en la actualidad en unidades académicas del país, buscando establecer las características fundamentales de la planificación de la formación e intentando identificar algunas similitudes y disimilitudes con el caso argentino.

**Algunos antecedentes.**

Los estudios curriculares de la carrera de ciencia política se han venido realizando desde principios del siglo XX, cuando diferentes universidades comenzaron a sistematizar la enseñanza y el aprendizaje de la política, constituyendo una de las ciencias sociales más difundidas entre las ofertas académicas del mundo.

En un comienzo, la mayoría de los trabajos relevantes que reflexionaban y ponían en discusión los procesos de formación profesional fueron producidos por la *American PoliticalScienceAssociation* (APSA) y diversos politólogos de Estados Unidos (e. g. APSA, 1942; Merriam, 1923; Rockwell, 1947), lugar donde más rápidamente se multiplicaron las casas de altos estudios que incluyeron a la ciencia política entre sus cursos de grado y posgrado. Sin embargo, con el tiempocomenzaron a desarrollarse ciclos universitarios en otras latitudes y con ellos surgieron diferentes líneas de trabajo que impulsaron el análisis de los planes de estudio como un área de estudio particular.

Así, puede identificarse una gran diversidad de trabajos centrados en los métodos (Coxe, 2010; Dell &Nakazato, 2007), los contenidos (Wyman& Parker, 2010), la modalidad de trabajo finalo capstonecourse(Mulcare &Sathasivam, 2012), las aplicaciones prácticas (Barber&Battistoni, 1994; Battistoni& Hudson, 1997; Hepburn, Niemi& Chapman, 2000), el impacto de los programas (Agpalo, 1998), el desarrollo histórico de la disciplina (Döring González Hermosillo, 2009)e inclusoen el *core* o temas centrales de la formación (López, 2001; Schüttemeyer, 2007).

En el caso específico de India, si bien se puede reconocer una gran tradición de estudios en el campo curricular, como puede apreciarse en el trabajo de Pinar (2015), estos no han tenido a la ciencia política como principal disciplina a analizar.

Losestudios específicos del currículum de ciencia política en el país asiático se desarrollaron mayoritariamente entre los años ‘40 y ’60, época en la que se fundaron granpartede las carreras que siguen vigentes en la actualidad y comenzó a publicarse la revista científica más importante, el *IndianJournal of PoliticalScience* (Sharma, 2015).

El recorrido histórico sobre varias de las producciones de aquellas décadas puede apreciarse en trabajos como el de Bains (1972). Según este autor, las publicaciones sobre los aspectos curriculares de la ciencia política en India se habían estado enfocando principalmente en el análisis del rol de los docentes en el proceso de formación (e. g. Appadorai, 1971; Assirvatham, 1944; Bhambhri, 1970; Deshpande, 1966), las investigaciones y los métodos que se enseñaban (e. g. Gauta, 1965; Gupta, 1967; Jain, 1971), las áreas de estudio (e. g. Kant, 1970) y la estructura de los cursos (e. g. Masaldam, 1944).

En esta línea de trabajos, tal vez el que más se destaque es el de Varma (1968), quien revisó los principales aspectos del currículum de ciencia política en los ciclos de formación de Bachelor (B.A.) y Master (M.A.), sugiriendo cambios específicosen las principales áreas temáticas de estos últimos (destacándose el “Pensamiento Político Indio”, la “Sociología Política”, la “Administración Pública”, las “Relaciones Internacionales”, entre otras),en los aspectos metodológicos y en lasmodalidades de dictado y de evaluación. Todos estos cambios conformaban, en definitiva, una propuesta de renovación curricular con la intención de brindar una educación que estuviera al nivel de las universidades líderes.

Seshadri (2001), por su parte, cuestionó el proceso de formación de los futuros profesionales en ciencia política aludiendo que este alentaba a que los alumnos solo persiguieran intereses particulares, a diferencia de otras ciencias sociales cuyos planes

de estudio conducían a los estudiantes a manifestar un mayor interés en realizar un ejercicio social responsable y consciente de la realidad el país. Esta conclusión se deriva del peso excesivo que tenía la teoría política en la formación desligada y difícilmente vinculada con la práctica de la profesión, conclusión que también se puede evidenciar en otros contextos tal como se lee en los trabajos de Wahlke (1991), Garza (2008) y Rinaldi (2015a), dando cuenta de lo que parece ser un rasgo distintivo de la carrera en el orden internacional.

Un último trabajo a destacar, es el realizado porShah (2001)en el cual se expresó la necesidad de que el currículum de ciencia política se revisara periódicamente para ser modificado conforme a los avances que se van produciendo en la disciplina y en la vida social. Entendía el autor que había temas que no podían seguir siendo postergados y que debían comenzar a considerarse como inherentes a la formación de todo politólogo, tal es el caso del estudio de la estructura social del propio país y las teorías del desarrollo (teorías asociadas en gran parte al trabajo del economista indio AmartyaSen).Asimismo, Shahdestacó también la importancia de repensar los ciclos de formación en pos de mejorar la calidad de egresados y de las producciones científicas.

**El sistema universitario indio.**

Las instituciones de educación superior en India conforman uno de los sistemas educativos más grandes del mundo. En la actualidad, se registran 712 universidades (UniversityGrantsComission, 2015a) y más de 37.000 colleges en funcionamiento (Department of HigherEducation, 2015a), con una masa de estudiantes superior a los 13 millones, distribuidos entre todos los niveles (Altbach, 2014).

Al estudiar particularmente la realidad del sistema universitario, deben identificarse los distintos tipos de instituciones que pueden encontrarse en el país:

- *Universidades Centrales*, creadas por una ley del Parlamento, se encuentran bajo la competencia del *Department of HigherEuducation* perteneciente al *Ministry of Human ResourceDevelopment*.
- *Universidades Estatales*, administradas por el gobierno de cada uno de los estados y territorios de la India, son generalmente creadas por sanción de las asambleas legislativas. Muchas de estas casas de altos estudios intervienen en la administración de colleges, los cuales se caracterizan por ofrecer principalmente una gran variedad de cursos de pregrado.

- *Institutos universitarios* o *DeemedUniversities*, son considerados con el mismo estatus académico y gozan de los mismos privilegios que el resto de las universidades, con la particularidad de especializarse en un solo campo disciplinar, como Medicina, Educación Física, Pesca, Idiomas, Ciencias Sociales, Ciencias de la Población, Producción Agropecuaria, Investigación Forestal, Tecnología Armamentística, Educación Marítima, Yoga, Música y Tecnología de la información (Department of HigherEducation, 2015b).
- *Universidades Privadas*, las cuales pueden otorgar títulos pero no se les permite tener a su cargo la gestión de colleges. Se financian exclusivamente con fondos privados, a diferencia de los demás tipos de universidades que cuentan en mayor o menor medida con recursos públicos(UniversityGrantsCommission, 2015a).

En la siguiente tabla se puede apreciar la cantidad de instituciones que actualmente dictan carreras universitarias en India.

**Tabla 1. Cantidad de universidades en India por tipo.**

| Universidades | Total |
|---|---|
| Estatales | 330 |
| Centrales | 128 |
| Institutos | 46 |
| Privadas | 208 |
| Total | 712 |

Fuente: University Grants Commission, 2015a.

Los datos presentados, exponen la gran variedad y cantidad de universidades que componen el sistema educativo indio, por lo cual, es esencial la constitución de mecanismos que permitan el normal funcionamiento de todas las casas de altos estudios manteniendo e incrementando la calidad educativa. Es por eso que todas las instituciones están sujetas a extraordinarios controles burocráticos, generalmente impuestos por el gobierno. En el caso de India, los colleges afiliados a universidades deben atenerse a la normativa y las regulaciones universitarias,con muy poco margen para tomar decisiones de manera autónoma. La gran mayoría de las universidades controladas por el gobierno de los estados provinciales, por su parte, está sujeta a un

férreo control de las autoridades públicas. La injerencia política en las decisiones académicasde todas las instituciones financiadas y/o supervisadas por el Estado (desde la contratación de personal académico hasta la creación de nuevos programas) es una práctica habitual (Altbach, 2014).

En este sistema, es de suma importancia la labor de la *UniversityGrantsCommission* (UGC), un organismo encargado de proporcionar fondos, promocionar la investigación y velar por el cumplimiento de la normativa para las instituciones de educación superior. Además, la UGC funciona como nexo entre el gobierno central, los gobiernos estatales y las instituciones de educación superior, asesorando a todos ellos sobre las medidas necesarias para la mejora de la enseñanza universitaria (UniversityGrantsCommission, 2015b).

Esta Comisión, con el fin de asegurar la cobertura efectiva por zonas en todo el país, ha descentralizado sus operaciones mediante la creación de seis centros regionales en Pune, Hyderabad, Calcuta, Bhopal, Guwahati y Bangalore. La oficina central de la UGC se encuentra en BahadurShah Zafar Marg, Nueva Delhi, con dos oficinas adicionales que operan en FerozeShah Road y el Campus Sur de la Universidad de Delhi (UniversityGrantsCommission, 2015c).

Otra de las tareassignificativas dentro del sistema educativo superior indio la realizan las *agencias acreditadoras*. El principal organismo que acredita a las universidades y colegios en la educación general es el *NationalAssesment and Acreditation Council*(NAAC),un cuerpo autónomo que la UGC creó en 1994 en correspondencia con la Política Nacional de Educación (1986) y el Plan de Acción (POA-1992).Una función similar para la educación técnica es desempeñada por el *NationalBoard of Accreditation*(NBA) y para la educación agrícola por el *AcreditationBoard* (AB) (Gupta&Gupta, 2012).

Durante los últimos años el NAAC ha propuesto introducir un Índice de Educación India (IEI) para la clasificación de los institutos, la medición del rendimiento de la investigación académica y otros parámetros. Se entendió que este tipo de instrumento posibilitaría a las universidades indias reconocer fortalezas y debilidades en pos de compararse con otros institutos a nivel internacional(NationalAssesment and Acreditation Council, 2015). Asimismo, el NAAC ha firmado un memorando de entendimiento con sus instituciones superiores de aprendizaje de los Estados Unidos, Taiwán, Noruega, Kuwait y con el Commonwealth of Learning (COL) para facilitar el

trabajo colaborativo en la garantía de la calidad en las instituciones de educación superior (Gupta&Gupta, 2012).

Ahora bien, no basta conreconocer la estructura organizativa para comprender el entramado del sistema educativo superior indio. Existen en la actualidad una serie de obstáculos para la implementación de la política educativa en plenitud, que restringen el acceso y el ejercicio efectivo del derecho a la educación en todos sus niveles, en particular, en la educación universitaria.

En primer lugar, se reconoce el costo elevado que tiene la educación en este país. El valor de la matrícula,tanto en instituciones públicas como privadas,tal como afirmara Altbach (2014), ha pasado a constituir una carga creciente para los estudiantesy sus familias. Hoy en día India no tiene un sistema adecuado de becas o préstamos paraasegurar un acceso igualitario a la educación superior, independientemente de algunos programas deasistencia financiera y los esfuerzos para proporcionar acceso a estudiantes pobres y aestudiantes provenientes de poblaciones en desventaja. Con una inversión en educación que ha oscilado en los últimos 5 años entre el 3,3 y el 3,9% del PBI, solamente cerca del 0,4% está destinado a educación superior.

Otro de los asuntos que indica algunas disparidades en el acceso y la permanencia a la educación superior está vinculado a la pertenencia a diversas castas. Este sistema es una característica intrínseca de la sociedad de la India, y dado su carácter hereditario, la movilidad social no termina siendo una realidad tan palpable. A pesar de los intentos por universalizar el ingreso al sistema educativo superior, las mejores oportunidades siguen siendo para aquellos que pertenecen a los grupos étnicos y la castas más importantes(Ovichegan, 2015).

Asimismo, la participación de las mujeres en dicho sistema resulta ser otro de los elementos a analizar. Porcentualmente, el protagonismo del género femenino aumentó desde el proceso de independencia, incorporándose a campos que históricamente les habían estado vedados, como las Ciencias, el Comercio y la Ingeniería. No obstante, sigue siendo inferior a la de los varonesconstituyendo aproximadamente un tercio de toda la matrícula a nivel nacional (Sahni&Shankar, 2012).

Un último obstáculo a considerar en el abordaje de la educación universitaria es el de la lengua. Históricamente el inglés ha sido la lengua utilizada en la academia para el dictado de clases y la comunicación científica, sin embargo, desde la década de 1950 han sido numerosos los grupos que han clamado por un cambio efectivo que permita

integrar a las lenguas regionales y al mismo hindi (Altbach, 2009; Sahni&Shankar, 2012), posibilitando el acceso a la educación superior a la totalidad de los grupos poblacionales. Los diversos autores sostienen que este sistema se sostiene, en parte, por una cuestión elitista de algunas regiones que se niegan a que el hindi sea el principal idioma en el país, pero también debido al proceso de atracción de estudiantes extranjeros y al crecimiento comercial e industrial de escala internacional, que obligan al uso del inglés como lengua estratégica.

**Análisis de los planes de estudio de Ciencia Políticaen India.**

Para el trabajo que se propuso en esta presentación se tuvieron en cuenta una serie de consideraciones al momento de seleccionar las unidades de análisis.

En primer lugar, se observó que la ciencia política se ofrece en diversos niveles académicos: Bachelor (B.A.), Master (M.A. yM.Sc.) y Doctorado (Ph.D.). A diferencia del caso argentino donde la modalidad más frecuente de cursada de la carrera son las licenciaturas, en India este tipo particular de grado académico no está presente. Ante esto, se decidió elegir el nivel de B. A. entendiendo que es el primer ciclo de formación y que, por lo tanto, resulta de sumo interés reconocer aquellos aspectos centrales en los que se inicia a los futuros profesionales de la disciplina.

Por otra parte, debe decirse que este grado académico se dicta tanto en las universidades como en los colleges. A los efectos de poder observar la muestra en contraste con algunos elementos del caso argentino, resultó relevante que las carreras seleccionadas fueran dictadas en casas de altos estudios y no en instituciones de educación terciaria.

Un tercer elemento a considerarse fue que las carreras se dictaran bajo el nombre específico de bachelor en “ciencia política”, no incluyéndose subdisciplinas o áreas vinculadas como la administración pública, las políticas públicas, la teoría política, la filosofía política ogobierno, de las cuales existen numerosasofertas.

De este modo, se seleccionaron los planes de estudio vigentes a la fecha de las siguientes universidades:

**Tabla 2. Universidades de la muestra por tipo.**

| Institución | Tipo de institución |
|---|---|
| AligarhMuslimUniversity | Central |

| | |
|---|---|
| Andhra University | Estatal |
| ArniUniversity | Privada |
| Bangalore University | Estatal |
| GalgotiasUniversity | Privada |
| GauhatiUniversity | Estatal |
| Goa University | Estatal |
| Indira Gandhi National Tribal University | Central |
| JamiaMilliaIslamia Central University | Central |
| MaharshiDayanandUniversity | Estatal |
| Mahatma Gandhi University | Central |
| University of Burdwan | Estatal |
| University of Calcuta | Estatal |
| University of Delhi | Central |

Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar, son en su mayoría universidades públicas. En parte esto obedece a la accesibilidad de los planes de estudio (o *syllabus*, como indica cada institución consultada), pero a su vez a que en la práctica la carrera suele ofrecerse mayoritariamente en este tipo de instituciones.

De la lectura de los documentos, se puede concluir que en todos los casos los planes de estudios se organizan en seis semestres distribuidos a lo largo de tres años, por lo cual,el ciclo de B.A. es claramente inferior a la duración promedio de las licenciaturas en Argentina, donde se registran ofertas de cuatro y cinco años que prácticamente no tienen ciclos intermedios de formación (como tecnicaturas o diplomados). En consecuencia, se reconoce que resulta mucho más rápido dar una formación básica en ciencia política en India que en nuestro país.

En todos los casos los planes a los que se accedió se encontraban digitalizados directamente en los sitios oficiales de cada universidad, estando la información con la que se trabajó accesible para toda la comunidad educativa. No obstante y al igual que se advierte en el caso argentino, esta información no resulta estar completa, puesto que solo se dan a conocer las materias, sus contenidos mínimos y la cantidad de créditos que

otorga su cursada. Fueron escasos los casos en los que se registraron objetivos, fundamentación y perfil de egresado del ciclo de formación como típicos componentes curriculares. Estos elementos ausentes, en algún caso, podrían ser determinantes para la elección de una oferta educativa por sobre otra, por lo que se considera que deberían estar presentes al menos parcialmente en la información que la universidad da a conocer sobre su oferta curricular.

Una constante que se observó a lo largo de todas las carreras estudiadas fue el tipo de distribución de los contenidos. A diferencia de lo que sucede en las carreras de cualquier disciplina de la región latinoamericana cuyos contenidos están distribuidos por asignaturas, en este caso se observa mayoritariamente una estructuración en lo que las unidades académicas denominan *papers*. Este formato de cursada implica que muchos de los temas que en una carrera de ciencia política en Argentina suelen ocupar cuatro o cinco espacios curriculares, en India se nuclean en un mismo curso, apreciándose algunos B.A. con tan solo cinco o seis papers. No obstante, algunas universidades como la de Arni o la Indira Gandhi estructuran su currícula en cursos tradicionales.

Asimismo, debe decirse que los planes pueden tener o no espacios electivos. Este tema varía de oferta en oferta, habiendo planes absolutamente estructurados (e. g. Burdwan, Maharshi, Gauhati, Jamia y Calcuta) y aquellos que admiten la posibilidad de que los estudiantes diseñen parte de su recorrido educativo (e. g. Aligarh, Andara, Delhi).

El caso que más llama la atención respecto de la cantidad y distribución de sus espacios curriculares es el de la Mahatma Gandhi University. Si se observa su plan de estudio (el más completo de todos en términos de componentes curriculares, por cierto), el Departamento de Ciencia Política ofrece dos ciclos distintos de formación para el B. A.: el *ConventionalProgramme* y el *VocationalProgramme*. Esta distinción radica en la identificación de dos modelos posibles de ejercicio profesional. Uno de ellos, el Conventional, más asociado a tareas del tipo académicas y a una formación del tipo teórica, y el otro, el Vocational, con un marcado acento práctico. Cada programa cuenta a su vez con distintas cargas horarias, cantidad de cursos, e incluso una modalidad distinta de proyecto de finalización del grado académico.

Respecto de esto último, se destaca a su vez que han sido pocas las ofertas que consideran la obligatoriedad de una actividad de cierre con carácter integrador.Ninguna de las carreras estudiadas reconocen entre sus ofertas la inclusión de un espacio de

*capstonecourse* (Wahlke, 1991) o curso de cierre. Sin embargo, si se hacen referencias a la importancia de presentar un proyecto (sin demasiados detalles de su contenido) como actividad final para la obtención del título de bachelor (e. g. Goa y Galgotias).

Tal vez el tema más interesante para analizar es el de los contenidos temáticos. La formación básica en ciencia política que se dicta en la universidades de la muestra, suelen comenzar con un paper o cursode introducción a la disciplina, basado en el aprendizaje de los conceptos y problemas fundamentales. A su vez, estos espacios prevén el estudio de la historia, los métodos y las relaciones con las otras ciencias sociales, como la economía, la sociología y la historia. Algunas universidades como Burdwan, Jamia, Delhi y Calcuta, inician con una introducción directamente a las teorías políticas, sin tener un curso de aprestamiento a los contenidos elementales de las disciplina. No obstante, a través de dichas teorías se reconoce que se intenta generalmente definir nociones básicas como estado, justicia, libertad, gobierno, política, entre otras, remitiendo a lo que se esperaría aprender en un ciclo introductorio.

Uno de los cursos que más llama la atención entre los que se dictan en casi la totalidad de las ofertas estudiadas, es “Pensamiento Político Indio”. Sin descuidar el estudio de las teorías o corrientes propias de occidente (desde los griegos hasta aquellas que predominaron en los siglos XIX y XX), se destina una importante carga horaria de la carrera al abordaje de los autores locales. Esto que parece ser una tendencia en los planes de India, resulta ser bien distinto en el caso argentino, donde apenas se pueden advertir materias de “Pensamiento Político Americano”, siendo uno de los principales déficits de la formación el desconocimiento de las obras de los politólogos locales de la disciplina, algunos de los cuales son referentes a nivel mundial.

La constitución, la política cotidiana y el sistema político indio son de los temas que más se reiteran en los documentos estudiados. En algunas ofertas aparecen desvinculados como diferentes áreas (tal es el caso de Aligarh) y en otras se estudian conjuntamente (e. g. Andhara y Arni). En este espacio se puntualiza el aprendizaje de la distribución y estructura de los poderes, mediado por la incidencia de lareligión, las lenguas, el sistema de castas, el género, los derechos humanos, las etnias y los regionalismos, como componentes básicos de la política de este Estado.

Todas estas cuestiones que inciden en el devenir de la vida política y social de India, también tienen materias o cursos específicos destinados para su estudio. Muchas de la ofertas de B.A. proponen el estudio de la sociedad desde una perspectiva histórica, viendo la evolución y los principales hitos en la conformación de la actual India. El

período colonial, los movimientos de liberación y el ejercicio ciudadano reciente son recurrentes en las currículas, al igual que la pobreza, la marginación y el desarrollo humano. La diferencia fundamental radica entre aquellas universidades que han decidido incluir este tipo de temáticas entre los espacios obligatorios de cursada (e. g. Aligarh, Arni, Calcuta, Galgotias y Delhi) y aquellas que los ofrecen como espacios electivos (e. g. Mahatma Gandhi). Este punto en particular, representa un gran contraste con los planes de estudios de ciencia política de Argentina, debido a que la historia política, la constitución de las instituciones políticas y los rasgos de la sociedad contemporánea suelen ser temas de materias diferentes y desvinculadas, por lo que los alumnos difícilmente vean la relación entre los procesos sociales y políticos en un devenir, impidiendo la asociación entre diversos fenómenos de estudio.

Por otra parte, se identifica entre los temas más presentes al estudio de los sistemas políticos desde una perspectiva comparada. Estas materias se ordenan por conceptos básicos, como son los partidos políticos, las constituciones, los sistemas electorales, los tipos de gobierno y de estado, pero a su vez se estructuran a partir de la aplicación de dichos conceptos al análisis y la comprensión de casos concretos. Así se mencionan con frecuencia el estudio de los sistemas políticos de Estados Unidos, Reino Unido y Suiza (y en menor medida China y la Federación Rusa), como ejemplos completamente distintos el uno del otro. En última instancia, este tipo de materia supone la realización de un contraste con el sistema político propio de India.Vinculado a esto, debe destacarse la inclusión del estudio de los sistemas políticos locales en los casos de Andhara y Goa.

Las relaciones internacionales se reconocen asimismo como un contenido que se reiteró en gran parte de las estructuras curriculares de la muestra. Estos espacios, en su mayoría obligatorios para la obtención del grado académico, se refieren no solo a las teorías centrales en este campo sino que también al desarrollo de las relaciones entre los estados a lo largo del siglo XX y de los años transcurridos del actual, con una clara inclinación hacia determinar el rol de los estados y organismos internacionales, y la inserción de India en el entramado político mundial a partir de su política de relaciones exteriores.

Un tema que se quiso observar en este trabajo con detenimiento, fue el lugar que ocupaba la administración pública entre los temas a desarrollarse en las materias. Varma (1968) había reconocido como un rasgo distintivo del currículum de ciencia política de mitad del siglo XX, el estar centrado en formar técnicos para la administración pública

que se encontraba en franca expansión. Al igual que en el caso argentino, la totalidad de las ofertas que se estudiaron contienen algún tipo de formación referida a la administración en instituciones públicas nacionales, incluso aquellas que se dictan en universidades privadas (Arni y Galgotias). Sin embargo y a diferencia de lo que se había destacado en el pasado, la currícula de las materias que se centran en esta temática están destinadas al estudio de las teorías y los principios administrativos básicos, sin suponer esto una formación práctica para el ejercicio profesional concreto en áreas vinculadas. Más aún, las ofertas que incluían los objetivos de la formación y los alcances, no hacían referencias al rol en el servicio o la función pública, salvo la GauhatiUniversity y uno de los trayectos curricularesde la Mahatma Gandhi University.

Por lo dicho y en función de los planes que se dictan en las universidades trabajadas, no es posible afirmar que existe hoy en día una tan clara inclinación hacia el trabajo en la administración pública, como si sucede en Argentina.Sin embargo, resulta difícil poder establecer el área concreta en la que los graduados se pueden insertar debido a que principalmente se hace mención al análisis político como habilidad propia a adquirir durante la formación pero difícilmente se encuentren referencias a espacios concretos de actuación.

Si bien las carreras de “artes” como es el caso de los bachelors tienen una orientación generalmente hacia la formación para el ejercicio profesional en instituciones públicas, en este caso no terminan de apreciarse elementos concretos que den cuenta de esto, sobre todo por la poca interacción con el medio social y político que los alumnos parecieran tener. Pero asimismo, tampoco se advierten elementos que permitan afirmar que los estudiantes podrían desarrollar su futuro profesional en el ámbito universitario o en actividades académicas, ya que a pesar de la sólida formación en las teorías políticas (junto con las administrativas), se carece de espacios de metodología, epistemología o producción científica, materias claves para el aprendizaje de destrezas en la investigación y la elaboración de textos académicos.En el caso argentino, contrariamente, la inserción profesional efectiva y la formación guardan una gran relación con la producción y el ejercicio profesional en el espacio universitario y las actividades que de este se desprenden (docencia, investigación y función en la administración pública o en los diversos poderes).

Pareciera, en definitiva, que los bachelors terminan siendo instancias de formación necesarias que actúan como puentes para poder acceder a las instancias de masters donde los estudiantes perfilan el tipo de profesional que querrán terminar siendo

y las actividades concretas en las que podrán insertarse. Esta idea a priori, se ve reforzada por la paridad que en general muestran los planes de estudio en cuanto a su contenido y estructura (no habiendo grandes posibilidades de diferenciación) pero además por la falta de contenidos, que en el caso de las propuestas latinoamericanas y en particular argentinas, suelen ser frecuentes entre las asignaturas de los planes, como la comunicación política, la economía, la metodología de la investigación, las políticas públicas, el sistema productivo, entre otros. Si se observan los ciclos de formación de master en India, muchos de ellos si incluyen las temáticas mencionadas y se reconocen mayores niveles de distinción entre las aplicaciones posibles de los conocimientos adquiridos en el trayecto educativo (los Masters in Arts con una ya más clara orientación práctica y los Masters in Science con una tendencia hacia la producción científica), una cuestión que invita a ser retomada en próximos estudios.

**Conclusiones.**

En el presente trabajo, se realizó una primera aproximación al análisis de los planes de estudio de ciencia política en India. Se decidió tomar a los B.A. que se dictan en la actualidad en las universidades del país con la intención de reconocer algunos de los principales aspectos de las formaciones como los contenidos, ejes temáticos y estructura.

La caracterización del sistema educativo superior, permitió reconocer la complejidad del fenómeno de estudio a la vez que se diferenciaron las posibles unidades de análisis que se podían seleccionar para la muestra, entendiendo que la carrera en cuestión se ofrecía en distintos tipos de instituciones y grados académicos que no son frecuentes en nuestra región.

Se reconoció que si bien la administración pública ocupa una parte importante de la currícula al igual que las relaciones internacionales, la teoría política, los sistemas políticosy el estudio de los componentes claves de la sociedad (e. g. castas, religión, género), no son suficientes las temáticas analizadas para determinar una orientación hacia la que podrían insertarse profesionalmente los egresados.

Asimismo, se reconoce una ausencia de temáticas que frecuentemente se espera que se incluyanen la formación de un politólogo, aunque se cree que esto obedece a la casi necesaria continuidad en el sistema educativo por la que deben atravesar los estudiantes, siendo el bachelor un nivel de formación mínima cuyos egresados no

podrían ser considerados, en nuestros términos“cientistas políticos”, por carecer de herramientas básicas para el ejercicio de la profesión.

Si la intención de los B. A. es dar una formación básica post secundaria para acceder más tarde a una formación específica, los planes cumplen el cometido aunque debieran contemplar la enseñanza de varios temas claves para la ciencia política que no son ni siquiera mencionados. Ahora bien, si la formación se piensa para el ejercicio concreto en actividades de la administración estatal en cualquiera de sus niveles (como se advertía en décadas pasadas), se cree que se debería lograr precisar más aún el tipo de formación y considerarse la inclusión de actividades de formación práctica (e. g. prácticas pre-profesionales, asistencia a eventos científicos o políticos) asociadas a las tareas concretas que desarrollarán los estudiantes en su futuro ejercicio.

En definitiva, este resultó ser un primer encuentro con la realidad de la carrera a nivel curricular, que nos permitióexaminar características claves del diseño del proceso educativo (incluso en contraste con la realidad argentina) y advertir que resta aún seguir analizando otras ofertas y niveles del sistema de educación superior asociados a la disciplina para comprender el tipo de profesional de la ciencia política que se pretende formar en India.

**Referencias bibliográficas.**

Agpalo, R. E. (1998). Political science in the Philippines 1880-1998.A history of the discipline for the centenary of the first Philippine Republic.*Philippine Social SciencesReview, 55* (1-4), 1-72.

Altbach, P. G. (2009). *Educación Superior Comparada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Palermo.

Altbach, P. G. (2014). El despertar de los gigantes: presente y futuro de los sistemas de educación superior en China e India. *ArchivosAnalíticos de PolíticasEducativas, 22* (46), 1-31.

American Political Science Association (1942). Instruction and Research: The Political Science Curriculum in War-Time: Report of the Committee of the American Political Science Association on War-Time. *The American Political Science Review, 36* (6), 1142-1146. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/1949073

Bains, J. S. (1972).Select bibliography on teaching and curriculum of Political Science in indian universities.*The Indian Journal of Political Science, 32* (4), 393-444.

Barber, B. R., &Battistoni, R. (1993). A season of service: Introducing service-learning into the Liberal Arts Curriculum. *Political Science and Politics, 26* (2), 235-240. Recuperado de www.jstor.org/stable/419837

Battistoni, R. M., & Hudson, W. E. (Eds.) (1997). *Experiencing Citizenship: Concepts and models for Service-Learning in Political Science.* Virginia: Stylus.

Coxe, L. M. (2010). The Impact of Research Methods on Student Learning: Preliminary Evidence From Departmental Assessment. Recuperado de http://ssrn.com/abstract=1544933

Dell, K. D., &Nakazato, H. (2007).“Neither Fish Nor Fowl”: When Are Research Methods Taught in Undergraduate Political Science Programs? *Teaching and Learning Conference for the American Political Science Association*, Charlotte. North Carolina.

Department of Higher Education (2015a).*University and Higher Education. Overview*. New Delhi, India: Ministry of Human Resource Development, Government of India. Recuperado de http://mhrd.gov.in/university-and-higher-education

Department of Higher Education (2015b) Deemed universities. Recuperado de http://mhrd.gov.in/deemed-university

Döring González Hermosillo, E. (2009). Desarrollo Curricular de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública. *Encrucijada, Revista Electrónica del Centro de Estudios en Administración Pública FCPyS UNAM*, (Número especial), 1-12. Recuperado de http://ciid.politicas.unam.mx/encrucijadaCEAP/arts_n1espe_04_07_2009/art_ineditos1_1_doring.pdf

Garza, L. A. de la (2008). Reflexiones en torno a la formación profesional en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. En C. Solózano Marcial & K. Valverde Viesca (Coord.), *Estrategias de enseñanza en Ciencias Sociales* (pp. 17-33). México D. F.: EdicionesGernika.

Gupta, D., & Gupta, N. (2012). Higher Education in India: Structure, Statistics and Challenges. *Journal of Education and Practice, 3* (2), 17-24.

Hepburn, M. A., Niemi, R. G., & Chapman, C. (2000). Service Learning in College Political Science: Queries and Commentary. *Political Science and Politics, 33* (3), 617-622. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/420867

Indian Political Science Association (2015). Aboutus.Recuperado dehttp://www.ijps.net.in/aboutus.html

López, A. (2001). Un cambio curricular en Ciencia Política: El caso de la UNAM. *Politeia, 27* (27), 73-90.

Merriam, C. E. (1923). Recent advances in political methods. *The American Political Science Review, 17* (2), 275-295.

Mulcare, D., &Sathasivam, K. (2012). Assessing the Political Science Capstone Course: A Study at Salem State University. *American Political Science Teaching and Learning Conference.* Washington.

National Assesment and Acreditation Council(2015). NAAC – An Overview. Recuperado de http://www.naac.gov.in/aboutus.asp

Ovichegan, S. (2015).*Faces of Discrimination in Higher Education in India Quota policy, social justice and the Dalits*. New York: Routledge.

Pinar, W. (Ed.) (2015). *Curriculum studies in India. Intellectual histories, present circumstances.*New York: Palgrave MacMillan.

Rinaldi, S. (2015a). Las prácticas pre-profesionales en licenciaturas en ciencia política.*Revista Iberoamericana de Educación Superior, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, de la Universidad Nacional Autónoma de México*. ISSN 2007-2872 (A la espera de aceptación).

Rockwell, L. G. (1947). Instruction and Research: Toward A More Integrated Political Science Curriculum. *The American Political Science Review, 41* (2), 314-320. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/195071

Sahni, R., & Shankar, V. K. (2012).Girls' higher education in India on the road to inclusiveness: on track but heading where?*Higher Education, 63* (2), 237-256.

Seshadri, K. (2001). The Tortuous Path of Political Science Discipline in India (An Essay Down Memory Lane). *The Indian Journal of Political Science, 62* (1), 25-40.

Shah, G. (2001). Political Science in India: A Discipline and Intellectual Pursuit. *The Indian Journal of Political Science, 62* (1), 11-23.

Sharma, S. K. (2015). About us. India: IPSA. Recuperado de http://www.ijps.net.in/aboutus.html

Schüttemeyer, S. S. (2007). The Current State of Political Science in Germany. En H. D. Klingemann (Ed.), *The State of Political Science in Europe* (pp. 163-186). Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers.

University Grants Commission (2015a). Total Nº of Universities in the Country as on 05.05.2015. Recuperado de http://www.ugc.ac.in/oldpdf/alluniversity.pdf

UniversityGrantsCommission (2015b). Mandate. Recuperado de http://www.ugc.ac.in/page/Mandate.aspx

University Grants Commission (2015c). Genesis. Recuperado de http://www.ugc.ac.in/page/Genesis.aspx

Varma, V. P. (1968). Curriculum and techniques of teaching political science in India. *The Indian Journal of Political Science, 29* (2), 99-106.

Wahlke, J. C. (1991). Liberal Learning and the Political Science Major: A Report to the Profession. *Political Science and Politics, 24* (1), 48-60. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/419376

Wyman, M. & Parker, J. (2010). Survey of Curriculum and Assessment in Political Science Degrees in the United Kingdom. *American Political Science Association Teaching and Learning Conference*. Philadelphia, Pennsylvannia. Recuperado de http://ssrn.com/abstract=1547245

**SESIÓN 5: "La India como actor global emergente: dimensiones simbólicas y construcción de poder"**

**Coordinadora: Maya Alvisa Barroso (UNTREF).**

1. **Cultura y civilización**

Lic. Maya Alvisa Barroso (UNTREF)

2. **Democracia y construcción de poder**

Prof. Sergio Cesarín (UNTREF)

3. **Procesos de "cooperación competitiva" sino-india: hacia una nueva conectividad asiática.**

Dr. Carlos Moneta (UNTREF)

**India: democracia y construcción de poder.**

Autor: Sergio Cesarin

Institución de Pertenencia: Coordinador del Centro de Estudios sobre Asia del Pacífico e India de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) e Investigador del CONICET.

**Resumen**

En las próximas décadas, aunque quedan retos de la democracia y tensiones domésticas, la tolerancia religiosa, la armonía multicultural, el desarrollo económico, la estrategia, así como las habilidades humanas y los recursos tecnológicos, permitirán a la India convertirse en un país más poderoso. Sin embargo, como potencia emergente y democracia vital en un contexto de cultura tradicional, India también muestra debilidades, una estructura social vilmente rígida y un pensamiento conservador. En este sentido, atendiendo a la política para asegurar la gobernabilidad democrática a largo plazo, los líderes políticos han puesto el alivio de la pobreza y su superación bajo el status del desarrollo al tope de la agenda política.

**Abstract**

In the coming decades, although remaining democracy challenges and domestic stresses, religious tolerance, multi cultural harmony, economic development, strategy as well as human skills and technological resources, will allow India to become a more powerful country. However, as emerging power and vital democracy in a context of traditional culture, India also shows weaknesses meanly rigid social structure, and conservative thought. In this sense, the policy to ensure in the long term democratic governance, political leaders has put poverty alleviation and overcoming its under development status on the top of political agenda.

**Introducción.**

Pocos escenarios muestran mayor riqueza de matices como la actual etapa histórica signada por el advenimiento de un nuevo sistema de orden mundial, edificado sobre los cimientos y paredes aún erectas del antiguo orden legado de la Guerra Fría, pero en transición hacia un modelo de equilibrio multipolar. Entre las coloraciones y destellos

que esta transición nos muestra, se encuentra la recuperación y revitalización de una de las más antiguas cultura – civilización perviventes sobre la faz de la tierra como es la India.

Durante siglos la península hindostánica ha edificado su identidad política, religioso y socio – cultural como un punto de "encuentro y cruce" de distintas filosofías, religiones y culturas que generaron a través de los siglos el mosaico multilingüístico, religioso y cultural que hoy constituye la esencia de este país. No sin traumas y complejos procesos caracterizados por altas dosis de violencia interna resultado de históricos conflictos religiosos, y como resultado de la ocupación territorial por potencias coloniales (el último como colonia británica), ha logrado edificar una identidad internacional que la posiciona como una de las principales potencias emergentes durante el siglo XXI.

La India es el séptimo país del mundo en extensión, el segundo en población y hoy atraviesa un período de su evolución histórica absolutamente distinto de aquel liminar que guiaran los "padres fundadores" - espirituales y políticos - de la moderna nación post independiente como el Mahatma Gandhi y Jawarhalal Nehru. Sin olvidar su pasado, hoy India asentada sobre tradiciones políticas como democracia, tolerancia religiosa, y laicicidad, reasume luego de un profundo sentido de autocrítica por parte de su clase dirigente, la necesidad de modificar de raíz los cimientos del poder nacional edificado sobre endebles bases de atraso y pobreza, para tratar de captar los beneficios derivados de un nuevo entorno internacional de distensión que lance definitivamente al país hacia la ansiada y postergada meta del desarrollo.

Conscientes los líderes indios de las dificultades y fragilidad en la que se encontraba el país, a partir de comienzos de la década del noventa del siglo XX asumieron una nueva estrategia orientada a modificar la estructura económica a fin de que ella respondiera a la acuciante llamada de pobres e indigentes que, por millones, clamaban un cambio sustancial en su situación existencial. A partir de entonces, al tope de la agenda pública de sucesivos gobiernos, fueron implementadas medidas sobre apertura económica, inversión en educación, y desarrollo de sectores tecnológicamente intensivos. Las capacidades intelectuales, empresariales y de innovación con que contaba el país fueron puestas al servicio de la mejora en la calidad diaria de vida de los ciudadanos impulsando cambios cuyo fin esencial consiste en solucionar el histórico dilema nacional: la superación de la pobreza.

Antes que la especulación meta-simbólica, el pragmatismo primó sobre expectativas irrealizables y planes inalcanzables que no habían mostrado durante décadas los resultados esperados. La observación de una democracia "condicionada" definió un "imperativo estratégico" consistente en atenuar la rampante pobreza; era evidente que la exclusión no ofrecería un escenario acorde para sostener la unión y cohesión social en un país heterogéneo, tensionado por rupturas y clivajes religiosos arraigados en la mente

y corazón de individuos y sociedad. Para la dirigencia política india, no habría futuro sin radicales cambios; no habría futuro sin una India Nueva; no habría futuro unidos sin generación de nuevas expectativas y oportunidades para millones de jóvenes profesionales; no habría futuro sin sacar de la miseria a millones de desplazados y descastados.

Cómo un país que había sido capaz de crear filosofías, especulaciones metafísicas, centrar al individuo en el universo natural y generar un espíritu colectivo en el identitario provisto por religiones como el Budismo, el predominante Hinduismo e incluso el Islam, podía sostenerse sobre manifestaciones de atraso y rechazo a una modernidad adaptada a las tradiciones y costumbres ancestrales?. Cómo podría el "humanismo" inherente a sus religiones seguir ganando el favor de su pueblo sin antes responder a la acuciante llamada de los más desposeídos?

Cómo podría un país formador de intelectuales comprometidos con el dolor popular, sofisticados teóricos del desarrollo, innovadores promotores de una economía con "rostro humano" mediante la ampliación de capacidades individuales, una economía de la libertad, no derramar esos frutos y traducirlos en políticas activas sobre reconversión del sistema de producción, mejoras educativas, inversión social, potenciación del campesinado, jerarquización de la mujer y sofisticación técnica aplicada a ganar competitividad global?.

Fueron estos sólo algunos de los interrogantes planteados a los dirigentes indios, empresarios, líderes sociales, religiosos, partidos políticos, y otros actores sociales para que finalmente dieran curso a reformas, como las hoy en marcha, que auguran un paso - no sin desafíos ni retrocesos - hacia un mejor situación de bienestar general en las décadas por venir.

De esta forma, al analizar el actual escenario y proyectar ideas hacia el futuro, observamos que la recuperación de la autoestima nacional impulsa el ascenso de India en la jerarquía de poder mundial y, sobre la base de nuevos recursos y capacidades desplegadas en los planos multilateral, regional y bilateral, induce modificaciones estructurales en el sistema de poder del siglo XXI. Una nación poderosa, una democracia vital y un poder en reconstrucción basado en la diversidad, son atributos relevantes de la India de hoy cuya manifestación concreta se traduce en el dinamismo adquirido por su economía, pero fundamentalmente, por la sociedad india que admite un panorama de oportunidades no esperadas y un destino no fatalista, sino posible de diseñar sobre la base de una matriz axiológica ejemplar para sí misma y el resto del mundo.

1. Religión, secularismo, tolerancia e implantación democrática.

La India es un continente plagado de manifestaciones metafísicas y expresiones simbólicas que generan adhesión y curiosidad en el observador occidental. A través de

sus mitos fundantes, propuestas religiosas y metodologías especulativas ligadas al equilibrio interno y externo, la India ha desarrollado una imagen asentada sobre una estructura de significantes y significados que la ubican en el centro del devenir religioso – filosófico de la humanidad.

Como antigua cultura ha legado a la humanidad manifestaciones espirituales que nutren el ser indio, informan al resto del mundo, ofrecen un claro sentido de preeminencia del "factor moral" en los actos privados y públicos y, fundamentalmente, sugieren vías pacíficas, dialogantes para la superación de tensiones en el mundo de los vivientes. La aptitud y actitud moral en el creyente sigue siendo un activo a considerar que India posee como país, manifestación de su virtuosa mixtura entre tradiciones, filosofías e ideales con practicidad y pragmatismo en el hacer volcado al progreso nacional y personal.

La India ha legado al mundo grandes religiones como el Hinduismo, religión oficial de la India. Como factor ordenador de la vida individual y social, el Hinduismo en su proceso de institucionalización socio – religiosa determinó que la sociedad se dividiera en castas. Normas de estratificación social y jerarquización indicativa de la mayor o menor perfección espiritual del ser humano. Otra ha sido el Budismo. En la figura del Príncipe Gautama traspasó fronteras para afincarse como una religión "aceptable y adaptable" por el apaciguamiento social que generaba según los Emperadores Tang (618 – 907), hacia el Imperio Chino; luego a través del mismo, extendido hacia el Japón, la Península coreana y el Sudeste de Asia. Contemporáneo de Gautama, el príncipe Mahariva, fundó el Jainismo ambas dos como expresiones religiosas que minaron el casi monopolio simbólico detentando por el Hinduismo.

La india religiosa multifacética y diversa es entonces, en sí misma, una muestra de tolerancia y aceptación mutua. A pesar que los conflictos y clivajes político – religiosos persisten, se ha desarrollado un sentido de posibilidades de mutua complementación que dotan a la India de un capital simbólico riquísimo que la destaca por sobre otras manifestaciones multi religiosas, multinacionales, multi lingüísticas y multi étnicas. Un mundo caleidoscópico dentro de las fronteras geográficas de un Estado. Una imagen que, a veces, desde Occidente se confunde asumiendo la India como un paraje donde "expiar culpas" y calmar la desazón del alma.

No es extraño entonces la mezcla adaptativa entre religión y democracia; el equilibrio de las diferencias y las formas de expresión divergente típicas de una democracia, han sabido consolidarse en la India Post independiente, basadas en el respeto a la ley y el ajuste de las conductas societales a la moderación impuesta por el espíritu colectivo. Estos rasgos otorgan singularidad a la India. En primer término, la India ofrece un particular aporte a la construcción democrática en contextos socio-culturales diversos y complejos. La implantación y aceptación, ajustada a sus tradiciones, de la democracia "occidental", hunde sus raíces en la influencia que los británicos ejercieron en el sub continente durante su mandato colonial mediante la imposición del derecho anglo –

sajón y un sistema de división de poderes aceptado por quienes continuaron con la tradición y filosofía política impuesta, en la India post independiente.

Los líderes, que pusieron en marcha el movimiento nacionalista indio a finales del siglo XIX y principios del XX junto a dirigentes nacionalistas, encabezada por Mohandas Gandhi o Jawaharlal Nehru, ambos educados en universidades inglesas, mostraron su identificación con los ideales democráticos que juzgaban antagónicos con las prácticas coloniales del Imperio Británico. Asimismo, lo encontraron apto frente a pretendidas opciones autoritarias aplicadas a la gestión de un orden social plagado de diferencias que difícilmente podrían ser sublimadas por imposiciones autocráticas; antes bien, la libertad individual, y el ejercicio religioso prevaleciente en el Hinduismo podían adaptarse a modalidades de organización política más plurales y abiertas.

Cuando India adoptó el sistema democrático en 1947, las democracias exitosas se limitaban a países en general prósperos, con poblaciones de raza blanca, una lengua dominante y lejos del escenario del este y sudoeste asiáticos dominados por gobiernos de signo autoritario, uni partidistas o filo marxistas. No obstante, una vez independiente, la identidad de la India moderna se edificó sobre principios de laicidad y respeto por la democracia representativa. En la pervivencia de ambos se encuentran las claves del gran legado de Nehru y la dinastía Ghandi. Esta herencia, convalidada posteriormente por otras fuerzas políticas actuantes en la India contemporánea, ha servido para reforzar las prácticas democráticas en un país heterogéneo y cruzado por clivajes políticos, económicos, sociales, y religiosos. Pese a las tensiones internas, la flexibilidad de las instituciones democráticas ha mantenido cohesionada a la India a lo largo de su corta historia moderna. De esta forma, una competitiva democracia muestra que el libre juego de intereses y objetivos en ocasiones divergentes, ha podido discurrir dentro de reglas de legitimación comúnmente aceptadas.

## 2. Democracia y poder simbólico.

La India en sí misma provee una “experiencia” única donde, lejos del modelo Estado – céntrico típico europeo, evoluciona una cultura – civilización contenida en su diversidad por un régimen político apto para procesar diferencias. Asimismo, como modelo de ingeniería socio – política, constituye un campo fértil en el que se desarrolla un “tipo de democracia con características indias” que puede servir para orientar la transición de otras naciones de dimensiones geográficas continentales y economías en desarrollo.

Es la primera democracia del mundo por el número de votantes. Periódicamente, más de 800 millones de personas (814 millones en 2014) concurren a votar participando en elecciones parciales o generales, gracias a una cultura política no dogmática y permeable a la movilización de distintos actores y sectores sociales. Para la mayoría del pueblo indio, el ejercicio de participación renueva el “contrato gobernantes – gobernados” en el entendimiento que el poder político procesará de la manera más eficiente posible demandas sectoriales incorporándolas a la agenda pública.

Cuadro sobre participación electoral en la India 1952 - 2014

| Año | Participación electoral | Voto total | Registro | Participatión de la PEV | Población en edad para votar | Población |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1952 | 61,17% | 105.950.083 | 173.212.343 | 58,92% | 179.830.000 | 367.000.000 |
| 1957 | 62,23% | 120.513.915 | 193.652.179 | 61,15% | 197.090.250 | 402.225.000 |
| 1962 | 55,42% | 119.904.284 | 216.361.569 | 54,42% | 220.324.090 | 449.641.000 |
| 1967 | 61,04% | 152.724.611 | 250.207.401 | 63,11% | 241.996.800 | 504.160.000 |
| 1971 | 55,25% | 151.296.749 | 273.832.301 | 57,22% | 264.393.600 | 550.820.000 |
| 1977 | 60,49% | 194.263.915 | 321.174.327 | 64,67% | 300.392.640 | 625.818.000 |
| 1980 | 56,92% | 202.752.893 | 356.205.329 | 62,35% | 325.162.040 | 663.596.000 |
| 1984 | 63,56% | 241.246.887 | 379.540.608 | 64,61% | 373.371.000 | 746.742.000 |
| 1989 | 61,98% | 309.050.495 | 498.647.786 | 65,18% | 474.143.040 | 817.488.000 |
| 1991 | 56,73% | 282.700.942 | 498.363.801 | 57,23% | 493.963.380 | 851.661.000 |
| 1996 | 57,94% | 343.308.035 | 592.572.288 | 61,08% | 562.028.100 | 952.590.000 |
| 1998 | 61,97% | 375.441.739 | 605.880.192 | 67,45% | 556.651.400 | 970.933.000 |
| 1999 | 59,99% | 371.669.104 | 619.536.847 | 65,69% | 565.780.483 | 986.856.301 |
| 2004 | 58,07% | 389.948.330 | 671.487.930 | 60,91% | 640.182.791 | 1.049.700.118 |
| 2009 | 58,17% | 417.037.606 | 716.985.101 | 56,45% | 738.773.666 | 1.156.897.766 |
| 2014 | 66,40% | 553.801.801 | 834.101.479 | 70,29% | 787.860.328 | 1.236.344.631 |

Fuente: Institute for democracy and electoral assistance, IDEA, 2015

Diversas partidos políticos, asociaciones sindicales, organizaciones profesionales, asociaciones religiosas, son “portadoras” de reivindicaciones que pueden ser canalizadas por sus representantes hacia los más altos niveles decisorios del gobierno central o regional, o incluso, mediante su incorporación en las agendas de partidos políticos imprescindibles para sellar alianzas electorales y de gobierno.

En este sentido, cabe destacar el “control” ejercido sobre grandes partidos políticos como el Partido del Congreso (PC) por parte de “familias políticas” que por prestigio y herencia (Ghandi) aportan dirigentes a la conducción de los asuntos públicos y predecibilidad ante la alternancia en el gobierno, pero también introducen riesgos en tanto la estabilidad interna puede quedar atada a pujas intra dinásticas o intra familiares.

La cultura política del país ha evolucionado tratando de equilibrar intereses especiales de género, lengua, identidad religiosa, clase y casta. La conexión entre tolerancia y democracia aporta así un activo esencial para la construcción de la imagen internacional de India como potencia emergente, y en particular cuando su evolución política es analizada a la luz de experiencias autoritarias – unipartidistas – de acumulación.

2. Sustentabilidad democrática y el porqué de los cambios.

Desde fines de la década del noventa del siglo XX, la clase dirigente india tomó nota de “variables de contexto determinantes” para imponer un sentido de urgencia a demorados cambios político-económicos. El primer factor fue China. El otrora poderoso enemigo y adversario ideológico, mantenía un sostenido paso de crecimiento económico que, a comienzos de los noventa, ya lo ubicaba como un potencial jugador central en asuntos internacionales.

La experiencia autocrática china había demostrado resiliencia e irrenunciable vocación de poder, no tolerando levantamientos populares o revueltas (estudiantiles en 1989), capaz de sostenerse sobre la sofisticada maquinaria provista por la estructura del Partido Comunista Chino (PCCh); el camino chino era irreversible y la determinación de su máximo líder Deng Xiaoping no sería trastocada hasta alcanzar los objetivos reformistas fijados en 1979 durante el siglo XXI. Como resultado, una sensación compartida de indefensión en torno la creciente desequilibrio de poder, surgió e impuso el curso de los acontecimientos en India gobernada entonces por el partido nacionalista hindú Bharatiya Janata Party (BJP). Para la India, la transformación requeriría más tiempo, pero la experiencia china podía ser emulada - tal vez superada - por una vital democracia.

Pese a la convergencia de procesos económicos reformistas, las complejas relaciones se han mantenido durante décadas marcados por rencillas históricas agravadas por mutuas apetencias de mayor poder e influencia regional, peso internacional, y acceso a los recursos naturales necesarios para alimentar sus pujantes economías. Sin embargo, desde fines del siglo XX, ambas partes han esfuerzos para reforzar lazos bilaterales y con otras economías emergentes, a fin de modificar paulatinamente un orden internacional dominado por Estados Unidos y Europa.

En 1988, el premier indio Rajiv Gandhi visitó Pekín e inició un proceso de normalización de las relaciones sino-indias que continuaron los premieres Narasimha Rao y A.B. Vajpayee. A partir de entonces han debido sortear cruciales temas pendientes en la agenda bilateral, como son las demarcaciones fronterizas en territorios en disputa (Jamu y Kashmir). India sostiene que China ocupa 38.000 kilómetros cuadrados de su territorio en la meseta Aksai Chin, en los Himalayas occidentales; mientras que China reclama alrededor de 90.000 kilómetros cuadrados en el estado nororiental indio de Arunachal Pradesh. La llamada Línea de Control Real entre las dos potencias nucleares no ha sido demarcada nunca formalmente, aunque los dos países han firmado pactos para mantener la paz.

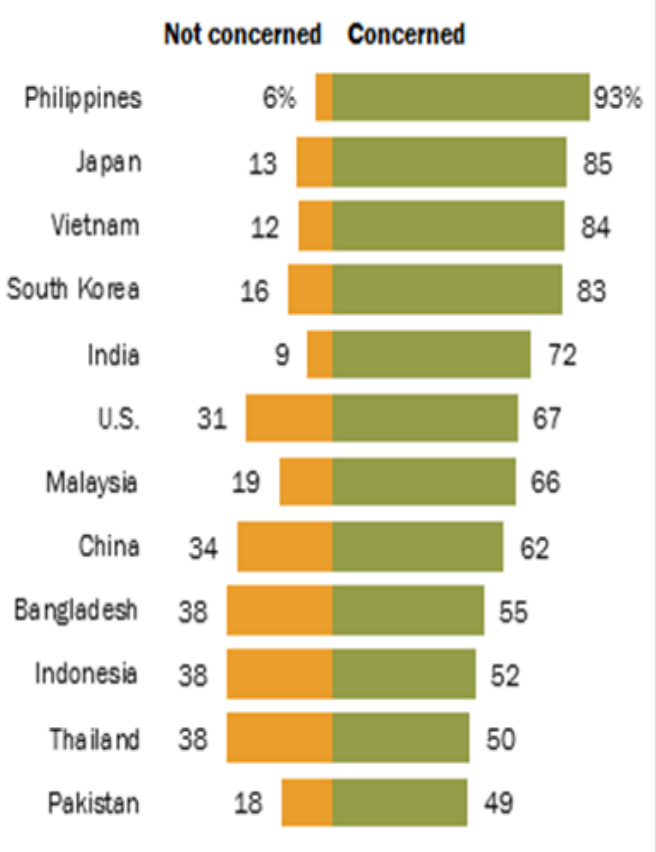
El ambiente de distensión ha dado otros frutos, pese a sus lazos de cooperación militar, desde 1996 China se ha negado a apoyar a Pakistán en su reclamo por Cachemira. Todos estos esfuerzos culminaron en 2005, cuando el premier chino Wen Jibao, de visita en India, firmó una alianza estratégica por la paz y la prosperidad, encuentro en el que Nueva Delhi reconoció la pertenencia del territorio autónomo del Tibet a la República Popular China y ésta admitió que el Sikkim, territorio fronterizo, es un estado de la unión india.

En el actual contexto, si bien India y China mantienen sus ambiciones geopolíticas, una buena relación bilateral es crucial para impulsar sendas estrategias de desarrollo y como aporte al sostenimiento de la gobernanza regional. Durante la última década las coincidencias han atenuado tensiones; India al considerar que el desarrollo común de China e India abre expectativas para el diseño de una "agenda positiva" de cooperación; en tanto para China, una India estable y próspera también aporta a sus ambiciones de posicionarse como potencia económica en el siglo XXI.

No obstante, incrementar los niveles de confianza mutua hacia el futuro dependerá de sortear discrepancias no menores. Además de los problemas fronterizos, Nueva Delhi percibe negativamente el apoyo de China a Pakistán –rival de India-, mientras que la presencia del líder budista tibetano Dalai Lama y su Gobierno en el exilio en India es fuente constante de irritación en China por considerarlos separatistas. China se considera, se considera una gran potencia asiática en tanto la India espera que su creciente poderío económico y militar –aún muy inferior al de su vecino del norte- la sitúe algún día en el mismo plano. En este juego de equilibrios, Beijing ha desplegado una intensa diplomacia regional periférica a la India, tratado de estrechar relaciones con Sri Lanka, Bhután y Bangladesh y condicionando la evolución política pro – China de Nepal, histórica escenario bajo influencia india.

Para contrarrestar estos movimientos, Nueva Delhi ha desarrollado alianzas con naciones del Sudeste Asiático integradas en la Asociación de Naciones del Sudeste de Asia. La definición de la Look East Policy a partir de inicios de los noventa bajo el impulso del gobernante BJP, significó un importante giro en la estrategia india de re inserción regional y aportó una dimensión concreta de acción con el fin de acercar el país hacia una zona como el Sudeste de Asia (SEA) doblemente importante para los intereses indios de largo plazo: i) por su dinamismo económico, y ii) por su relevancia geoestratégica en tanto parte de la barrera de "contención" ante las pretensiones chinas por proyectar poder hacia el Océano Indico. Asimismo, otros puntos conflictivos refieren a proyectos hidroeléctricos chinos consistentes en la construcción de represas hidroeléctricas en el río Brahmaputra (conocido en tibetano como Yarlung Tsangpo) o el tendido de gasoductos regionales, iniciativas que imponen articular consensos sobre el uso compartido de recursos hídricos y energéticos.

Percepción sobre el grado de preocupación de las disputas territoriales con China y su potencial ruptura armada.




Fuente: Pew Research Institute, spring 2014, Global attitudes survey.

No obstante, las aprehensiones de la India sobre los objetivos chinos en su periferia territorial y marítima se mantienen. (ver cuadro anterior). Por tales motivos, una activa política exterior por parte de la india (diplomacia del primer Ministro Mody) intenta reforzar su presencia regional. La conjunción entre comercio trans fronterizo, delimitación de una porosa frontera entre India y Bangladesh (con el objeto de evitar que este país " musulmán" con una situación demográfica y económica difícil genere un flujo de inmigración constante hacia India) o el apoyo financiero para evitar la utilización civil y/o militar por parte de China del puerto de Chittagong - principal puerto bangladesí - como un punto más en el entretejido de enclaves para el tendido de una Ruta de la Seda marítima por el Indico, cuentan entre los principales factores a considerar en el juego de equilibrios bilaterales.

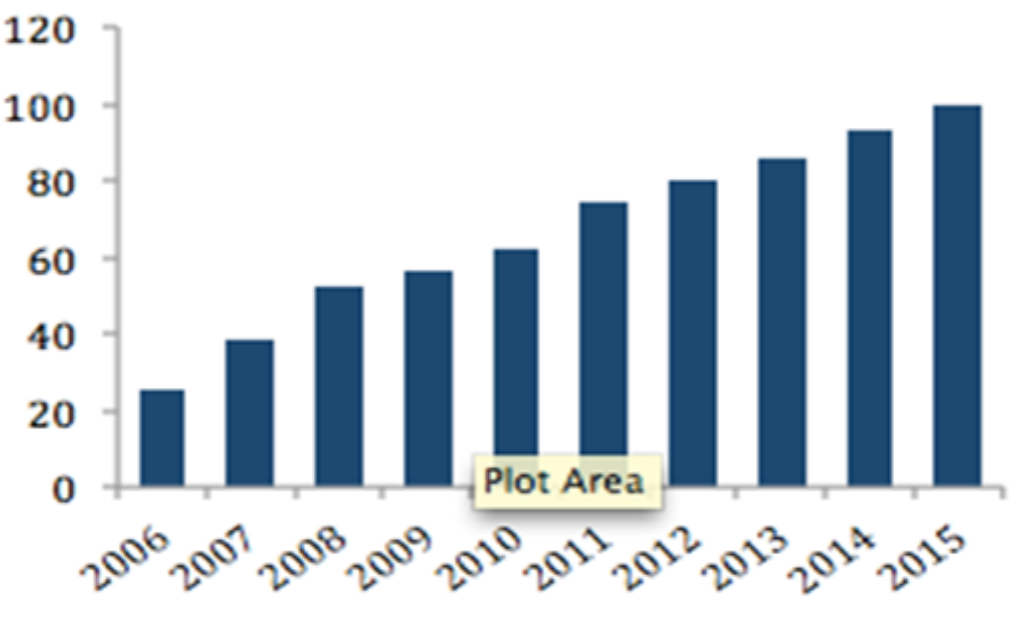
También el tratamiento de límites en fronteras marítimas con Burma o Myanmar (los archipiélagos indios de Nicobar y Andamán están cerca de las costas de este país), la colaboración con Bután para combatir movimientos separatistas en el noreste del país (estado de Nagaland), avances en la fijación de hitos fronterizos con Nepal (en

particular 400 kilómetros sobre el río Kalapani) con el objeto de mantener fuera grupos violentos maoístas, forman parte de la estrategia india a cargo hoy del BJP.

En parte gracias a la distensión sino - india, el actual cuadro de situación indica que las ganancias en comercio bilateral son reales; por otra parte, en gran medida las dos naciones más pobladas del planeta, sostienen con sus tasas de crecimiento el dinamismo económico intra regional en Asia Oriental y Sud occidental.

Evolución del comercio India – China 2006 – 2015(*)

(U$S miles de millones)




(*) estimado.

Fuente: India Ministry of external Affairs, 2015.

Como resultado, los intercambios bilaterales que en 2006 apenas superaban los U$S 20.000 millones, podrían alcanzar los U$S 100.000 millones en 2015. China (2014) representa el 13% de las importaciones indias en tanto es el destino del 4,2% de las ventas externas indias.

En el caso específico de Pakistán, medidas de confianza mutua han reducido las tensiones sobre Cachemira. Este país, tradicional enemigo de la India desde la post independencia, es un escenario clave para detener el avance del islamismo radical con base en Afganistán. Desde los atentados en Bombay en 2008 (166 muertos) y los más recientes de 2014, realizados por radicales pakistaníes, ambas partes han avanzado en el establecimiento de mecanismos de control, alerta temprana e intercambio de información para luchar contra el terrorismo fundamentalista. Ambos países, potencias nucleares de segundo orden, han moderado posturas atendiendo también a las presiones ejercidas por China sobre Pakistán y los Estados Unidos sobre ambas partes.

De tal forma, bajo estas premisas evoluciona la actual estrategia general externa de la India denominada de "external engagement": La misma, atiende a varias dimensiones de vinculación con el fin de sostener el esfuerzo de reconstrucción económica y garantizar la seguridad del país ante emergentes tensiones geopolíticas. Tres son sus ejes de acción: i) vecinos primero, entendido como la propensión a concertar acuerdos de cooperación e integración en Asia Oriental, para ellos, tres son los destinatarios preferentes de esta activa diplomacia india durante los dos últimos años China, Australia y Japón, ii) un segundo frente evoluciona sobre el marco del "multi alineamiento", una estrategia tendiente a favorecer la inserción india en diversos organismos regionales y globales, y iii) el ejercicio de un estilo diplomático más pragmático que busca mantener la "autonomía estratégica" del país. Los objetivos de largo plazo intentan alinear esfuerzos de política exterior con el interés nacional; en el fondo de todas las apetencias externas, se encuentran, el énfasis en el crecimiento económico como base para la proyección externa del país y lograr un balance de poder con China.

3. El fermento social: invención y creatividad

La civilización india es cuna de creatividad e invenciones que aportaron al desarrollo de su misma civilización y la humanidad toda. Los aportes en ciencias como Matemáticas suelen ser destacados, aunados a la evolución del cálculo y la numeración moderna. Entre las originalidades más destacadas se acreditan a científicos indios la invención del cero (en sánscrito shunya, vacío) cuyos registros de utilización datan del siglo IX. Sus logros y la expansión de nuevos conocimientos en el universo simbólico ya provisto con anterioridad por griegos, han quedado evidenciados en sus contribuciones en Asia, Oriente Medio y finalmente Europa, mediante la combinación de estudios matemáticos y astronómicos.

Así, no es raro entender el despliegue de conocimiento de la India de hoy. La introducción del cero o los descubrimientos en el álgebra, son hitos antiguos indicadores de una capacidad de formalización simbólica que actualmente muestra renovada vitalidad a través, por ejemplo, del modelo India.Com, sostenido por empresas e industrias de información (TICs); sus sistemas operacionales suelen ser incorporados por firmas competidoras estadounidenses, japonesas, coreanas y europeas.

Una matriz de innovación que asentada en la vitalidad social y el contexto de promoción de negocios individuales, persiste y ayuda ampliar fronteras para la resolución de problemas. No obstante, la tarea es de largo plazo; según datos del Banco Mundial para el año 2014, India aún permanece lejos en la proporción de usuarios de Internet cada 100 habitantes; a Estados Unidos corresponden 87,4 usuarios, a China 49,3 , pero a India sólo 18.

4. Democracia y compromiso social: “opción por lo pobres”.

En la mente de economistas indios es permanente la preocupación por el desarrollo ligado a la superación de la pobreza. Intelectuales y afamados teóricos del desarrollo provienen de la India, y exponen a través de sus escritos metas, proponen instrumentos y definen acciones aptas para revertir décadas de atraso. Un rasgo de la India contemporánea han sido las manifestaciones de escritores y economistas indios cuyo compromiso social y político no ha estado desligado de su trabajo campo académico, por el contrario la afanosa búsqueda de alternativas superadoras de paupérrimas condiciones sociales ha sido el epicentro de su labor.

Uno de los ejemplos más notables es, sin dudas, Amartya Sen quien mejor expresa la profunda preocupación por saltar las barreras impuestas por la pobreza y el atraso en su India natal. Los trabajos de Sen (que cursó estudios en Cambridge) ayudaron a definir el denominado “campo de la elección social”. En su ensayo Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation de 1981, demostró que el hambre no es consecuencia de la falta de alimentos, sino de desigualdades en los mecanismos de distribución; crucial falla estructural del sistema interno logístico indio.

Un segundo aspecto tratado por Sen ha sido el concepto de capacidad en directa relación, por ejemplo, con el verdadero ejercicio democrático. El planteo básico expresa que un gobierno debe ser juzgado en función de las capacidades concretas de sus ciudadanos; por ejemplo, en los Estados Unidos los ciudadanos tienen el derecho constitucional a votar (al igual que en la India), pero según su enfoque se pregunta si reúnen todas las condiciones para que los ciudadanos puedan ejercer esta capacidad de votar. Las condiciones generadoras de capacidades en este aspecto pueden ser varias, tales como acceso a educación o que los ciudadanos cuenten con medios de transporte para ejercer su derecho. Sólo cuando estas barreras estén superadas se puede decir que el ciudadano puede ejercer su elección personal. Una mirada crítica a su propio país, sirvió para generar un espíritu de cambio, establecer metas sobre desarrollo y empoderar a la sociedad india.

Otro ejemplo a citar por su preocupación ante la pobreza y subdesarrollo nacional es la figura de Monkombu Sambasivan Swaminathan (de origen Tamil), el padre de la Revolución Verde (1968) en india. Experto en ingeniería genética, su objetivo fue combatir el hambre en su país. Durante la década del sesenta, junto al Premio Nobel de la Paz Norman Bourlag, introdujo en la India variedades de semillas híbridas que revolucionaron la producción y fomentó el uso de fertilizantes y pesticidas para mejorar los cultivos. La Revolución Verde acabó con el historial de grandes hambrunas cíclicas

de la India. La reducción de las muertes en un país agrícola y atrasado era una imperiosa necesidad del poder político, por lo que Swaminathan es considerado uno de los más preclaros intelectuales de la India, identificado con el malestar económico nacional y angustia por la difundida pobreza.

Su preocupación no ha cedido hasta el día de hoy. Swaminathan denuncia la mala estructura de la tierra y el descuido que India ha mostrado respecto a una reforma agraria. A diferencia de la green revolution que generó, pregona la greed revolution, es decir, combatir la "revolución de la avaricia" que mutila campos, cultivos y condena a los más pobres a un futuro incierto.

El empoderamiento de sectores pobres y sobre todo de la economía rural, ha sido un imperativo de la antigua y moderna India. La lenta evolución de técnicas ancestrales de cultivo, limitada incorporación tecnológica, escasos medios y recursos para lograr mayor productividad y rindes, e incorporar a la mujer a circuitos productivos organizados, cuentan entre las principales líneas de una agenda económico- rural aún por resolver.

5. Endógenas capacidades: recursos humanos y "revolución tecnológica".

La India es un país con reconocidas capacidades tecnológicas cuyos avances en innovación buscan ser aplicados a mejorar la calidad de vida de millones de pobres. En el campo aeroespacial la India es una potencia internacionalmente reconocida. En 2013 lanzó al planeta Marte el mars Orbiter , la Indian Space Roconocience Organization ISRO) considera que el programa espacial es un claro indicador de capacidades tecnológicas endógenas, en tanto ya ha logrado concretos éxitos mediante el envío de sondas a la Luna y Marte. Estas misiones han permitido el ingreso de la India al selecto club de países que lanzaron misiones espaciales hacia el planeta rojo como Estados Unidos, Rusia, Japón y China.

En consonancia con la estrategia "hecho en India" impulsada por el actual gobierno del BJP, y con el objetivo de lograr una "segunda revolución tecnológica" que incremente los índices de digitalización y acceso a Internet, el gobierno central dispuso reforzar capacidades internas de fabricación, ensamblado y distribución de ordenadores portátiles, tablets e impresoras a organismos gubernamentales. Al mismo tiempo, la inversión estatal impulsará la construcción de la primera fábrica de semiconductores de India (cuyo costo ascendería a U$S 5.000 millones) con el objeto de "reducir la dependencia tecnológica externa, atraer ied sectorial y estimular el sector de altas tecnologías.

Esta política pretende abordar un problema real: las importaciones de material electrónico están creciendo de manera tal que se estima para el año 2020 superen las compras externas de petróleo. Por otra parte, al comparar su perfomance exportadora en alta tecnología con China, surgen diferencias; en tanto las exportaciones de alta tecnología sobre el total de exportaciones de manufacturas asciende al 27% para el Dragón asiático, para India alcanza un 8%.

Considerando que el Gobierno representa alrededor de un 40% de las compras de productos electrónicos del país, las presiones para forzar alianzas con firmas extranjeras devendrán en mayores inversiones en el próximo quinquenio. Otras medidas apuntan a sostener estrategias de innovación y desarrollo tecnológico (I&D+i), entre las más importantes citamos:

a) apertura de zonas económicas especiales.

b) apertura a la ied sectorial y mayor presencia del capital extranjero

c) aplicación de modernas tecnologías al alivio de la pobreza.

d) tres sectores estratégicos reciben especial atención: tecnologías de información, biotecnología agrícola, tecnologías médicas y farmacéuticas.

Las nuevas tecnologías son considerados motores de la "nueva economía" y generadoras de bienes públicos que mejoren la vida de los más pobres. India cuanta con talento científico y una establecida industria farmacéutica ; no obstante este es un sensible capítulo debido a las diferencias que India mantiene respecto al control de patentes y marcas (IPR), las que suelen dirimirse en el seno de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

La "revolución tecnológica" está unida a la revolución educativa particularmente en el nivel medio. La mejoras en accesibilidad, por ejemplo a tablets, por parte de estudiantes secundarios en áreas rurales, posibilitará su futura inserción en la nueva economía digital y desempeño en actividades de base tecnológica. En educación superior, pese a los limitantes en infraestructura, la India cuenta con un sólido núcleo de instituciones como universidades y centros tecnológicos y de administración, capaces de garantizar la formación de recursos humanos en áreas que requieren de alta capacitación. En 2030, la India se ubicaría entre las naciones más jóvenes del mundo. Con casi 140 millones de personas en el grupo de edad de la universidad en curso, uno de cada cuatro graduados en el mundo será un producto del sistema de educación superior de la India.

El país hoy invierte el 3,9% del PBI en educación (Banco Mundial), dada la esperada evolución socio – demográfica esta requerirá que gran parte de la riqueza generada durante los próximos años atienda a mejorar capacidades educacionales en la población de menores recursos.

6. Poder industrial – empresarial.

En gran medida el poder económico real de la India reside en sus grandes conglomerados industriales y "dinastías empresarias". En el caso de las firmas estatales (SOE´s) entre las más importantes cuentan la petrolera estatal ONGC que también controla la explotación de gas. La industria petroquímica también es uno de los sub sectores industriales de mayor crecimiento en un país con evidentes carencias en

materia de oferta energética debido a que importa el 40% del petróleo que consume. El mismo se encuentra diversificado e incluye la producción de una amplia variedad de productos como fibras sintéticas, elastómeros (caucho sintético), polímeros, fibras intermedias (DMT, PTA), etileno, propileno, benceno, detergentes, entre otros.

La industria farmacéutica india es una de las más importantes del mundo y se cuenta entre las más avanzadas tecnológicamente en los países en desarrollo (PED). Se han realizado importantes progresos en términos de desarrollo de su infraestructura, tecnología y diversificación productiva. La fortaleza del sector reside en la disponibilidad de desarrollo tecnológico eficiente en términos de costos, la calificación de sus ingenieros, inversiones en innovación de procesos y productos, así como investigación aplicada a la elaboración de remedios y/o componentes genéricos que posibilitan un mejor acceso medicinal y servicios de salud a pobres y personas de menores recursos.

La India es un país “celoso” de la propiedad intelectual (IPRs) y los derechos inherentes a descubrimiento e innovación particularmente en TICs, pero en menor medida en el sector farmacéutico en donde lidera la producción de genéricos. La India suele ser criticada por no reconocer los “derechos de propiedad” de laboratorios extranjeros, motivo por el cual esta situación ha generado no pocos roces con los grandes laboratorios mundiales que acusan a las firmas indias de violar protocolos y normas internacionales sobre propiedad intelectual, patentes y marcas.

Lo cierto es que las ganancias de accesibilidad a medicamentos de bajo costo han permitido el tratamiento de enfermedades endémicas y complejas. La industria farmacéutica india incluye empresas de capital extranjero (fundamentalmente grandes multinacionales), empresas públicas y empresas privadas nacionales de distinta escala (grandes, medianas).

En minería la India es un jugador global como primer productor mundial de mica, el tercero de carbón y lignito y está entre los principales productores de mineral de hierro, bauxita, manganeso y aluminio. Parte de los paquetes gubernamentales de incentivos para captación de ied buscan atraer capitales con destino a la exploración, extracción y procesado de minerales. El menú de incentivos incluye rebajas arancelarias, facilidades para la importación de equipo, deducciones impositivas y exenciones fiscales.

Si India registra una “marca” mundial en el sector industrial manufacturero ésa es la del poderoso sector siderúrgico liderado por las grandes firmas indias de capital nacional y origen familiar. Históricamente por motivos políticos y económicos, el sector estuvo fuertemente protegido por el Estado, en particular durante la vigencia del sistema centralizado de organización económica que desde la post independencia hasta 1991 caracterizó el modelo industrial y corporativo del país.

Todo un poderoso sector industrial y de servicios que gira sobre “empresas familiares” cuyas cabezas de dinastías han sido formadas, principalmente, en centros e institutos europeos. Entre ellos se cuentan los Birla, Ambani, Mittal y los Tata , seguidos en la

actualidad por una “segunda generación” de empresarios y altamente calificados ingenieros indios formados en el país, Estados Unidos y Europa. Familias y dinastías que suelen exponer su espíritu de “responsabilidad social empresaria” mediante una activa política de creación de empleos, inversión interna, y bajos precios para facilitar el acceso de consumidores de menores recursos.

7. Democracia, estado y organizaciones sociales: el rol de las organizaciones no gubernamentales (ONGs).

Diversas ONG´s están presentes en la India a fin de colaborar en la atención médica a carenciados, enseñanza en áreas rurales, la focalizada atención hacia mujeres y niñas o sanidad individual. Un conjunto de prácticas de buena voluntad que en ocasiones encuentra sinergias con las prácticas cotidianas que la fe religiosa impulsa. Por ejemplo, en el diario ejercicio del precepto islámico de la caridad observable en escuelas comunitarias, la prestación de asistencia financiera a miembros de la comunidad, la contención de problemáticas familiares (siendo la familia clave en la estructura de lealtades dentro del Islam) que en muchas ocasiones compensan o directamente reemplazan, la ausencia de servicios públicos. Otras asociaciones laicas y religiosas dentro del Hinduismo y el cristianismo también asisten en función caritativa a pobres y desahuciados.

Dadas las características de extendida pobreza en India, parecen entenderse como legítima y pertinente la presencia de miles de ONGs. Sin embargo, el gobierno indio trata de regular inserción en la sociedad buscando dotar sus acciones de mayor transparencia, por ejemplo, en el manejo y administración de fondos, a través de la supervisión de sus actividades, contenidos educativos, etc..

Como resultado, India registra – posiblemente - el mayor número de organizaciones no-gubernamentales activas sin fines de lucro del mundo. Cifras oficiales al 2013 estiman en 3,3 millones las ONG instaladas en el país; es decir en una proporción de una ONG para menos de 600 indios, situación que crea un fuerte desajuste respecto de temáticas sobre las que el Estado debe asumir mayor protagonismo como seguridad y sanidad pública; en India la proporción indica la presencia de un policía cada 943 personas en tanto la escasez de médicos es notoria con una proporción de 0,8 cada 1000 habitantes.

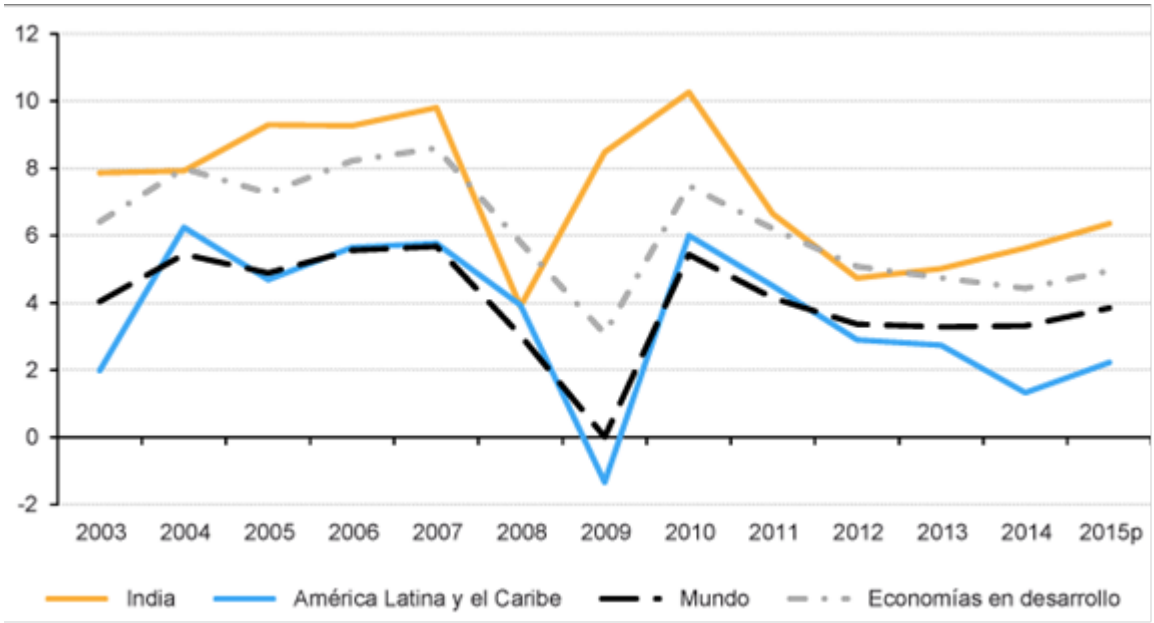
8. Los desafíos de la democracia económica.

En el plano económico, desde comienzos de la década del noventa del siglo XX, fue necesario de-construir el viejo Estado “proto socialista” edificado a partir de 1947 y dejar atrás un período signado por intensas luchas internas, divisiones irreconciliables entre almas y saberes religiosos y violencia política. Si el sello de la división y la fragmentación social y religiosa caracterizaron la dinámica socio - política interna por varias décadas y sellaron el decurso de sus relaciones externas ante poderosos vecinos y

el mundo, en esta etapa parecía imponerse la moderación entre fuerzas a fin de superar tensiones centrífugas.

Un nuevo contrato entre fuerzas políticas y sociedad, posibilitó la estabilización interna y el inicio de un período -hasta hoy- signado por una mayor vitalidad económica aplicada al combate de los grandes males como pobreza y atraso educativo. Como resultado, desde el comienzo de las reformas el PBI ha crecido de manera constante; en particular durante el último quinquenio el aumento ha sido 8,5% en 2009, 10,3% en 2010, 6,6% en 2001, 5,1% en 2012, 6,9% en 2013 y 7,4% en 2014 con tendencia a crecer el 7,6% en 2015.

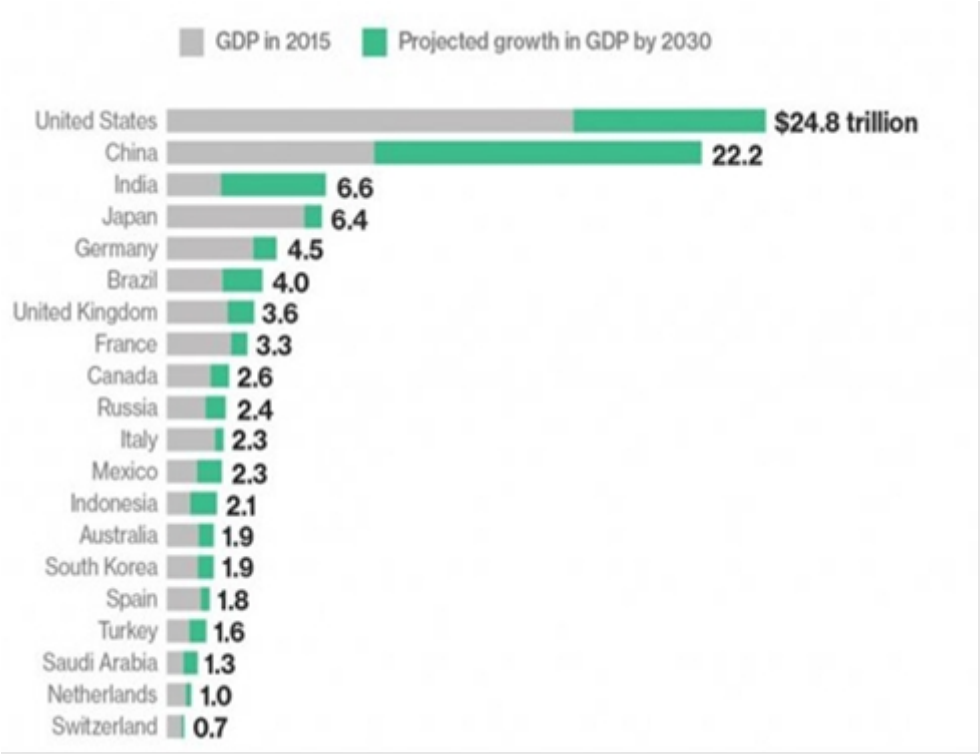
Evolución del PBI para economías seleccionadas 2003 - 2015, tasa de variación anual (%)




Fuente: BID-INTAL, 2015

Tal como muestran los gráficos, de continuar este paso, la economía india se encamina a estar entre las cinco principales del planeta en 2030.

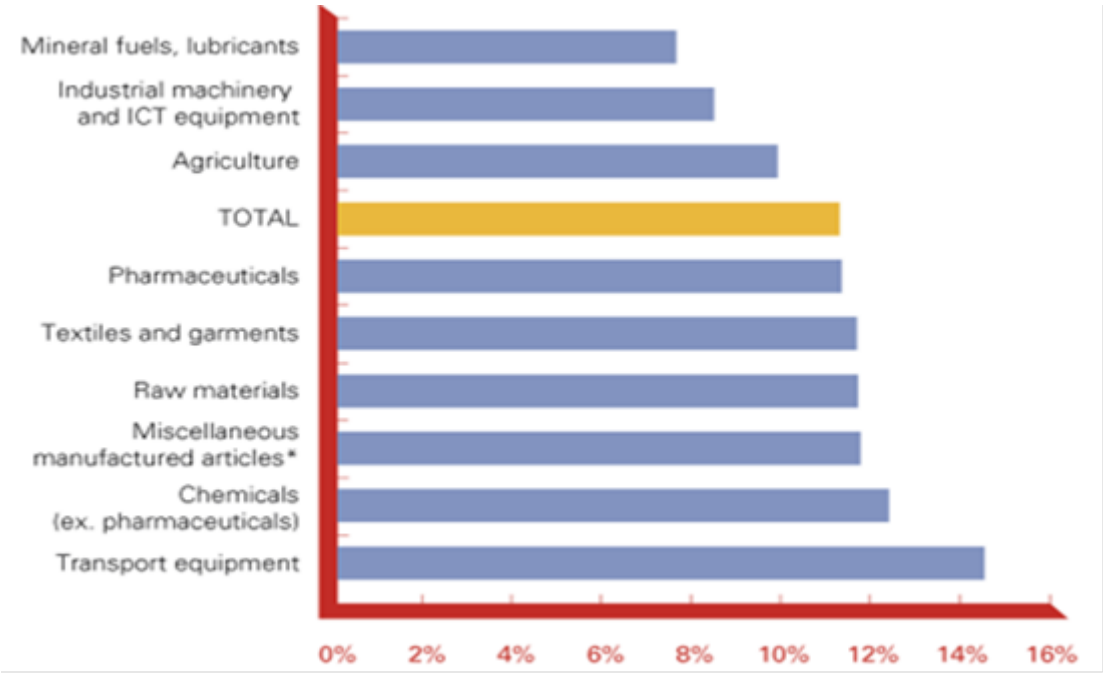
Participación en la riqueza mundial




Fuente: Bloomberg, 2014

Sostenida por el dinamismo de sus exportaciones de servicios, capacidad de producción manufacturera y apertura al capital externo, la India se ubicaría entre las economías asiáticas con mayor crecimiento de exportaciones entre 2014 y 2030 junto con Vietnam, India, Malasia e Indonesia.

Exportaciones por sector, crecimiento promedio anual 2014-2030




Fuente: Oxford economics, 2015

El pretendido posicionamiento de India como "hub" de cadenas regionales de valor apuntan a sostener una estrategia de creciente interdependencia con economías como China, Camboya, Laos, Myanmar, y Vietnam en el Sudeste de Asia.

Por otra parte, dos sectores son claves para entender la estrecha relación entre fortalecimiento democrático y construcción de poder económico. El primero es la todavía alta representatividad del sector rural en la economía nacional, si bien aporta el 17,9% del PBI (24,2% industria y 57,9% servicios) y genera el 17% del valor agregado (Banco Mundial) absorbe el 49% de la fuerza laboral india. El 60% de la superficie india es cultivable, lo que equivale a 190 millones de hectáreas (más que las 130 millones de China). Sin embargo, según aporta la FAO en el año 2000, el 60% de la población total india tuvo déficit nutrícional en calorías, la mitad en áreas rurales, y entre 2010 y 2012, el 17,5% de la población india registró niveles de desnutrición.

Dada esta situación y bajo el principio de "seguridad alimentaria", sucesivos gobiernos alientan la aplicación de subsidios a fin de facilitar el acceso a comida a millones de pobres y habitantes de zonas rurales. Tal como lo demuestra el cuadro inferior, India registra uno de los más bajos índices de seguridad alimentaria en Asia; entre economías de medio bajos ingresos presenta un Indice de 50.9, muy por debajo de países como China con 64.2 y Singapur al tope con el 88.2. Para paliar esta situación, anualmente un

estimado en U$S 20.000 millones son destinados como subsidios alimentarios por el gobierno. Con una población de 1.280 millones de habitantes, la India mantiene este programa, a pesar de las presiones ejercidas por Estados Unidos y países productores agroalimentarios ante la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Indice de seguridad alimentaria, por nivel de ingreso, 2015

| | | |
|---|---|---|
| 1 | Singapore | 88.2 |
| 2 | Australia | 83.8 |
| 3 | New Zealand | 82.8 |
| 4 | Japan | 77.4 |
| 5 | South Korea | 74.8 |
| 6 | Malaysia | 69.0 |
| 7 | China | 64.2 |
| 8 | Thailand | 60.0 |
| 9 | Kazakhstan | 56.8 |
| 10 | Azerbaijan | 56.6 |
| 11 | Sri Lanka | 53.7 |
| 12 | Uzbekistan | 53.6 |
| 13 | Vietnam | 53.4 |
| 14 | India | 50.9 |
| 15 | Philippines | 49.4 |
| 16 | Indonesia | 46.7 |
| 17 | Pakistan | 45.7 |
| 18 | Myanmar | 44.0 |
| 19 | Nepal | 40.5 |
| 20 | Tajikistan | 38.3 |
| 21 | Bangladesh | 37.4 |
| 22 | Cambodia | 34.6 |

Source: Economist Intelligence Unit

- High income
- Upper middle income
- Lower middle income
- Low income

Fuente: Global food security index 2015, The Economist, 2015

Una segunda variable a considerar son las micro, pequeñas y medianas empresas (MPME) que como agentes y actores económicos indican la vitalidad de una economía de base social – cooperativa e individual. Alentadas en su reconocimiento social por distintos gobiernos, son generadoras de puestos de trabajo y aportan a la generación de Pbi industrial y exportaciones. El detalle de la contribución de MSME al PBI para 2012-2013, señala que en manufacturas aportaron un 7,04% (con una reducción desde el

7,73% para el año fiscal 2006/07), pero si observa su participación en servicios pasaron de representar el 27,40% en 2006/07 al 30.50% para el período fiscal 2012-13.

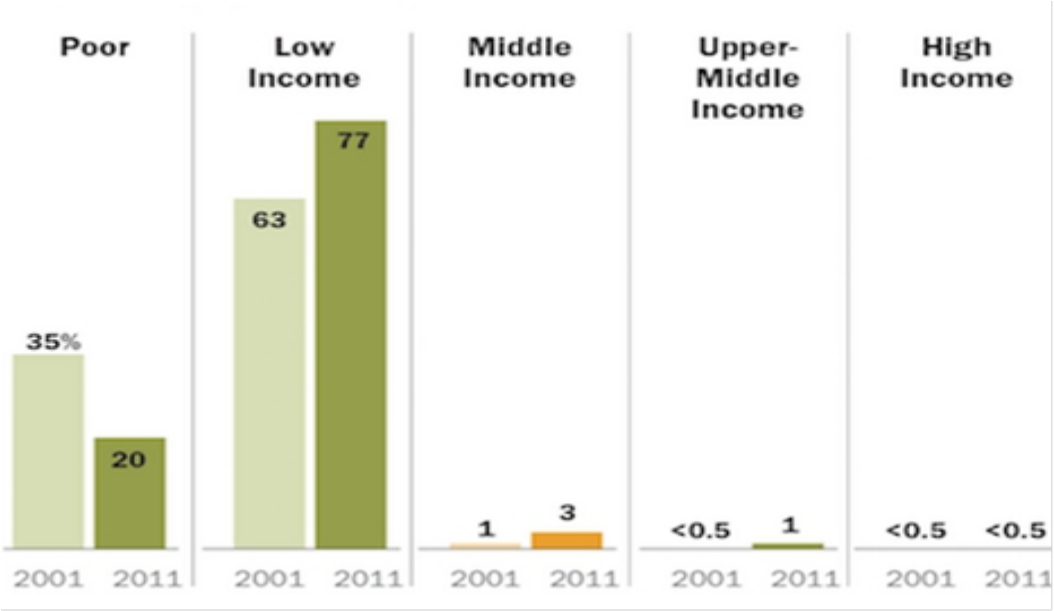
Asimismo, desde el punto de vista de su dispersión territorial el mayor número de MPME están registradas en áreas rurales con el 55.34%, en tanto en el área urbana operan el 44,66%; respecto al tipo de propiedad el 94% de las empresas consideradas MPME son de propiedad individual; una muestra de democracia económica india que se contruye desde la base hacia la cúspide de poder.

10. Los grises de la India.

10.1 Difícil camino hacia la reducción de la pobreza.

Las reformas económicas y sostenido crecimiento del PBI ha dado lugar a un proceso de reducción de la pobreza del 35% en 2001 al 20% en 2011. Esto significa que 133 millones de indios salieron de la pobreza durante dicha década, la segunda mayor caída a nivel mundial después de China. Sin embargo, la caída dio lugar al aumento en 273 millones de la población considerada de bajos ingresos, cuya participación aumentó del 63% en 2001 al 77% en 2011. Asimismo, la distribución de la riqueza es regresiva si se oberva el Indice de Gini del 0,34.

Reducción de la pobreza en India, y % de la población por ingresos.




Fuente: Pew Research center, 2015

La población de ingresos medios apenas mejoró su situación, su participación aumentó del 1% en 2001 al 3% en 2011. Como resultado, casi veinticinco años después de iniciar el proceso de reformas económicas el PBI de la India se ubica en U$S 2 billones, un quinto respecto de China, al igual que el ingreso per cápita para India de U$S 1.760.

La pobreza está asociada a problemáticas sociales complejas tales como bajas condiciones de sanidad pública; se estima que en India, un 58% por ciento de la población del país más densamente poblado del mundo y la democracias más numerosa del planeta no tiene sanitarios, la mayor tasa del mundo. Esta situación se correlaciona con el deterioro del medio ambiente y espacios públicos; asimismo, los ríos de la India están contaminados y el agua utilizada para riego y consumo humano es de muy baja calidad y salubridad.

La pobreza impulsa también fenómeno sociales colaterales que marcan la desesperación por superar dichas condiciones; ejemplo es el surgimiento de las “madres sustitutas”. La India se ha convertido en el nuevo centro mundial de "maternidad subrogada". Por tal motivo, asociaciones por los derechos de la mujer en la India comienzan a preocuparse por esta práctica. El trabajo esclavo infantil, las pautas de dominación social por vigencia del estricto orden de castas y la discriminación a la que son sometidas las mujeres, particularmente en áreas rurales, suelen también señalarse como indicadores de la preocupante situación social en la que sobreviven millones de pobres en la India.

Dilemas sociales sobre género anclan pretensiones de modernización en ascendradas tradiciones. Por ejemplo, aún rige la ley colonial británica de 1860 contra la homosexualidad. A pesar que en 2009, el Alto Tribunal de Nueva Delhi declaró que dicha ley violaba los derechos fundamentales garantizados por la Constitución, el Tribunal Supremo consideró que la ley no viola la Constitución y dejó en manos del Parlamento la decisión de revocarla. Por lo tanto, la ley no ha sido eliminada, en una sociedad profundamente conservadora.

También son motivo de preocupación gubernamental el aumento de la violencia de género y ataques sexuales; en tal sentido, grupos, organizaciones y asociaciones civiles trabajan para cambiar preconceptos culturales que responsabilizan a las mujeres por esta situación. Este drama tiene raíces en antiguas prácticas propias de una sociedad patriarcal en la que el pudor y "honor" de la mujer dan pie a actos de segregación y violencia. El enfoque frente a la violencia de género es visto como consecuencia de la violencia que anida en el hombre, inmutable o congénita. Esto ha dado lugar a medidas, por ejemplo, sobre división de sexos en transportes públicos.

## 10.2 Los límites de la democracia política y económica?: el sistema de castas.

Si bien en 1950, bajo el gobierno de Nehru, fue aprobada la Constitución que convirtió a la India en República Federal y abolió el sistema de castas, éstas -inexistentes en el papel- perviven en la práctica cotidiana y rigen patrones de orden social y regulan

conductas entre individuos. Definen aún, por ejemplo, una sociedad estratificada integrada por clases sociales endógamas, es decir que los individuos de una casta tienen prohibido casarse con individuos de otras castas, por lo que la constitución de las castas se han mantenido invariables en durante miles de años.

El sistema aún atraviesa transversalmente el mundo político y religioso. Las castas o grupos sociales más representativos tienen sus partidos políticos que defienden sus derechos, al igual que minorías religiosas como los musulmanes que también muestran sus propias configuraciones y divisiones. Debilitadas en las grandes ciudades, persisten en áreas rurales, justificadas por razones religiosas vinculadas con la pureza espiritual.

No obstante, en la India de hoy, las ciudades y el proceso de urbanización difuminan el estricto código de estratificación y erosionan las barreras de movilidad vertical que millones de jóvenes mediante ansias de estudio, formación técnica y transformación en entrepreneurs logra más allá de sus "condición y posición social de origen". Muchos miembros de castas inferiores, por ejemplo en el sur lejano de centros políticos de control o del gobierno central, han podido desarrollar emprendimientos sobre la base de educación y financiamiento basados en asociaciones de negocios que proporcionan créditos a emprendedores. También han creado organizaciones de caridad cuyos fondos permiten pagar la educación de niños pobres y desarrollado redes (networks) intra castas superadoras de discriminación y abandono. El mismo mercado ha generado condiciones de mayor fluidez en las relaciones interpersonales, y los rasgos de territorialidad proyectada hacia el mar y facilidades de contacto con el exterior posibilitan que los nuevos empresarios superen barreras y edifiquen con independencia sus negocios y proyectos individuales.

De alguna manera, su existencia no es mala en sí misma, pero sí la rigidez que imponen ante el cambio y la obturación de objetivos vinculados a superar la pobreza, cerrar brechas de desarrollo en educación, sanidad o empleo. En tal sentido, la recreación de un ideal sobre "igualdad de oportunidades" que en una sana democracia joven no puede soslayarse tiende a minar el rígido sistema de castas. Las expectativas sobre equiparación social, justicia distributiva y equidad estarán cada vez más presentes en las apetencias de jóvenes ciudadanos – votantes que no admitirán diferenciaciones rígidas a medida que observen un escenario de oportunidades como el que hoy -y hacia el futuro- se les presenta.

9. Poder blando (soft power) versus poder militar.

Los desafíos estratégicos de la India impulsan el sostenido aumento del presupuesto para la defensa. Dilemas territoriales irresueltos, la amenaza china, tensiones con Pakistán, emergentes tensiones marítimas en el Sudeste de Asia y el Indico, así como mejoras en capacidades nucleares por parte de sus adversarios históricos China y Pakistán, impulsan las presentes – y proyectadas – compras de armamento. También impulsan desarrollos tecnológicos endógenos aplicados mejorar la defensa nacional y seguridad internas.

Acorde al Instituto de Estudios Estratégicos y para la Paz de Estocolmo (SIPRI) en 2013, la India ocupó el noveno lugar entre los países con mayor gasto militar del mundo (lista encabezada por Estados Unidos y en la que China ocupa el segundo lugar); con un 2,8% de participación en el PBI los gastos ascendieron a U$S47.400 millones. Pese a las críticas internas sobre la derivación de capitales al gasto militar en lugar de educación, sanidad o infraestructura, el presupuesto anual prevé aumentar hasta alcanzar el 3% del PBI en 2020.

## Conclusiones

Desde su independencia en 1947, India es la mayor democracia de Asia y el mundo. En la actualidad, despliega una activa diplomacia regional comprometida con la solución pacífica de controversias y en busca de su pretendido liderazgo regional. Como democracia, propone una experiencia política única basada en la diversidad de matices políticos, culturales y religiosos; frente a opciones autoritarias de dominación, la India se presenta como un actor en el que diversas fuerzas contrapuestas pueden generar resultantes centrípetas antes que centrífugas.

Como potencia emergente, sus atributos de poder rescatan, además de su potencial tecnológico, los rasgos de una democracia basa su sostenibilidad y gobernanza en la permanente mejora de la situación de millones de pobres.

## Bibliografía consultada

Bouzas, Antía Mato, La política exterior india: las dimensiones global y regional, Zentrum Moderner Orient, Berlín.

Cesarín, Sergio, 2008, La seducción combinada: China e India en América Latina y el Caribe, Centro Argentino de Estudios Internacionales.

Flemes, Daniel, 2007, Emerging middle powers' soft balancing strategy: state and perspectives of the IBSA Dialogue Forum, GIGA Working Papers, No. 57, agosto.

Lederman, D.; Olarreaga, M.; Perry, G; 2009, China's and India's Challenge to Latin America. Opportunity or threat?; The World Bank.

Mesquita Moreira, Mauricio, 2010, India: Oportunidades y desafíos para América Latina, Departamento de Integración y Comercio del BID.

Nussbaum, Martha C., 2007, The clash within: Democracy, religious violence and India's future, Cambridge: Harvard University Press.

Viradarajan, Siddharth, Noviembre 2008, India, ávida de reconocimiento, Le Monde Diplomatique.

**SESIÓN 6 "Temporalidades y alcances espaciales"**

Coordinadora: María Agostina Cacault (UNLP)

**1. Un estudio filosófico del *sāṃkhya* clásico a partir del comentario chino de Paramārtha**.
Rafael Antonio Flores Paz (Centro De Estudios Orientales, Pontifica Universidad Católica del Perú).

**2.Algunas notas históricas y conceptuales sobre el "hinduismo" en Chile.**
Felipe Luarte Correa (Pontificia Universidad Católica de Chile – University of Delhi).

**3. Mirando a India desde el "fin del mundo.**
M. Elisa Silva H. (Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile)

**4. Primer año del gobierno de Narendra Modi: perspectivas.**
María Agostina Cacault (UNLP)

**5. Conflicto Indio-pakistaní: región de Cachemira.**
Victoria Faiella (UNCPBA)

**Un estudio filosófico del *sāṃkhya* clásico a partir del comentario chino de Paramārtha/ A philosophical study of the clasic sāṃkhya rom the Chinese commentary by Paramārtha.**

Autor: Rafael Antonio Flores Paz

Institución de pertenencia: Pontifica Universidad Católica del Perú. Centro de Estudios Orientales.

Correo de contacto: rafael.flores.paz@gmail.com

**Resumen**

En *Continuación de las Biografías de Eminente Monjes* □□□□ (*xùgāosēngchuán*) [84]se dice que un monje llamado Zhendi □□ (499-569, scr. Paramārtha) procedente de Funan □□ (antiguo reino indio en el Sudeste Asiático, 68-550) y originario de Ujjain (antigua ciudad de la India Central) llegó a Jiankang (cerca de la actual Nanjing) al reino del emperador Wu de la dinastía Liang □□□ (464-549) donde, con apoyo imperial, inicio su labor de traductor de textos de la escuela budista *mahayana*hasta su muerte. Entre las 64 traducciones que se le atribuyen, se encuentran el *Ālambanaparīkṣā* , obras del lógico Dignāga (480-540)y el *Tratado de la Setentena Dorada* □□□□ (*jīnqīshílùn*, scr. *Suvarṇasapatati*) escrito por Zizaihei □□□ (scr.Īśvarakṛṣṇa). Las traducciones de Paramārtha que han llegado hasta nosotros se caracterizan por un perfecto balance en su empleo de las técnicas clásicas indias del comentario y análisis con las del traductor budista del sanscrito al chino que su propia obra ayudo a consagrar[85]. Asimismo, el conjunto de su obra muestra su particular aproximación en el tratamiento de las enseñanzas budistas (*panjiao* □□)[86] que en su época se había hecho ya imprescindible dada la creciente necesidad de los monjes budistas chinos de clasificar y diferenciar los diferentes aspectos doctrinales budistas expuestas en la

[84] DAO Xuan □□(569-667*) Continuación de lasBiografías de Eminentes* □□□□ (*Xùgāosēngchuán)* Taisho Tripitaka Vol. 50, No. 2060, 2009.

[85] Los orígenes de la traducción de textossanscritos al chino se inició en el siglo II, pero se consideraque no fue hasta lastraduccioneshechaspor el monjeKumarajiva (344-413) queestasalcanzaronunniveltécnico y semánticoadecuado.

[86]Ver Toru FUNAYAMA"*The work of Paramārtha: An example of Sino-Indian cross-cultural exchange"* JIABS 31 (1-2): 141-183

siempre en aumento literatura disponible en chino. Ambas características de su obras en general son el contexto histórico y metodológico en el que se enmarca también su traducción del *Tratado de la Setentena Dorada* □□□□ cuyo texto principal atribuye a un maestro herético seguidor de Jiapiluo □□□ (Kapila) llamado Zizaihei y cuyo comentario atribuye (equivocadamente) al maestro budista Shiqin □□ (scr.Vasubhandu) que según señala refuta con este texto las enseñanzas equivocadas de aquel maestro herético para defender la doctrina budista.[87]

La presente investigación de la filosofía del sāṃkhya clásico se centrará en un detallado análisis y exposición de los aspectos doctrinales contenido en el comentario de Paramārtha. La completa traducción al castellano del texto chino original será la base de la presente investigación. La versión china a utilizarse será la que se encuentra actualmente formando parte del Tripitaka chino, pero se empleará principalmente la nunca antes estudiada, pero incompleta, versión del archivo Pelliot (Nº2770) encontrada en Dunhuangdatada en el siglo VIII que actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia y que es la versión más antigua del comentario.

**Abstract**

The purpose of the present article is to shed new light on the study of the classic sāṃkhya philosophy as exposed in Paramārtha's Chinese translation of Īśvarakṛṣṇa's Sāṃkhyakārikā and his unknown commentary. The research will focus on the philosophical and linguistic problems of Paramārtha's Chinese translation as well as on his importance and his influence on the Chinese philosophical context. For the attainment of this aim, the present article will first undertake a short exposition of the history of the development of the Sāṃkhya system, the Sāṃkhyakārikā and its commentaries and Paramārtha's Chinese version. This will be followed by the analysis of some of the most important points of the classical sāṃkhya philosophy as exposed in the Chinese version.

[87] El comentarioes de Kuiji □□(632-82) un discípulo del maestro Xuanzang □□ (602-664)Taisho Tripitaka Vol. 43, No. 1830 □□□□□□ (Vijñaptimātra-siddhi-śāstra)

## Introducción

El pensamiento de la India es sin duda alguna una de las tradiciones de pensamiento más antiguas y ricas de la historia humana. Sus primeras expresiones, los denominados*Vedas*, se remontan a los siglos XX o XV antes de muestra era y son seguidos por una larga y rica tradición especulativa que alcanzó su más elaborada exposición inicial en las Upaniṣad[88], (datadas entre los siglos VIII y V antes de nuestra era) conjunto de textos que contienen en sus páginas los principales lineamientos teóricos[89] sobre los que se fundaran posteriormente los ya más elaborados y consolidados sistemas de pensamiento de la India.

El largo periodo que va desde el siglo V antes de Cristo hasta el siglo IV después de Cristo se considera un periodo de gran efervescencia intelectual en la India, en este periodo se originan numerosas escuelasde pensamiento (*darśana*) , cuyas doctrinas, transformarán en menor o mayor medida los parámetros heredados por la tradición védica anterior. A esta época remontan sus orígenes las denominadas escuelas heterodoxas (*nāstika*)como el budismo, el jainismo o los materialistas (*cārvāka*) que no reconocían la autoridad de los *Vedas* y las escuelas ortodoxas (*āstika*)como el Sāṃkhya y el Yoga[90], entre otras que si reconocían su autoridad. Según reflejan las fuentes escritas, este periodo se caracterizó también por un intenso debate doctrinal entre las diferentes escuelas y por un constante replanteamiento y cambio de sus doctrinas. Según subrayan numerosos investigadores, aquellos debates internos y externos —rasgo esencial en el desarrollo posterior del pensamiento en la India— sirvieron enormemente para que las escuelas delimitaran y refinaran muchas de sus doctrinas, aunque, en algunos casos, provocó también un profundo sectarismo interno que llevó a muchasde estas a su desaparición. Este importante periodo intelectual alcanzó su apogeo en los primeros siglos de nuestra era en el que se escribieron los más importantes textos de diferentes escuelas. A este periodo pertenecen, por ejemplo, textos como la *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna (aprox. Siglo II d.C.) texto fundamental de la

[88] Entre los Vedas y las UpaniṣadDasgupta señala tres tipos de literatura que surgieron en este periodo a saber: Saṃhitā, Brāhmaṇa y Āraṇyaka. Para más detalles ver SurendranathDasgupta,*A History of IndianPhilosophy* (5 volúmenes) Cambridge, UniversityPress, 1966. Pag.12 (Vol. 1) y siguientes.

[89] Ver Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *Filosofía de la India: Del Veda al Vedānta, el sistema Sāṃkhya*, Barcelona, EditoriasKairós, 2008.Pag. 177

[90]VerSurendranath DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy* (5 volúmenes) Cambridge, University Press, 1966.Pag.78 (Vol. 1).

escuela *mādhayamika* y de la tradición *māhāyana* del budismo; los *Vedāntasūtra*de Bādarāyaṇa (aprox. Siglo II-III) del cual derivan todas las escuelas *vedānta*[91] posteriores que tuvieron un gran impacto en el pensamiento posterior de la India; los *Yogasūtra* de Patañjali (aprox. Siglo II-III), texto que dio origen al sistema yoga de pensamiento y que goza hasta hoy de una gran popularidad y ,por supuesto, las *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa, la obra más antigua completa que ha sido transmitida hasta nosotros del sistema Sāṃkhya. Estos textos, considerados por numerosas escuelas de pensamiento de la India como sus textos fundacionales, se caracterizan por su estilo condensado y críptico que impulsó ya en su tiempo una larga tradición de comentarios con los que formaran posteriormente una fusión indisoluble. Importante acotar sobre este periodo de consolidación del pensamiento en la India que, en razón de coincidir temporalmente con la apertura de la Ruta de la Seda y la expansión del budismo —junto con otras religiones como el maniqueísmo, nestorianismo, zoroastrismo, etc.— a lo largo de Asia, la India Central se convirtió durante aquellos siglos en un importante centro intelectual y cultural que atrajo a estudiantes de todos los rincones de Asia[92] quienes, al retornar a sus países, llevaran consigo la impronta intelectual de la India que difundirán a través de cientos de traduccionesde textos sanscritos a sus propias lenguas. De ahí que estos textos se convirtieran en importantes vehículos de transmisión intelectual queimpactaron profundamente el desarrollo de las tradiciones de pensamiento locales. Este fue justamente el caso de la obra tema de este artículos, la cual fue llevada a China y traducida.

## La tradición *sāṃkhya*

El presente artículo está dedicado al estudio del sistema Sāṃkhya clásico, al que se considera como punto culminante del desarrollo de una larga y rica corriente de pensamiento que remonta su origen a los albores de la reflexión en la India y que influyó profundamente en su cultura y el pensamiento posterior en una amplia variedad de temas[93]. Según los datos con los que se cuenta actualmente sobre la tradición de

[91] Ver Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *Filosofía De La India Filosofía de la India: Del Veda al Vedānta, el sistema Sāṃkhya*, Barcelona, EditoriasKairós, 2008.
[92] Es suficiente recordar como ejemplo el famoso NālandaMahāvihāra (siglo V-XIII) que reunió en sus aulas a estudiantes y maestros procedentes de todo Asia.
[93]Ver Gerald James LARSON, Ram Shankar BHATTACHARYA, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.44 y siguientes.

pensamiento *sāṃkhya preclásico*[94], se sabe que su desarrollo doctrinal siguió un largo proceso de sistematización y depuración que se inicia al parecer alrededor del siglo VI a.C.[95] y se extendió hasta aproximadamente el siglo IV de nuestra era, fecha de la aparición estimada de la *Sāṃkhyakārikā* que inicia el periodo clásico del sistema. Este largo periodo de origen, desarrollo y consolidación del pensamiento *sāṃkhya* estuvo marcado por la aparición de numerosas tendencias al interior de la escuela. Entre las más importantes se menciona la del mítico Kapila (aprox.siglo VI a.C.), considerado el fundador del sistema clásico, pero cuya supuesta obra, los*Sāṃkhyasūtra*, se perdió[96]; la denominada corriente de Pañcaśikha descrita ampliamente en el texto de Caraka[97] (78 d.C.), la *Carakasaṃhitā* (un tratado de medicina); la corriente descrita en el*Budhacarita* (siglo I d.C., libro que narra la vida de SiddhārthaGautama, el Buda) de Aśvaghoṣa[98] y la muchas veces mencionada tradición del*Ṣaṣṭitantra* liderada por los maestros Vārṣaganya y Vindhyavāsin (aprox. siglo III) que losespecialistas consideran el antecedente de la corriente doctrinal *sāṃkhya*expuesta en los *Yogasūtra* de Patañjali[99] y que como veremos más adelante quizás influyó en la versión china de Paramārtha.

Pese a la innegable importancia en el desarrollo de la tradición de pensamiento *sāṃkhya* que todos los investigadores coinciden en atribuir a este periodo y que se evidencia por la amplia difusión e impacto de sus doctrinas en numerosos escritos de otras escuelas y las numerosos referencias de otros maestros y facciones a sus ideas, los textos que tratan sobre las ideas *sāṃkhya*en este periodoque han llegado hasta nosotros son particularmenteescasos y las variaciones entre sí que dichos textos presentan, numerosas. Esta es la razón por la cual la mayor parte de investigadores del pensamiento sāṃkhya, toma como punto de partida de su análisis, la *Sāṃkhyakārikā*, obra que inaugura el periodo denominado clásico.

---

[94] Para profundizar sobre el debate actual y los estudios occidentales sobre el desarrollo del sāṃkhya pre-clásico, ver Hans BAKKER y Peter BISSCHOP. "Mokṣadharma 187 and 239-241Reconsidered." AsiatischeStudien 53, no. 3 (1999): 459-472.

[95] Para más detalles sobre el Sāṃkhya en las Upaniṣad y en la *Bhagavadgītā* ver E.H. JOHNSTON, *EarlySāṁkhya :anessayonitshistoricaldevelopmentaccordingtothetexts*, Delhi, Patna , Varanasi, MotilalBanarsidass, 1974. Pag. 3 y siguientes.

[96] La obra actual con este mismo nombre y atribuida a Kapila es del siglo XIV d.C.

[97] Para una completa descripción ver SurendranathDasgupta, *A History of IndianPhilosophy* (5 volúmenes) Cambridge, UniversityPress, 1966. Pag.229 y siguientes (Vol. 1).

[98]Ver Gerald James LARSON, *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi, MotilalBanarsidass, 1979.

[99] Ver la detallada explicación sobre este tema de Gerald James LARSON, RamShankar BHATTACHARYA, Sāmkhya: A DualistTradition in IndianPhilosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies (editadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.13-18.

**La *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa**

Gerald Larson, uno de los más importantes investigadores de la literatura y el pensamiento *sāṃkhya* al resumir el proceso que culminó con la aparición de la *Sāṃkhyakārikā* dice: "Probablemente hubo una variedad de intentos en aquel periodo temprano que pretendieron sintetizar los contornos básicos del sistema, pero sólo uno llegó a ser aceptado como su presentación estándar; hablo, específicamente, del propuesto por la *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa"[100]. El carácter sintetizador y estandarizador que le atribuye Larson a la obra es un claro indicativo de su importancia histórica en el desarrollo del pensamiento *sāṃkhya*, pero también de la dificultad intrínseca que conlleva su análisis y, ciertamente,de sus límites.

El pensamiento sāṃkhya clásico, cuyas doctrinas centrales se encuentran contenidas en la *Sāṃkhyakārikā* y que se desarrolló posteriormente sobre la tradición de comentarios de dicha obra, representa únicamente una perspectiva histórica, puntual y limitada de una tradición de pensamiento que se sabe mucho más rica y amplia, la cual, en la oralidad de su transmisión antigua había logrado convertirse ya en uno de las más influyentes de la India antigua, pero que en su versión textual clásica, si bien alcanzó mayor sistematicidad y difusión, perdió mucho de su dinamismo original. La *Sāṃkhyakārikā*, en realidad, por su estilo y forma, pertenece aúna aquella larga tradición oral del pensamiento indio; los versos cortos (*kārikā*)[101] y enigmáticos en los que está escrita corresponden más a una intención de uso mnemotécnico por parte de su autor que a una voluntad de fijación doctrinal. Esta característica, sobre la que coinciden la mayor parte de investigadores, no hace ciertamente más que subrayar el peculiar contexto en el que la obra fue escrita y el significativo cambio con la tradición oral que esta representó.

El presente artículo centrará su investigaciónciertamente en el estudio de las ideas del *sāṃkhya* clásico, por tanto la *Sāṃkhyakārikā* será la obra de referencia. Sin embargo, a diferencia de los trabajos hasta ahora realizados sobre esta obra y sus ideas, mi análisis se realizará exclusivamente sobre su versión en chino antiguo escrita a mediados del siglo V por el monje budista indio Paramārtha (aprox.499-569, chin.

[100]Gerald James Larson, Ram Shankar Bhattacharya, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.48.

[101]Ver Gerald James Larson , *India's Agony Over Religion: Confronting Diversity in Teacher Education*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1995.Pag. 95.

Zhendi □□.) y que se encuentra actualmente incluida en el Tripiṭaka budista chino bajo el nombre de *Tratado de la SeptentenaDorada* □ □ □ □ (*jīnqīshílùn*, sánscr. *Suvarṇasaptati*). Los investigadores suponen que esta versión china de un original sánscrito perdido debe ser consideradacomola más antigua del texto[102], de ahí su importancia.

**Los comentarios a la *Sāṃkhyakārikā***

Una de las características del desarrollo del pensamiento oriental en general y en particular de la India es la importancia de los comentariossobre obras consagradas. Las ventajas de escribirlos para sus autores parecen evidentes, a saber: búsqueda de prestigio y afirmación de autoridad, mayor número de lectores, etc.; sin embargo, a nivel doctrinal su realización conlleva intrínsecamente la aceptación de ciertos parámetros doctrinales fundamentales que al tiempo de traer estabilidad al sistema, traen también límites. En la India tanto como en China, la suerte de los comentaristas y sus comentarios no siempre corrieron con la misma suerte, algunos ganaron prestigio y difusión, otros fueron ridiculizados y sus comentarios no fueron leídos, y se dio el casotambién de algunos se convirtieran en más difundidos incluso que el texto y el autor que comentaron. Sucedió también en algunos casos que los comentarios se convirtieron en puntos de partida de nuevas escuelas y doctrinas que revolucionaron su época y su tradición y ayudaron a revitalizar obras e ideas cuya importancia había disminuido.

En realidad, el proceso que involucraba la escritura de un comentario en las tradiciones de India y China fue un proceso complejo que demandaba de sus autores no simplemente un adecuado y profundo conocimiento del texto y las ideas que querían comentar, sino además y, sobre todo, el empleo de una adecuada metodología de interpretación y análisis que iba precedida, normalmente, por una profunda reflexión sobre la función del lenguaje, el significado del texto, los objetivos de su escritura, etc. De hecho, en las tradiciones de pensamiento orientales, la riqueza hermenéutica, filológica y lingüística que evidencian sus tradiciones tiene su origen en la reflexión en torno a los comentarios, por lo que las ideas o doctrinas que estos pretendían explicar y analizar muchas veces estuvieron marcadas por dichas aproximaciones. De lo dicho

[102]VerGerald James Larson, Ram Shankar BHATTACHARYA, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editatadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.169.

resulta evidente la dificultad que presenta el análisis de los comentarios y los múltiples niveles de análisis que se necesitan abordar para su correcta comprensión.

En el caso específico de la *Sāṃkhyakārikā* han llegado hasta nosotros ocho importantes comentarios que son considerados los más antiguos, los cuales enumero a continuación.

1.- *Tratado de la Septentena Dorada* □□□□ (chin. *jīnqīshílùn,* sánscr. *Suvarṇasaptati,* aprox. Siglo V) atribuido a Zhengdi □□ (aproc.499-569, sánscr. Paramārtha)

2.- *Sāṁkhyavṛtti* (aprox.siglo VI)

3.- *Sāṁkhyasaptativṛtti* (aprox. Siglo VI)

4.- *Sāṃkhyakārikābhāṣya* atribuido a Gauḍapāda (aprox. Siglo VI)

5.- *Yuktidīpikā* (aprox. Siglo VII)

6.- *Jayamangalā* (aprox. Siglo VIII)

7.- *Māṭharavṛtti* (aprox. Siglo IX)

8.- *Sāṃkhyatattvakaumudi* atribuido VācaspatiMiśra (aprox. 841-976)

Los comentarios 1, 2, 3, 4, 6 y 7 son considerados similares con sólo algunas pequeñas, pero muy importantes variaciones. Esto ha hecho pensar a los investigadores que todos provienen de un comentario común original[103], hoy perdido. Los comentarios 5 y 8 muestran una mayor complejidad y parecen presentarparticulares desarrollos del Sāṃkhya clásico. Estos comentarios no son ciertamente los únicos textos que pertenecen a la escuela clásica sāṃkhya, sin embargo ellos constituyen su tradición central, alrededor de cuyas doctrinas la escuela se desarrolló posteriormente.

Si bien, el presente estudio se centrará en el comentario de Paramārtha —cuyos detalles explicaré a continuación— se incluirán cuando sean necesarios todos los otros comentarios que servirán como referencia constante tanto a nivel explicativo como comparativo.

**El comentario chino de Paramārtha**

[103]VerGerald James LARSON, Ram Shankar BHATTACHARYA, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.167.

En *Continuación de las Biografías de Eminente Monjes* □□□□ (*Xùgāosēngchuán*) [104]se dice que un monje indio llamado Zhendi □□ (499-569, scr. Paramārtha), procedente de Funan □□ (antiguo reino indio en el Sudeste Asiático que existió entre los siglo I y el VI según los registros chinos) y originario de Ujjain (antigua ciudad de la India Central) llegó a Jiankang (cerca de la actual Nanjing) al reino del emperador Wu de la dinastía Liang □□□ (464-549) donde, con apoyo imperial, inicio su labor de traductor de textos de la escuela budista *mahayana*hasta su muerte. En China, así como en el Japón y Corea, Zhendi es considerado como uno de los más importantes e influyentes traductores de textos budistas de la tradición *mahayana*y como gran precursor de la escuela *yogācāra*. Entre las 64 traducciones que se le atribuyen, las más famosas son: el *Abhidharmakośa (Tesoro del Abhidharma)* atribuida al famoso monje hindú Vasubandhu (siglo IV), el *Mahāyānasaṃgraha* escrita por el monje hindú Asaṅga (aprox. Siglo IV); el *Ālambanaparīkṣā* , obras del lógico indio Dignāga (480-540); la muy popular *Biografía de Vasubandhu* □□□□□□□ (*Pósǒupándòufǎshīchuán*) escrita según se cree en parte originalmente en chino por el mismo Paramārtha; *el Despertar de la Fe* del *Mahayana* □□□□□ (*DàshéngQǐxìnLùn*, scr. *MahāyānaŚraddhotpādaśāstra*) libro considerado fundamental en el desarrollo del budismo *mahayana* en China atribuida tradicionalmente a Aśvaghoṣa, pero que hoy esconsiderado un apócrifo escrito originalmente en chino y, por supuesto, el *Tratado de la Septentena Dorada* □□□□ (*jīnqīshílùn*, sánscr. *Suvarṇasaptati*) escrito por Zizaihei □□□ (sáncr.Īśvarakṛṣṇa).

Las traducciones de Paramārtha que han llegado hasta nosotros se caracterizan por un perfecto balance en su empleo de las técnicas clásicas indias del comentario y análisis con las del traductor budista del sánscrito al chino que su propia obra ayudo a consagrar[105]. Asimismo, el conjunto de su obra muestra su particular tratamiento crítico de las enseñanzas budistas (*pànjīao* □□)[106] que en su época se había hecho ya imprescindible dada la creciente necesidad de los monjes budistas chinos de clasificar y diferenciar los diferentes aspectos doctrinales budistas expuestas en la siempre en aumento literatura disponible en chino. Ambas características de su obras son el contexto histórico y metodológico en el que se enmarca también su traducción del

[104] DAO Xuan □□(569-667*) Continuación de lasBiografías de Eminentes* □□□□ (*Xùgāosēngchuán)* Taisho Tripitaka Vol. 50, No. 2060, 2009.

[105] Los orígenes de la traducción de textossánscritos al chino se inició en el siglo II, pero se consideraque no fue hasta lastraduccioneshechaspor el monjeKumarajiva (344-413) queestasalcanzaronunniveltécnico y semánticoadecuado.

[106]Ver Toru FUNAYAMA*"The work of Paramārtha: An example of Sino-Indian cross-cultural exchange"* JIABS 31 (1-2): 164-

*Tratado de la Septentena Dorada* □□□□ cuyo texto principal atribuye a un maestro herético seguidor de Jiapiluo □□□ (Kapila) llamado Zizaihei y cuyo comentario atribuye (equivocadamente)[107] al maestro budista Shiqin □□ (sánscr.Vasubhandu) que según señala refuta con este texto las enseñanzas equivocadas de aquel maestro herético para defender la doctrina budista.[108] Esta es la razón por la cual la obra entro en China a formar parte del *Tripitaka* budista chino como una obra budista.

El original parcial más antiguo de la Sāṃkhyakārikā actualmente se encuentra en los archivos *Pelliotchinoise (Nº2779)* datada del siglo VIII que actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia. La versión a una lengua occidental más antigua es la realizada por el sinólogo japonés Takakusu[109] que la realizo en francés sobre la base de una versión de la obra china sacada muy probamente de una versión de la dinastía Ming. Punto interesante es que todoslos análisis hasta el presente realizados sobre la traducción china de Paramārtha de la Sāṃkhyakārikā se basan en la antigua traducción de Takakusu, la cual si bien valiosa, muestra numerosos errores, principalmente debido a su evidente recurrencia al texto sanscrito de la obra y a su poco falta de análisis de los términos chinos utilizados, muchos de los cuales son claros prestamos intencionados de textostaoístasy confucianos muy populares en la época en la que Paramārtha realizó su traducción.

**La filosofía sāṃkhya clásica**

La palabra 'sāṃkhya' que sirve hasta el presente para nombrar esta tradición de pensamiento que será tema de la presente investigación significa "enumeración", "discriminación" o "reflexión" [110] en la tradición sánscrito nombre dado en razón al parecer por el método enumerativo y clasificatorio que empleaban sus maestros en el análisis de la realidad.[111] Método que se muestra en toda su plenitud en la *Sāṃkhyakārikā* donde las numerosas taxonomías clasificatorias y divisiones numéricas contenidas en el texto son parte esencial de su composición. En chino el término

[107] Ver TAKAKUSU, "La Samkhayakarikaéstudiée à la lumière de sa versione chinoise" , Bulletin de Bulletin de l'École Française d'Extreme-Oriente, Tome IV, Hanoi, 1904. Pag.50.

[108] El comentario es de Kuiji □□ (632-82) un discípulodel maestro Xuanzang □□ (602-664)TaishoTripitaka Vol. 43, No. 1830 □□□□□□ (Vijñaptimātra-(ta)siddhi-śāstra)

[109] Actualmente existe una traducción francesa completa del texto chino realizada por M.J. Takakusu en 1904 y una reconstrucción en sanscrito directa del chino realizada por N. AiyaswamiSastri en 1944 (Ver bibliografía).

[110] Para un detalladoanálisisver S.G.M.WEERASINGHE The Sankhyaphilosophy : a critical evaluation of its origins and development, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993. Pag. 22-26.

[111] Ver Louis RENOUR ; Jean FILLIOZAT *L'Inde classique: Manuel des études Indiennes*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 1996.Pag.34.

utilizado es ‘sēngqū’ □□ y el nombre que se atribuye a la doctrina que presenta recibe el término genérico de ‘shùlùn’ □□.Si bien dicha metodología parece haber acompañado al sistema desde sus orígenes, no se puede decir lo mismo de su evolución doctrinal, la cual parece haber sufrido importantes alteraciones y cambios a lo largo de su desarrollo. Así pues, muchos investigadores coinciden en señalar en un*sāṃkhya*preclásico monista, teísta y místico, centrado en la práctica que evolucionó en un sāṃkhya clásico, racionalista, dualista y ateísta como el que se presenta en la *Sāṃkhyakārikā*. Ejemplo de aquel antiguo *sāṃkhya* es quizás la doctrina expuesta en los*Yogasūtra* de Patañjali que inaugura el sistema *yoga* y con el cual elsistema *sāṃkhya*ha sido tradicionalmente relacionado. La versión china de Paramārtha, si la leemos con cuidado también evidencia, como intentaremos de ver más adelante, ciertos rasgos similares a la corriente *sāṃkhya* que dio como dio origen a lo Yogasūtra.

Paradójicamente, pese a la evolución que vengo de remarcar de su pensamiento, la literatura *sāṃkhya* clásica[112] tal y como se muestra en la *Sāṃkhyakārikā* presenta una total ausencia de debateintersistémico —no así su comentario— yuna perspectiva diacrónicade su evolución doctrinal. Sea por el estilo sincrético que la caracterizó o por los objetivos que persiguesu autor, el sāṃkhya clásico de la Sāṃkhyakārikā esun sistema cerrado en sí mimo que se concibe como definitivo, por tanto asume que sus premisas se deben aceptar en razón de su racionalidad y su evolución seguirpor su coherencia lógica. Este claro carácter sincrónico que presenta el sistema sāṃkhya que se expone en la Sāṃkhyakārikāy la riqueza de su temática conviertena dicho texto y a la doctrina que introduce en un perfecto ejemplo del alto grado de sistematización y reflexión que alcanzó el pensamiento de la India en aquella época y por lo tanto lo hace pasible de un análisis filosófico. En el contexto chino en el que se realizó su traducción y difusión, dichas características resultaron muy importantes, la decisión de Paramārtha de traducir dicha obra y su comentario se hizo sin duda sobre la base de dichas consideraciones, pues la lógica circular que presenta la obra,la convierte en un ejemplo acabado y muy completo del proyecto budista que pretendía impulsar Paramārtha con su obra en China. Laintención de Paramārtha de traducir dicha obra y la difusión que alcanzará dentro y fuera de los medios budistas en siglos posteriores hacen pensar que el sāṃkhya clásico tal y como es expuesto en la *Sāṃkhyakārikā* cumplió en su tiempo la

[112]VerGerald James LARSON, Ram Shankar BHATTACHARYA, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag.47.

doble función de, por un lado, incentivar el debate sobre los diversos problemas metafísicos, cosmológicos, epistemológicos, éticos y psicológicos entre los pensadores budistas chinos y, por otro lado, mostrar entre los pensadores no-budistas el desarrollo intelectual que había alcanzado la India en su reflexión sobre el mundo. En este punto es importante recordar el momento clave de su desarrollo intelectual que vivíaChina en aquel entonces, especialmente el pensamiento taoísta, cuya evolución en aquella épocaestaba marcada por una profunda reflexión sobre los principios cosmológicos que gobiernan el mundo y la relación de estos con el hombre.

A partir de estas consideraciones daremos a continuación unabreve presentaciónde los principales problemas que aborda la Sāṃkhyakārikāal que acompañaremoscon breves comentarios sobre la terminología china utilizada, sus características e importancia.

***La propuesta ontológica.***

Uno de los aspectos más característicos y más interesantes del sistema clásico *sāṃkhya* es su reflexión sobre el problema de los fundamentos delo real y su despliegue. Según la *Sāṃkhyakārikā*existen dos componentes fundamentales de la existencia, a saber: Puruṣa (chin. *wǒ* 我, lit. Yo) y Prakṛti (chin. *zìxíng* 自性, lit. naturaleza en sí). El primero, Puruṣa, señala el componente no consciente (sánsc. *acetanaṃ*; chin. *wúzhī* 无知), inerte (sánsc. udāsīna; *zhōngzhí* 中止) y en perfecto aislamiento (sánsc. *kaivalyaṃ*; *dúcún* 独存)[113], cuya cualidad fundamental es la de darle sentido y unidad a Prakṛti, pero sin ser por esto ni su causa ni su esencia[114]. Por otro lado, Prakṛti, señalalapermanente realidad en sí que sedespliega(sánscr. *parināma;* chin.*zhuǎn* 转)[115] y manifiesta(sánscr. *vyakta;* chin.*biàn* 变) en la diversidadde sus formas[116], a cuyo conjunto denominamos ‘mundo’.Según la *Sāṃkhyakārikā*la realidad está compuesta por 25principios verdaderos(sánscr. *tattva*; chin. zhēnshíyì 真实), a saber: el Principio Intelectivo (sánscr. *buddhi*, chin. jué 觉), la Consciencia de sí (sánscr. *ahamkāra*; chin. wǒmàn 我慢), la

[113] Sāṃkhyakārikā 19 y 20

[114] Sāṃkhyakārikā 16, de aquí en adelante la traducción que empleare como base será la traducción de las *Sāṃkhyakārikā* del doctor José LEÓN HERRERA “*Las estrofas del Sāmkhya de Ishvarakrishna*” ARETE Revista de filosofía vol. XXIV Nº2,2012. Pag. 389-402.

[115] En su importante obra sobre Zongmi, Peter N. Gregory escribe en una nota sobre su traducción al inglés del término chino ‘bian’ 变 agrega entre paréntesis el término sanscrito ‘parināma’, en realidad sobre la base de la *Sāṃkhyakārikā* es claro que el termino sanscrito que traduce la palabra china es ‘vyakta’, esto es importante pues Zongmi sigue estrechamente el lenguaje técnico introducido por Paramartha en su traducción y la diferencia de ambos términos es vital para una comprensión correcta del sistema budista y , por supuesto, *sāṃkhya*.

[116] Ver José LEÓN HERRERA “L*as estrofas del Sāmkhya de Ishvarakrishna” ARETE Revista de filosofía vol. XXIV Nº2,2012. Pag. 389-402.*

Mente (sánscr. *manas*, chin. xīn □), los cinco elementos sutiles (sánscr. *tanmātra*, chin.*wǔwéi* □□), los cinco sentidos cognitivos (sánscr. *jñānendriya*,chin. *wǔzhīgēn* □□□), los cinco sentidos conativos (sánscr. *karmendriya*, chin. *wǔzuògēn* □□□), y los cinco grandes elementos (sánscr. *sthūlabhūta*, chin. wǔdà □□),Prakṛtientendida como Prakṛti raíz (sánscr, *mūlaprakṛtir*, chin. *běnxìng* □□) y Puruṣa. Los primeros 24 principios forman parte del despliegue de Prakṛti, sonlos fundamentos de aquello que los hombres comúnmente conciben comorealidad.Como es evidente,el *sāṃkhya*clásico incluye en esta lista de principios de lo real, una serie de elementos de tipo espiritual, psíquico y cosmológico, etc. a los que si bien les concedeparticulares cualidades, distintas funcionesy diverso grado de sustancialidad, se rehúsaconsiderarlos en un plano ontológico distintito, excepto Puruṣa, todos son Prakṛti; consecuencia de esto es el calificativo de "materialista" dado tradicionalmente al sistema[117].

Punto central en la reflexión ontológica sāṃkhya son justamente esto que venimos de denominargrados de sustancialidad de lo real. Siguiendo una concepción que se remonta hasta los *Vedas*, el sistema clásico *sāṃkhya* concibe la realidad como*trigúnica*(chin. *sāndé* □□), es decir, formada por tres componentes esenciales llamadas *guṇa*[118], a saber: *sattva* (chin. *xǐ* □, lit. alegría), *rajas*(*yōu* □, lit. dolor)y*tamas (àn* □, lit. necedad). *Sattva*señala untipo de cualidad substancial sutil, ligera y pura íntimamente relacionada con lo espiritual,lo intelectivo y lo positivo; *rajas*señala una cualidad substancialdinámica, estimulante e inocua que se relaciona con el movimiento, la ansiedad y la pasión;*tamas* señala un tipo decualidad substancial burda, pesada y tosca a la que se relaciona con lo inerte, lo obtuso y obscuro[119].El término chino empleado por Paramārtha para *guṇa* es un claro ejemplo de su profunda sutileza como traductor y adaptador del pensamiento indio, el sentido de 'dé' □ que usa en el texto proviene principalmente de la tradición del pensamiento taoísta que prioriza en dicha palabra tanto su valor de fuerza cosmológica esencial como su valor de principio rector en el proceso de despliegue de lo real, enel hombre se manifiesta en su comportamiento ético que lo define como tal.En este sentido, la ética se encuentra íntimamente ligado a la problemática *gúnica* y así unida a todo lo existente, Paramārtha en su traducción de la Sāṃkhyakārikā en el más importante pasaje que lasexplica dice: "La alegría, el dolor y

[117]Ver Gerald James LARSON, "Karma as a 'Sociology of Knowledge' or 'Sociology Psychology' of Process/Praxis", *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, O'FLAHERTY, Wendy Doniger (Edit.), University of California Press, Los Angeles,1980.Pag. 307 y siguientes.
[118] Sāṃkhyakārikā 12
[119] Sāṃkhyakārikā 13

la necedad constituyen su substancia (*tǐ* ); el brillo, la elaboración y el enlace son sus asuntos (*shì* ); el dominarse, el sostenerse, el engendrarse, el emparejarse y el estimularse mutuamente son lospatrones (de acción) de los tres *guṇa* (*sāndéfǎ* ).”[120] en los textos sanscritos transmitidos al día de hoy no existe tal mención a los “patrones (de acción) *trigúnicos”*, su introducción pareceintentar recalcar el carácter armónicoque gobiernan la relación entre los *guṇa*;el término *fǎ* es el término chino que los budistas utilizan para traducir la palabra *Dharma*, enseñanza budista, aunque algunas veces, especialmente en el periodo temprano utilizan la palabra *dào* con este sentido; Paramārtha al unir ambos términos concede a la acción *trigúnica* una cualidad formal y ética que las hace plenamente inteligibles a los pensadores chinos de su época, muy interesados en la relación entre los patrones universales y los patrones éticos que dominan la conducta humana.

Sobre este punto de partida la reflexión sāṃkhya construirá sumuycompleja y detallada taxonomía de lo real. Así pues el sistema, además de los 25 principios antes mencionados,señala la existencia de 8 inclinaciones o predisposicionesmentalescon las que interactúan y forman lo que el sāṃkhya llama *pratyayasarga* (creaciones intelectuales; chin. *shēngyīnjué* ) que son en número de50[121]. El objetivo detrás de este complejo trabajo de clasificación y análisis de lo real y de la manera cómo lo percibimos es de caráctersoteriológico —tema que abordaré más adelante— basta decir en este punto que es sobre la corrección del análisis ontológico de la realidad, su correcta clasificacióny coherencia lógica donde el*sāṃkhya* sienta las bases de su camino hacia laliberación (sánscr. *mokṣa; chin. jiětuō* )marcado por el fin de la ignorancia.

Otro tema adicional que caracteriza la ontología del sistema clásico *sāṃkhya*y le da consistencia es la tensión dualista que lo sustenta y que la *Sāṃkhyakārikā*explica así: “Puruṣa busca ver a los tres guṇa, Prakṛti tiende al aislamiento perfecto. Como la asociación que existe entre un hombre cojo y un ciego. Por este principio surgió el mundo.”[122]El despliegue de Prakṛti en el mundo tiene su raíz en dicha tensión de carácter ontológico, pero es ahí también donde parte su liberación.La cohesión e identidad entre sus componentes se debe a que en realidad no son completamente

[120] Sāṃkhyakārikā 12
[121] Sāṃkhyakārikā 46 Y 47
[122] Sāṃkhyakārikā 21

diferentes de aquello de lo que provienen, ellos son simplemente su despliegue (*pariṇama*) que consta de una fase de manifestación (*āvirbhāva*) y otra de ocultación (*tirobhāva*) en la cual están implícitamente contenidos. En términos de causa-efecto, la realidad es concebida como un proceso de permanente fluctuación formado por momentos distintos, por lo que no es posible hablar estrictamente de creación y desaparición; gran parte de la Sāṃkhyakārikā se dedica a combatir dicha doctrina.

En realidad la teoría causal y la absoluta identidad entre sus componentes es la respuesta *sāṃkhya* a un problema recurrente de la tradición India y en China, sobre el que las diferentes escuelas indias y chinasdefinieron su proyecto ontológico. El sistema sāṃkhya, a diferencia de otros sistemas ortodoxos (*āstika*) indios, rechaza las ideas de creación ex-nihiloo divina, pues ambas concepciones además de lógicamente imposibles, las considerael *sāṃkhya*, en términos soteriológicos, inviables, pues condenarían al hombre a la aflicción eterna. Eso en razón de que ambas teorías implican un salto ontológico improbable e imposible para el hombre cuyo sufrimiento no es del tipo ontológico sinomás bien epistemológico, como veremos a continuación.En este punto la teoría sāṃkhya se halla muy próxima a las tradiciones de pensamiento chinas de la época de su traducción, especialmente taoístas, que se encontraban centradas en explicar desde una perspectiva racional y lógicael proceso de manifestación del mundoy su relación con el hombre y sus sentimientos[123].

***La vía epistemológica***

Ligado íntimamente a su reflexión ontológica y soteriológica, el sistema *sāṃkhya* clásico aborda del problema del conocimiento como tema central en su argumentación.Desde esta perspectiva, en la enumeraciónde 24 principios con losque el sāṃkhya describe eldespliegue dePrakṛti se señala en primer lugar el Principio Intelectivo (sánscr. *buddhi, chin. jué* □ ),seguido de laConsciencia de sí(sánscr. *ahamkāra;*chin.*wǒmàn* □□) yla Mente (sánscr. *manas, xīn* □). Estos tres principiosson el fundamento epistémicointerno que antecede el despliegue del mundo manifiesto de nuestra experiencia que nosotros conocemos como realidad.Entre ellos, el más importante, es el principio intelectivo donde se realiza el acto final de conocer en razón

[123]Basta recordar en este sentido el pensamiento de Wang Bi □□ (Siglo II) y GuoXiang □□ (siglo III), especialmente de este último, cuya terminología e ideas se aproximan mucho a las expuesta en la Sāṃkhyakārikā.

de contener el reflejo de Puruṣa, al cual, en términos epistemológicos la Sāṃkhyakārikā denomina ‘el conocedor’(*zhìzhě*, □□)[124].

Denominado también GranPrincipio (sánscr. *Mahat;* chin.*dà* □ ), la *Sāṃkhyakārikā*defineal principio intelectivo como dictaminador (sánscr. *Adhyavasāyo;juézhì* □□)[125]. Como todo lo que pertenece al despliegue de Prakṛti el texto señala el carácter *sátvico* y *tamásico*delintelecto, es decir su carácter *gúnico*. Para el sistema sāṃkhya el conocimiento que produce dicho principio es también entendido como un proceso real[126], medible y cuantificable que se da ahí y cuya correcta direccionalidad depende únicamente de la validez y corrección de sus componentes, por ello,según sea el caso, el intelecto en su actividad cognitivapuede guiar al hombre rumbo a la confusión y aflicción del mundo real o a la verdadera sabiduría y consiguiente liberación. Si la ignorancia (*ajñana*), dado su carácter *tamásico,* es aquello que lo guía en la primera dirección, el deseo de conocer (*jijñāsā*) dado su carácter *sátvico* es aquello que lo guía en la segunda.

A diferencia de otros sistemas indios, el sistema sāṃkhya clásico que se expone en la *Sāṃkhyakārikā* funda su doctrina de la liberación de las ataduras del sufrimiento sobrela base del proceso mismo de conocimiento racional y lógico, pues considera que dicho proceso en sí mismo es la vía privilegiada para la liberación que permite al hombretomar consciencia de la diferencia sutil entre la realidad, Prakṛti y elfundamento espiritual, Puruṣa[127] y con ello entender las vías de conducta a seguir[128], así afirma: “Por el conocimiento cesa la producción, se abandonan los asuntos impulsados por el deseo de Puruṣa (sánscr. *puruṣārtha*; chin.*wǒyì* □□). Entonces, el Puruṣade los hombres miraa Prakṛti como un hombre que en las más absoluta tranquilidad contempla una danza.”

Complemento necesario de esta teoría de conocimiento con fines soteriológicos que promueveel *sāṃkhya* essu cuidadosa examinación del proceso mismo de conocer, sus componentes y sobre todo de la comprobación de su validez (sánscr. *pramāṇa;*liàng □*)*. El sāṃkhya clásico considera que la validez del conocimiento es el resultado de la

[124] Sāṃkhyakārikā 3
[125]Sāṃkhyakārikā 23
[126]VerGerald James LARSON, Ram Shankar BHATTACHARYA, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies* (editatadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.Pag. 100.
[127]Sāṃkhyakārikā 37
[128]Sāṃkhyakārikā 44

reflexión de la consciencia quese manifiesta espontáneamente en el intelecto del conocedor (*pramata*) en correspondencia con el objeto de conocimiento (sánscr. *prameya; chin. jìng* )y son de tres tipos: la percepción (sánscr. *dṛṣṭa; chin. zhèngliàng* ), la inferencia (sánscr. *anumāna; chin.bǐliang* ) y el testimonio autorizado (sánscr. *āṇtavacana;* chin.*shèngyán* )[129], las cualesactúan paralelamente en el proceso de conocimiento al que garantizan su validez, de ahí que afirme: "La percepción, la inferencia y las palabras sagradas hacen posible penetrar en todos objeto de conocimiento, por esta razón se establecieron aquellos tres métodos (válidos) de conocimiento. Los objetos de conocimiento se establecen completamente a partir de dichos métodos."[130]

Según señala el propio texto, el proceso de discriminación y clasificación de la realidad[131] que introduce, tiene la intención de describir el proceso lógico y racionaldel conocimiento válido que permite, a quien lo emplee, reflejar la consciencia espiritual inactiva, el Puruṣa, que da sentido a la realidad y alcanzar con ello la liberación[132] que no es otra cosa en realidad que conocimientovalido de los objetos de nuestra esfera de conocimiento.

***La finalidad soteriología.***

Hemos señalada anteriormente que al sistema sāṃkhya se le considera un sistema ortodoxo, en razón de aceptar la autoridad de los *Vedas*. Dicha aceptación, se funda en la admisiónde parte de las escuelas, de ciertos presupuestos doctrinales básicosque cada una aborda y resuelve siguiendo sus propios lineamientos. Entre estos presupuestos los más importante son los relacionados con sus aspectos soteriológicosque en la India incluyen una serie de temas característicos como el karma, la transmigración, el dolor, la liberación, el apego, etc.

"Obligado por la triada del dolor (sánscr. *duhkhatraya*, chin. *sānkǔ* en chino), surge el deseo de conocer (sánscr. *jijñāsā*, *yùzhī* ) los medios de eliminarla"[133]como claramente lo señala esta primera línea de la *Sāṃkhyakārikā* es la comprobación del estado de dolor la que impulsa al hombre el deseo de conocer, el cual, como hemos

[129]Sāṃkhyakārikā 4-7
[130] Sāṃkhyakārikā 4
[131] Sāṃkhyakārikā 64
[132] Sāṃkhyakārikā 72
[133] Sāṃkhyakārikā 1

señalado, es la vía privilegiada por el *sāṃkhya*que nos lleva a la liberación. Ciertamente, como bien lo señala MirceaEliade, es esta finalidad soteriológica la que impulsa la especulación epistemológica y ontológica del sāṃkhya clásico [134] y de todos los otros sistemas de pensamiento en la India.

La teoría soteriológica del sistema sāṃkhya se asienta fundamentalmente alrededor de su teoría del cuerpo sutil (sánscr. *liṅgam*, chin. *xìshēn* □□), según la cual, el hombre, además del cuerpo físico formado por los órganos internos y los sentidos posee un cuerpo sutil formado por los primer 7 principios producidos porPrakṛti[135] y las denominadas 8 *bhāva o* disposiciones mentales, a saber: *dharma*(*fǎ* □, lit.patrón), *adharma*(*fēifǎ* □□, negligencia) , *jnanā*, (*zhì* □, lit.sabiduria) , *ajnanā*(*fēizhì* □□, lit. ignorancia), *virāga* (*líyù* □□, lit. desapego), *avirāga*(*fēilí* □□, lit. apego),*aiśvarya* (zìzài □□; lit. emancipación), *anaiśvarya* (bùzìzài □□□, dependencia)[136]que determinan su despliegue en Prakṛti y lo condena o liberan de transmigrar de un cuerpo a otro con su carga *karmica*[137]. El triple dolor que percibido el hombre, es percibido también por su Puruṣa[138], sobre el que se refleja yno cesa, según el sistema *sāṃkhya*, hasta que el cuerpo sutil a través del cocimiento quede disuelto en Prakṛti, se separé del cuerpo material y cese su actividad*karmica*, este estado de liberación final[139] es descrito por la Sāṃkhyakārikā así: "Así pues son los principios verdaderos, si uno reflexiona constantemente sobre ellos se obtiene la más pura y completa sabiduría (*jìngdúzhì* □□□) sobre lo que no es, lo que es yo y lo mío"[140], es decir lo que es Prakṛti y Puruṣa Sin embargo dicho estado no es completo, pues la dualidad Prakṛti y Puruṣa se reinicia constantemente y se mantiene por la eternidad, la liberación del hombre está en realidad el conservar de manera permanente el conocimiento de los principios del mundo.

Punto importante a señalar en la teoría soteriológicasāṃkhya[141]es el hecho de que el proceso de liberación, si bien se desenvuelveimpulsado por Puruṣa[142], se realiza únicamente al nivel de Prakṛti, pues el Puruṣa no estáinvolucrado en dicho proceso, pues dada su naturaleza indiferente y solitaria se encuentra al margen de cualquier acto

[134] Ver Mircea ELIADE, *Yoga inmortalidad y libertad*Pag.26
[135]Sāṃkhyakārikā 40 y 52
[136]Sāṃkhyakārikā 23 y 67
[137] La carga k*ármica* señala las acciones buenas y malas realizadas por el hombre durante su existencia.
[138]Sāṃkhyakārikā 55
[139]Sāṃkhyakārikā 68
[140]Sāṃkhyakārikā 64
[141] Sāṃkhyakārikā 62
[142] Sāṃkhyakārikā 17

o proceso que se dé al nivel de Prakṛti, con la cual le separa un abismo ontológico. El Puruṣa nunca sufre dolor, ni aflicción, nobusca su liberación, pues alejado del apego y solo, es el necesario*gourmet* (*shízhě* 食者) del proceso[143]. Asimismo, es de subrayar que la liberación tal y como la presenta el *sāṃkhya*clásico es un proceso individualque depende de la voluntad y capacidad de cada hombre, la *Sāṃkhyakārikā* recalca constantemente la existencia no de uno, sino de múltiples Puruṣa[144], tantos como hombres existen, quienes poseen numerosas y particulares experiencias de una única Prakṛti. Esta importante idea evita al sistema *sāṃkhya* clásico caer en un teísmo o gnosticismo que en algún momento su concepción de Puruṣa parece sugerir.

**Conclusiones**

El análisis que venimos de realizar de los principales problemas que aborda la *Sāṃkhyakārikā*es ciertamente introductorio y apunta más a replantear sobre nuevas bases y bajo una nueva perspectiva antiguos problemas aún no resueltos sobre la génesis de la obra y las ideas que expone, sin embargo se pueden adelantar algunas conclusiones que ciertamenteservirán como punto de partida para una análisisposterior más detallado. La primera es que como hemos podido comprobar en varias ocasiones durante el análisis que hemos realizado de algunos términos e ideas de la traducción china de la*Sāṃkhyakārikā*, dicho texto, desde el punto de vista teórico y terminológico, debe ser entendido de acuerdo al contexto intelectual dominado por el taoísmo en que fue realizado. Numerosos términosque Paramārtha emplea para traducir los términos sanscritos provienen, en su significado básico, de la literatura taoístade su época, esto no significa obviamente que todos los términosson una mera transcripción, pues muchos de ellos evidencian un minucioso trabajo de contextualización y redefinición que permitió aclarar al lector chino su diferencia con sus fuentes taoístas, sin embargo muchos otros si dejan un claro margen de ambigüedad semántica que si bien hace el texto más comprensible y familiar al lector chino, lo alejan en mucho del significado original que encontramos en el texto sanscrito que ha llegado hasta nosotros. A nivel temático, la evidencia es aún mayor, si bien en los detalles conceptuales y lógicos el texto chino de la *Sāṃkhyakārikā* muestralas muy particularidades características del pensamiento indio tradicional y sus problemas, desde una perspectiva global,la temática del texto encaja perfectamente en las preocupaciones intelectuales taoístas de la época en la que

[143] Sāṃkhyakārikā 17
[144] Sāṃkhyakārikā 18

se realizó su traducción que estaban dominadas por las preocupacionesontológicas y cosmológicas de la Escuela de los Misterios □□(*Xuánxué*)y laAlquimia Interior □□ (*Nèidān*), a las que los monjes budistas mostraron un gran interés[145].Una segunda conclusión es que para entender la traducción de Paramārtha de la *Sāṃkhyakārikā* es necesario entender también el complejo plan misionero de difusión de ideas budistas Yogācāra que lo animaba;Paramārtha, no fue únicamente un traductor, sino el fundador de una muy controvertida escuelaal interior de la corrienteYogācāra, la denominada Shenlun □□□,que además de reinterpretar las fuentes budistas, intentó una compleja reformulación de las categorías Yogācāra a partir dediversas fuentes[146]. Enfrentada con la escuela Yogācāra de Xuanzang, la influencia de escuela de Paramārtha se dejó sentir sobre la escuela budista Huayan □□, una de las más importantes e influentes en la historia del pensamiento chino, cuya interés central estaba en la elaboración de una completa y bien estructurada cosmología que algunos budólogos asemejan a la creada por la escuela Sāṃkhya[147] y queinfluenciará enormemente el Neo-confucianismo del siglo XI.Finalmente resulta evidente por lo expuesto la necesidad e importancia que tiene emprender un estudio detallado de la versión china de la Sāṃkhyakārikāy su comentario para entender mejor y de manera más adecuada el proceso intelectual que se vivía en la India y en China en aquel tan importante periodo de su desarrollo intelectual, eso sí siguiendo la pertinente advertencia de Carl Bielefeldt , quien en su comentario al libro de Peter Gregory sobre Zongmi □□(Tsung-mi, 780- 841), señala: “La afición por el pensamiento cosmológico y la metafísica de sustancia y función (ti-yong □□) es una característica constantemente señalada de la filosofía y la religión china, sin embargo, me gustaría ir con calma para distinguir China e India en este respecto y en atribuir cambios en la doctrina *mahāyāna*de carácter nacional. La religiosidad india no se agota con la teoría de la causalidad *asatkāryavāda*ni el budismo indio por la*Madhyamakakārikās*. La escuela chinaHua-yen puede tener su noción de “origen natural”(Xingqi □□), pero no fue en China donde primero se imaginó la evolución del

[145]Ver Isabelle ROBINET“Kouo Siang ou le monde comme absolu” T’oung Pao 69, Pag. 73-107, Brill, 1983. Pag. 104-106.

[146] Entre las propuestas más conocidas promovidas por Paramārtha se encuentra la de amalavijñna (conciencia inmaculada) y su reformulación de la naturaleza del buddhadhātu (Naturaleza del Buda) a partir de la tathāgatagarbha (embrión del Buda). Ver Wing-cheuk CHAN “The Yogācarā Doctrine of Buddha-Nature: Paramārtha vs. the Fa-hsiang School”, Canadian Journal of Buddhist Studies, Nº3, 2007. Pag. 35-54 y Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI “La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogācara)” en Revista de Estudios Budistas Oct. 1992 – Mar.1993 Nº4, Mexico-Buenos Aires. Pag. 51-73.

[147]Ver Peter N. GREGORY, *Inquiry into the origin of humanity : an annotated translation of Tsung-mi'sYuanjenlun with a modern commentary,* University of Hawaii Press, Honolulu, 1995. Pag. 14

mundo desde Prakṛti; autores chinos como Tsung-mi pueden haber abrazado la doctrina del*tathāgatagarbha*, pero no fue un autor chino quien lo inventó…. Mi punto aquí no es negar cualquier proceso de *sinización* (que sería tonto) sólo sugerir, ir despacio para tener el tiempo de reconocer que lo que es un proceso en China a veces puede ser un reflejo de la evolución de la India;hacer pausas en el camino para notar la variedad y las tensiones en ambas culturas y preguntarse si para cada predica del vacío deNagarjuna no pudo quizás haber un Paramārtha que enseñabala *amalavijñāna* a los chinos, si por cada Tsung-mique elaboraba una visión cosmológica pudo quizás no haber un Chih-i que advertía contra los males de un fundamentalismo al estilo Sāṃkhya”.[148]

Referencias

Primaria

ALBERUNI (autor), SACHAU, Edward (Edit.) *Alberuni's India : an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, London Kegan Paul, Trench, Trubner 1910. (2 Vol.)

DAOXUAN □□ *Continuación de lasBiografías de MonjesEminentes* □□□□ Beijing: Zhonghuashuju, 2004..

HUIJIAO □□ *Biografías de MonjesEminentes* □□□, Beijing: Zhonghuashuju, 2004.

ZIZAIHEI □□□ (sánscr.Īśvarakṛṣṇa; autor); ZHENDI □□ (sánscr. Paramārtha; traductor), Kinshichijuron, (lugar de publicación desconocido), MurakamiHeirakujijushi, Genroku, 1697.

ĪŚVARAKṚṢṆA (aut.), PARAMARTHA (traductor al chino)*Jīnqīshílùn* □□□□ (*Tratado de la Septentena Dorada*), PelliotchinoisTouenHouangNº 2770, Biblioteca Nacional de Francia, Departamento de Manuscritos. Touen-houang (Dunhuang), sf.

ĪŚVARAKṚṢṆA (aut.), PARAMARTHA (traductor al chino): SASTRI N.AIYASQAMI (traductor al sanscrito) *nkhyaKarika Saptati of I on of Paramartha*, Tirumalai-TirupatiDevasthanamsPress, Tirupati 1944.

[148] BIELEFELDT, Carl,“Peter N. Gregory: Tsung-mi and the Sinification of Buddhism”, Cahiers d'Ex-trême-Asie, Vol. 7, 1993. pp. 446-449.

KUIJI □□, *Weishiershi lun shuji* □□□□□□□, Xinwenfeng, Taibei, 1973.

ZHENDI □□ (sánscr. Paramārtha, traductor) *Tratado de la Septentena Dorada* □□□□, TaishoTripitaka Vol. 54, No. 2137, 2009.

Secundaria

AIYASWAMI SASTRI, N., *Suvarnasaptati sastra; Sankhyakarika saptati of ĪśvaraKṛṣṇawith a commentaryreconstructedintosanskritfromthechineseTranslation of Paramārtha,* Sri Venkatesvara oriental series, no. 7, Tirupati, Tirumalai-TirupatiDevasthanamsPress, 1944.

BAKKER, Hans; BISSCHOP , Peter. "Mokṣadharma 187 and 239-241 Reconsidered." AsiatischeStudien 53, no. 3 (1999): 459-472.

BIELEFELDT, Carl, "Peter N. Gregory: Tsung-mi and the Sinification of Buddhism", Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 7, 1993.

BHABHA, Homi K. *The location of culture,*London ; New York : Routledge, 1994.

BHATTACHARYA, K.C. *Studies in Philosophy* (editadoporGopinathBthattacharya), Calcutta, Progresive Publishers, 1956.

CHAN, Wing-cheuk "The Yogācarā Doctrine of Buddha-Nature: Paramārtha vs. the Fa-hsiang School", Canadian Journal of Buddhist Studies, Nº3, 2007.

COOMARASWAMY, A.K. (1969). *Buddha y el Evangelio del Budismo*, Buenos Aires, Paidós.

_____, (1997). *Hinduismo y Budismo*, Barcelona, Paidós.

_____, (2001) *El Vedânta y la Tradición Occidental*, Madrid, Ed. Siruela.

_____, (1996) *La danza de Siva*, Madrid, Ed.Siruela.

CHAKRAVARTI, Pulinbihari, *Origin and Development of the Sāmkhya System of Thought.* Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House, 1951.

CHATTOPADHYAYA, Debiprasad, Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism, Delhi, People's Publishing House, 1959.

CRUZ, M. (ed.) *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid, 1999.

DASGUPTA, Surendranath, A History of Indian Philosophy (5 volúmenes) Cambridge, University Press, 1966.

DEUSSEN, P., *The Philosophy of the Upanishads*, New York, Dover Publications, 1966.

DEUTSCH, E. (199). *VedântaAdvaita*. Una reconstrucción filosófica, Etnos, Madrid.

EDGERTON, Franklin *TheBeginings of Indian Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press 1965.

ELIADE, Mircea, *Patañjali y el yoga*, Paidós Orientalia, Barcelona, 1997.

_____, *Técnicas del yoga*, Ed.Kairós, Barcelona, 2000.

_____, *Yoga. Inmortalidad y libertad*, F.C.E., México, 1991.

_____, *Erotismo místico en la India*, Barcelona, edKairós, 2002.

FRAUWALLNER, Erich; V M BEDEKAR, *History of Indian philosophy*, Delhi, MotilalBanarsidass, 1973.

FOUCAULT, Michel, *l'herméneutique du sujet, Cours du Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

FUNAYAMA, Toru, "The work of Paramārtha: An example of Sino-Indian cross-cultural exchange" JIABS 31 (1-2): 141-183

GADAMER, Hans-Georg, *Truth and method*, London-New York, Continuum, 2004.

GREGORY, Peter N. *Inquiry into the origin of humanity: an annotated translation of Tsung-mi'sYuanjenlun with a modern commentary*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995.

HADOT, Pierre, *Exercices spirituals et philosophie antique*, Paris, Éditions Albin Michel, 2002.

_____, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* , Paris, Gallimard, 2004.

HADOT, Pierre, TROUILLARD, Jean, DÖRRIE, Heinrich, *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel : la Baconnière, 1973.

HALBFASS, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico* (Trad. Óscar Figueroa Castro), Fondo de CulturaEconómica. México, 2013.

HALL, David; AMES, Roger, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, Albany, USA, 1998.

HIRIYANNA, M. ,*Introducción a la filosofía de la India* (traducción de Josefa Sastre de Cabot), Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

JOHNSTON E.H., *Early Sāṁkhya: an essay on its historical development according to the texts*, Delhi, Patna , Varanasi, MotilalBanarsidass, 1974.

KUMAR, Shiv,*Sāmkhya Thought in the Brahmanical Systems of Indian Philosophy*,Delhi, Eastern Book Linkers, 1983.

LARSON, Gerald James,*Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi,MotilalBanarsidass, 1979.

_____"Karma as a 'Sociology of Knowledge' or 'Sociology Psychology' of Process/Praxis", *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, O'FLAHERTY, Wendy Doniger (Edit.), University of California Press, Los Angeles, 1980.

_____;BHATTACHARYA Ram Shankar, *Sāmkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Vol. IV. Encyclopedia of Indian Philosophies (editatadapor Karl Potter), Princeton, Princeton University Press, 1987.

LEÓN HERRERA, José (1977). *El Yoga Sutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*. Lima, Ed. Ignacio Prado Pastor.

_____, "*Las estrofas del Sāmkhya de Ishvarakrishna*" ARETE Revista de filosofía vol. XXIV Nº2,2012. Pag. 389-402.

MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

MOLLIER, Christine, *Buddhism and Taoism face to face: scripture, ritual, and iconographic exchange in medieval China*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008.

MÜLLER, M., *Introducción a la Filosofía Vedanta*, Barcelona, MRA, 1997.

NUSSBAUM, Martha, *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

PAUL, Diana Y., *Philosophy of mind in sixth-century China: Paramartha's evolution of consciousness*, Stanford, Cal., Stanford university press, 1984.

_____, "The Life and Times of Paramārtha (499-569)" The Journal of the International Association of Buddhist Studies, Vol. 5 Nº1 1982.Pag. 37-69.

PANIKKAR, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

_____, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

_____, *Espiritualidad hindú.*Sanâtanadharma, Kairós, Barcelona, 2005.

RADHAKRISHNAN, S. *IndianPhisolophy*, (2 volumenes), Oxford U.P., Delhi, 1993.

_____, *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, *East and West in religion*, London, G. Allen &Unwin, 1933.

RENOUR, Louis; FILLIOZAT Jean *L'Inde classique: Manuel des études Indiennes*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1996.Pag.34.

ROBINET, Isabelle "KouoSiang ou le monde comme absolu" T'oung Pao 69, Pag. 73-107, Brill, 1983.

SPIVAK GayatriChakravorty, *A critique of postcolonial reason : toward a history of the vanishing present*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999.

_____, *Death of a discipline*, New York, Columbia University Press, 2003.

TANG Yongtong*Yinduzhexueshilue* □□□□□□, Dulichubanshe, Chongqing, 1945.

TAKAKUSU.M.J , “La Samkhayakarikaéstudiée à la lumière de saversionechinoise” , Bulletin de Bulletin de l’ÉcoleFrançaised’Extreme-Oriente, Tome IV, Hanoi, 1904.

TOLA Fernando; DRAGONETTI Carmen, *Filosofía de la India: Del Veda al Vedānta, el sistema Sāṃkhya*, Barcelona, EditoriasKairós, 2008.

_____ “La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogācara)”, Revista de Estudios Budistas Oct. 1992 – Mar.1993 Nº4, Mexico-Buenos Aires.

VAN ZOEREN, Steven, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

WEERASINGHE S.G.M., *The Sankhyaphilosophy : a critical evaluation of its origins and development*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993.”

ZURCHER, Erik, *The Buddhist conquest of China*, Brill, Leiden 1959.

# Algunas notas históricas y conceptuales sobre el "Hinduismo" en Chile/ Some historical and conceptual notes of "Hinduism" in Chile.

Autor: Felipe Luarte Correa, Dr. © en Historia, University of Delhi

Institución de pertenencia: Pontificia Universidad Católica de Chile – University of Delhi, India

Correo de contacto: fluarte@uc.cl / filc78@gmail.com

**Resumen**

Desde la segunda mitad del siglo XX en adelante, a consecuencia de la globalización, Chile ha experimentado una serie de cambios y transformaciones en todas sus áreas. En el ámbito religioso, la sociedad local ha recibido nuevas influencias, incorporando y (re)adaptando nuevas "prácticas espirituales" de origen y/o influencia hindú, a las costumbres tradicionales y oficiales. Estas manifestaciones, expresadas en movimientos inspirados o derivados del (neo)Hinduismo, en yogas y meditaciones varias, han adquirido tal visibilidad en los últimos años, que se han convertido en un fenómeno sociocultural generalizado.

Este trabajo trata sobre el proceso de "Hinduización" de Chile, contextualizando el origen y crecimiento de las ideas y grupos derivados del Hinduismo tanto en el país como en Occidente.

**Abstract**

During the second half of the 20th Century onwards, as a consequence of the Globalization, Chile has experienced several changes and transformations in all its areas. In the religious field, the local society has received new influences. There has been a (re) adaptation and incorporation to the official and traditional customs, of new "spiritual practices", which have their origin in Hindu religion and are influenced by it. These manifestations, expressed in movements which are inspired or derived from (Neo) Hinduism, yogas and several meditations, have acquired such a visibility during the last years that have turned them into a socio cultural generalized phenomena. This work is about the Chilean "Hinduization" process and contextualizes the origin and growth of the ideas and groups derived from Hinduism in the country as it is in West.

**Introducción**

Hablar de “Hinduismo en Chile”, en los Departamentos universitarios de Historia, de Sociología y de Historia de las Religiones, por nombrar sólo los más pertinentes, como también en otros ámbitos socioculturales (medios de comunicación y artísticos de nuestro país), nos parece de buenas a primeras, además de un tema distante y desconocido, una excentricidad totalmente marginal e irrelevante para la comprensión de la sociedad actual. En pocas palabras, el Hinduismo en Chile, como objeto de estudio de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, no tiene cabida alguna, ya que no interesa ni a los investigadores en particular ni a la academia en general. Lo anterior se debe –o al menos eso se argumenta- al nulo o, en el mejor de los casos, escaso impacto y relevancia histórica y social del Hinduismo (y de los indios) en el país, siendo así completamente invisible, a excepción de algunos pocos intentos y acercamientos individuales, más cercanos a la experiencia religiosa y al desarrollo personal, y por tanto, no afines al mundo académico.

Ahora bien, si hablamos de yoga y meditación, y nos recuerdan ciertas palabras, tales como *mantra, karma, prana, om, guru, ayurveda, kundalini, chakra, namasté*, entre otros términos en sánscrito, que actualmente son de uso generalizado y masivo en ambientes coloquiales, la situación cambia drásticamente, y la relevancia y el impacto sociocultural de estos temas adquiere inmediatamente otro tono, logrando así una gran visibilidad y repercusión en el panorama cultural del Chile contemporáneo. Hoy es evidente que ciertas prácticas e ideas de origen (e influencia) hindú son habituales en la sociedad chilena y nadie podría negar el fuerte y sostenido aumento que éstas han experimentado durante los últimos 25 años, existiendo hoy en Chile y en Occidente una serie de grupos o movimientos inspirados en el Hinduismo, «que son nuevas e híbridas formas de religión, que combinan aspectos del Hinduismo con valores, formas institucionales, modos de enseñanza y sensibilidades religiosas occidentales» (Williamson, 2010, p. IX). Así pues, el Hinduismo y sus derivados se han convertido en un fenómeno no sólo de carácter religioso, sino que sociocultural que no se puede –ni debe- obviar.

Sin embargo, hasta el momento los investigadores chilenos han estado reacios para abordar esta nueva realidad. Múltiples razones explican este “olvido”, y más allá de que no son la finalidad de este trabajo, me gustaría mencionar sólo una, que a mi entender es la más importante: «el Hinduismo en Chile (y Occidente) crea y (re)produce, valga la redundancia, productos eclécticos, híbridos y/o sincréticos, característicos de la Postmodernidad y del relativismo cultural que nos caracteriza en nuestros tiempos» (Luarte, 2011, p. 69), complejizando así el estudio académico de éste en contextos no-hindúes, ya que al tratarse de realidades yuxtapuestas, no se logran descubrir los elementos propios y únicos de cada una de sus partes constituyentes, al tiempo que se desconocen los nexos entre ellas. De este modo, en Chile sí es posible visibilizar la influencia de prácticas e ideas hindúes en la actualidad, pero al estar éstas ahora combinadas y (re)adaptadas a nuevos contextos, no se reconocen sus raíces y fundamentos, desconociendo, por tanto, su base hinduista. En síntesis, se perciben como

dos temáticas separadas y no emparentadas, por lo que actualmente no resulta significativa la historia del Hinduismo en Chile ni de alguna de sus prácticas e ideas, por su (aparente) escaso o nulo alcance en la historia del país, pero sí lo es, socioculturalmente hablando, algunas de sus manifestaciones que, sorprendentemente, no se aceptan como parte del Hinduismo (al menos en su origen), sino como fenómenos contemporáneos y propios de Occidente.

Visto así, lo anterior es al menos una contradicción y, al mismo tiempo, es una gran limitante a la hora de analizar los cambios sociales del Chile de hoy. Este trabajo propone, evidentemente, otro enfoque. Como el Hinduismo en Chile ha crecido en número de simpatizantes y adeptos en estas últimas décadas, y con ello su influencia cultural en el país, resulta necesario estudiar históricamente los orígenes, el desarrollo y los nexos de este proceso en el país, para así comprender de mejor manera este fenómeno cultural. Por otra parte, a diferencia de lo que usualmente se cree, este *boom* de centros de meditación y de yogas no es un acontecimiento nuevo ni exclusivamente de carácter local, sino que es un fenómeno que se viene dando desde principios del siglo XX en casi todo Occidente. Así pues, este trabajo tiene por finalidad tratar la historia (a modo de recuento) del Hinduismo en Chile durante el siglo XX, abordando en una primera etapa –como contexto y antecedentes del tema-, la historia del Hinduismo en Occidente, para luego tratar el "Hinduismo chileno".

Desde luego, hay que decir que el propósito de este trabajo no es presentar una historia del Hinduismo en Chile en su totalidad ni sistemáticamente, como tampoco proponer un estudio detallado de su implantación en el país. El correcto tratamiento de ambos temas sobrepasaría, obviamente, las pocas páginas que dispongo. Simplemente, me gustaría presentar algunos momentos cruciales en el proceso –el origen y crecimiento del Hinduismo en Chile-, como también ciertos hechos de carácter histórico que son relevantes para la sociedad contemporánea y que actualmente no son estudiados adecuadamente.

## Hinduismo en Occidente en el siglo XX

En noviembre de 1875 en Nueva York, Helena ("*Madame*") Blavatsky (1831-1891), el Coronel Henry Olcott, William Judge y otros, fundaron la Sociedad Teosófica, una sociedad que promovía:

> *La libertad de pensamiento y la fraternidad de la Humanidad, sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color; fomentando el estudio de las grandes religiones y ciencias del mundo… reivindicando la importancia de la milenaria literatura asiática… con el fin de investigar los misterios ocultos de la naturaleza y los poderes espirituales latentes en el hombre especialmente.* (Blavatsky, trad. 2007, p. 28)

La Teosofía combinaba la filosofía y metafísica Occidental con la Oriental, tomando libremente elementos del Ocultismo, del Espiritismo, del Esoterismo, de la Cábala y de la orden Rosacruz, por parte de Occidente, y del Budismo y de la cultura Védica, por Oriente, con el fin de buscar la Verdad, «siendo el primer grupo organizado en Occidente que difundió la adopción de las creencias y prácticas religiosas indias» (Harvey, 1998, p. 343). En 1879, Blavatsky y Olcott viajaron a India, radicándose en el sur del subcontinente (Adyar, Madrás), para establecer allí la sede central de la Sociedad Teosófica en 1882.

Más allá de todas las controversias, de los cuestionamientos y de la veracidad sobre la "verdad" o no de la vida de Blavatsky y de sus experiencias espirituales, podemos afirmar que su figura es fundamental «en el matrimonio entre el esoterismo Occidental y las tradiciones religiosas asiáticas, y también en la popularización de conceptos tales como *maya*, *karma* y meditación» (Oldmeadow, 2004, pp. 131-132). Algunos de los miembros de la Teosofía fueron: Rudolf Steiner, fundador de la Antroposofía y de la educación Waldorf, los poetas T.S. Eliot, W.B. Yeats, el pintor Wassily Kandinsky, los escritores Franz Kafka, Frank Baum y Paul Brunton, autor de *La India Secreta, Más allá del Yoga, El Sendero Secreto, Filosofía Hindú y Cultura Moderna*, entre otros libros que tuvieron una gran repercusión e influyeron decisivamente en la propagación del misticismo indio en general y, particularmente de Ramana Maharishi, en Occidente a mediados del siglo pasado.

En 1909, Charles Webster Leadbeater, un importante miembro de la Sociedad Teosófica, "descubrió" a un joven de 14 años, Jiddu Krishnamurti (1895-1986), en las playas de Madrás en el sur de la India. La nueva presidenta de la Sociedad Teosófica, Annie Besant (1847-1933), adoptó al joven, lo preparó en India e Inglaterra, proclamándolo como el próximo líder espiritual del mundo, señalando «el Espíritu Divino ha descendido una vez más en un hombre» (Goldberg, p.988). En 1911 creó "La Orden de la Estrella", una organización liderada por ella y Krishnamurti con el fin de proclamar la venida del maestro (Krishnamurti) y preparar al mundo para el nuevo mensaje. Sin embargo, en 1929, luego de la muerte de su hermano, Krishnamurti renunció a ese papel que supuestamente debía tener (y que por mucho años él también creyó), disolviendo la Orden que ya tenía un inmenso número de seguidores y devolvió

todo el dinero y las propiedades donadas para ese trabajo.[149] De este modo, puso fin a sus años como mesías, convirtiéndose ahora en filósofo. A partir de entonces, durante casi sesenta años hasta su muerte en 1986, viajó por todo el mundo hablando de la necesidad de un cambio radical en la humanidad.

A pesar de que Krishnamurti declaraba que «la Verdad es una tierra sin caminos, y no es posible acercarse a ella por ningún sendero, por ninguna religión, por ninguna secta», y que no quería seguidores, porque «en el momento en que siguen a alguien, dejan de seguir a la Verdad» (http://www.jkrishnamurti.org/es/about-krishnamurti/dissolution-speech.php), él mismo se transformó en un maestro, teniendo (e influenciando) a miles de seguidores en todo el mundo desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy. Charles Chaplin, Greta Garbo, Alan Watts, Joseph Campbell, Adouls Huxley, Deepak Chopra, se cuentan entre algunos de sus admiradores y amigos. Y si bien Krishnamurti rechazó cualquier vínculo con alguna tradición, sí podemos decir que su filosofía está permeada por el Hinduismo, principalmente en relación a algunos temas como son los de la libertad (*moksha*), la no-dualidad del mundo (*advaita*), la meditación y el camino interior, y la ilusión de la realidad (*maya*), teniendo un rol fundamental en la propagación de la India (y de su pensamiento) en Occidente durante el siglo pasado, especialmente a partir de los años ´60 en adelante.

Ningún recuento del Hinduismo en Occidente, por muy general e introductorio que éste sea, estaría completo si no se detuviera, aunque sea brevemente, en el significado e impacto que tuvo Swami Vivekananda en la expansión del Hinduismo y sus ideas y prácticas en la sociedad occidental contemporánea; al mismo tiempo que fue él uno de los principales responsables contemporáneos en (re)crear el estereotipo de la India y así, la artificial bipolaridad entre la India (u Oriente) espiritual en contraposición al Occidente material, así como también fue uno de los muchos representantes de la simplificación y homogeneización del Hinduismo, convirtiéndolo de esta manera, en uno de los orientalistas y esencialistas más notables, por su origen y repercusión en el tiempo (Will, 1996).

Swami Vivekananda (1863-1902) viajó desde la India a Estados Unidos para participar (sin credencial ni tiempo para postular a ella) en el "Parlamento de las Religiones del Mundo" de Chicago en 1893, convirtiéndose, sin duda, en una de sus

[149] El 3 de agosto de 1929, día del Campamento Anual de la Orden en Ommen (Holanda), Krishnamurti disolvió "La Orden de la Estrella" ante tres mil personas. Para conocer su discurso, ver http://www.jkrishnamurti.org/es/about-krishnamurti/dissolution-speech.php.

mayores figuras al postular la igualdad y divinidad de todas las religiones. Vivekananda se transformó en el primer maestro hindú en viajar a Occidente, presentando un Hinduismo transformado, al enfatizar más en el *vedanta* y en el yoga (*karma, raja, bhakti y jnana yoga*, dejando a un lado el *hatha yoga*), que en la estructura socio-histórica y ritualística del Hinduismo, estableciendo así las bases de la tradición hindú para el público occidental. En la Introducción de su libro *Raja Yoga* de 1896, señala que:

> *Está mal creer ciegamente. Debes ejercitar tu propio razonamiento y juicio; debes practicar, y ver si estas cosas pasan o no. Tal como tú considerarías cualquier otra ciencia, exactamente de la misma forma, tú deberías considerar esta ciencia [raja yoga] para ser estudiada.* (Vivekananda, 1920, pp. 5-6)

Elizabeth de Michelis, en *A History of Modern Yoga* (2004), señala que el principio del yoga como ciencia, es decir, la experiencia del yoga y todo lo que esto implica, fue la clave de la formulación del yoga moderno, de su éxito en Occidente y también el momento fundacional en el encuentro entre la antigua India y el Occidente moderno (p. 50).

Entre 1893 y 1896, Swami Vivekananda viajó y dio conferencias por gran parte de los Estados Unidos y también por algunas ciudades europeas. Durante esos años, fundó la "Vedanta Society of New York" (1894), donde comenzó a enseñar *vedanta*, al tiempo que inició espiritualmente en *mantra* y meditación a muchos de sus devotos, además de ordenar a los primeros *swamis* (monjes) estadounidenses. El legado de Vivekananda en Occidente es indiscutible y difícil de estimar, ya que a través de sus libros y de la acción de los distintos swamis de la Vedanta Society (en sus muchas sedes) y del Centro Ramakrishna-Vivekananda (fundado en 1933), influyó a algunos de los pensadores más decisivos del siglo XX, y a través de ellos la filosofía india penetró en el corazón intelectual de Occidente. Algunos de ellos son: el profesor Joseph Campbell (1904-1987), quien además de escribir sobre mitología y religiones comparadas, tradujo (junto con Swami Nikhilananda, presidente de Ramakrishna-Vivekananda Center) del bengalí al inglés *El Evangelio de Sri Ramakrishna* (1942), además de cuatro volúmenes de los *Upanishads*. Los escritores Aldous Huxley (1894-1963), autor de *La Filosofía Perenne* (1945), y Christopher Isherwood (1904-1986), autor de *Vedanta for Modern Man* (1945), *Vedanta for the Western World* (1949), *Ramakrishna and His Disciples* (1965), además de los textos como co-autor *Bhagavad*

*Gita*, *The Song of God* (1944) y *How to Know God* (1953), escritos en conjunto con Swami Prabhavananda. Ambos, junto con colaborar permanentemente con artículos y también como editores en la revista de la Sociedad, *Vedanta and the West*, fueron iniciados formalmente por Prabhavananda (Sivaramkrishna, 2003, p. 19).

A partir del "éxito" de la misión de Vivekananda y de su positiva acogida, muchos otros *gurús* comenzaron a viajar a Occidente durante las primeras décadas del siglo XX, expandiendo considerablemente las prácticas e ideas del Hinduismo en Europa y Estados Unidos. Tenemos así a Swami Rama Tirtha, quien promovió un "*vedanta* práctico" y "una religión sin nombre"; al silencioso y autodenominado nuevo *avatar*, Meher Baba; a Premananda Bharati, quien introdujo el *bhakti* (devocional) *yoga* en Occidente; a Sri Yogendra, quien a comienzos de la década de 1920, presentó el *hatha yoga* en Estados Unidos (incluso trabajó con investigadores médicos de Nueva York para demostrar los beneficios científicos del yoga físico); a Hari Prasad Shastri, quien en 1929 enseñó *vedanta* en Londres a través de la Sociedad Teosófica de Inglaterra; a Kedarnath Das Gupta, quien creó el Dharma Mandala (Newcombe, 2008). También encontramos al Premio Nobel de Literatura en 1913, Rabindranath Tagore, quien en sus viajes por América y Europa (a partir de 1912, Tagore viajó por gran parte de Europa y Estados Unidos, visitando además parte del Sudeste Asiático, Japón y en 1924, Argentina), expandió el pensamiento y la filosofía india.

Ahora bien, sin ninguna duda, Paramahansa Yogananda (1893-1952) fue la figura central y la cara más visible del Hinduismo en Occidente a mediados del siglo XX. La influencia y el gran alcance que tuvo entre la juventud norteamericana a partir de su primer discurso, llamado «La Ciencia de la Religión», dado en el "Congreso Internacional de Religiones Liberales" en 1920 en Boston, sumado a la fundación de la Self-Realization Fellowship en Estados Unidos y otros países, junto a la explosiva expansión del "*Kriya Yoga*" (sistema de perfección del cuerpo y del alma a través de la Voluntad, llamado en un principio *Yogoda*), y al masivo y rápido éxito de la *Autobiografía de un Yogui* (1946), lo transformaron en una figura icónica de la espiritualidad india del siglo XX y, al mismo tiempo, en un símbolo de la nueva cultura popular, apareciendo incluso (junto con su linaje espiritual: Sri Yukteswar, Lahiri Mahasaya y Babaji) en la portada del disco de los Beatles, *Sgt. Pepper´s Lonely Hearts Club Band* de 1967.

El breve, pero publicitado, interés de los Beatles en la Meditación Trascendental y en sus encuentros con Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008) en Gales (1967) y en

India (1968), abrieron definitiva, masiva y comercialmente las puertas del Hinduismo y sus derivados a la sociedad occidental, convirtiéndose éste en el momento de la consolidación final y expansión general de un proceso que había comenzado doscientos años antes con los movimientos Orientalistas y con el Romanticismo, principalmente alemán e inglés. Alentados principalmente por el interés de George Harrison en la cultura de la India (hacia esos años, Harrison ya había viajado a India para estudiar sitar con Ravi Shankar [1966] y era un apasionado lector de libros sobre yoga e Hinduismo) y por una sociedad cada vez más proclive a Oriente, en una época donde las religiones e ideas filosóficas asiáticas estaban definitivamente de moda en Europa y Estados Unidos: en las universidades había una proliferación de cursos sobre filosofía Oriental, las clases de meditación comenzaban rápidamente a expandirse (y llenarse) y la popularidad de Alan Watts, D.T. Suzuki, Herman Hesse y su obra *Siddharta* (1922) y de la Generación Beat aumentaban cada día más.[150] «En librerías y supermercados de todo Estados Unidos, se vendían ahora libros sobre Taoísmo, Budismo Tibetano y Zen, Vedanta y Tantra, y referencias al *satori*, al *ying-yang*, al *nirvana*, al *samsara*, a la reencarnación, entre otros, eran familiares para una parte importante de la sociedad" (Jackson, 1975, p. 523), los Beatles se acercaron a la Meditación Trascendental.

En 1967, George Harrison señalaba que lo único importante –para él- era encontrar respuestas para preguntas como «¿Por qué estamos aquí?, ¿Quién soy?, ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos?» (Goldberg, 2010, p. 2746), declarando además que la meta de la vida era «manifestar la divinidad y ser uno con el Creador, mientras que Lennon decía que el Cristianismo y la Meditación Trascendental eran la respuesta» (Newcombe, 2008, pp. 15-16), además de afirmar que gracias a la meditación era mejor persona (Godberg, 2010, p. 2734). La relación entre los Beatles y el Maharishi fue breve –menos de un año- y no terminó en buenos términos por lo demás (le dedicaron la canción "Sexie Sadie"), pero el impacto de este encuentro fue total, siendo difundido profusamente por los medios de comunicación y masificando la meditación y el yoga en toda la sociedad. Después de 1968, la espiritualidad India ha tenido un permanente y

[150] Alan Watts (1915-1973), autor de *El Camino del Tao, El Camino del Zen, El Camino de la Liberación* y uno de los responsables de la expansión del Zen en Occidente. D.T. Suzuki (1870-1966), autor de varios libros sobre Budismo Zen. Herman Hesse (1877-1962), premio Nobel de Literatura en 1946, en su obra pone al centro la espiritualidad de Oriente, budista principalmente, llamando a la búsqueda (introspectiva) del yo. Por su parte, los novelistas de la Generación Beat se acercaron al pensamiento asiático, budista e hinduista principalmente, propagándolo en la juventud occidental desde 1950 hasta hoy en día. En relación es estas temáticas y a la India, sus principales obras son: *On the Road* (1957), *The Dharma Bums* (1958) de Jack Kerouac; *Indian Journals* (1970) de Allen Ginsberg; *Passage Through India* (1983) de Gary Snyder. Para una visión de conjunto de la India y los *Beatnik*, ver Deborah Baker (2014), *La Mano Azul. La Generación Beat en la India*.

fuerte impacto en la cultura popular occidental, ganando cada vez más visibilidad al pasar de los márgenes alternativos a ser hoy un "objeto de consumo" generalizado (y en todas sus formas) en Occidente.

Finalmente, tenemos a Swami Sivananda (1887-1963), quien a pesar de no haber viajado nunca a Occidente, su "Yoga de Síntesis" (que integra *karma*, *jnana*, *bhakti* y *raja yoga*, «para el desarrollo de las manos, de la mente y del corazón… desarrollando armoniosamente todos los aspectos de la personalidad del ser humano» [https://www.sivananda.org/]), se expandió rápidamente en Europa y América, gracias a las decenas de libros que escribió en la materia, como también a la labor de muchos de sus discípulos y de miembros de la "Divine Life Society" (fundada en 1936), que han propagado su obra en el mundo y han situado a Rishikesh como lugar de peregrinación para muchos *yogis* occidentales. Uno de los discípulos más conocidos fue Swami Vishnudevananda (1927-1993), quien fue enviado a Occidente por su maestro en 1957, fundando los centros de Montreal (1959) y Quebec (1961) en Canadá, de Manhattan (1964), de las Bahamas (1967) y de Nueva York (1971), todos partes de la "International Sivananda Yoga Vedanta Centres", que actualmente tiene 39 sedes en todo el mundo (específicamente, son nueves *ashrams* y 30 centros). El legado de Sivananda también fue difundido por Swami Satyananda (1923-2009), quien en 1964 fundó la Bihar School of Yoga, y también por Swami Satchidananda (1914-2002), conocido por fundar el "Instituto de Yoga Integral" y, más aún, por inaugurar el festival musical de Woodstock en 1969. Lógicamente, podríamos hablar de muchos más, como por ejemplo de Sri Aurobindo (1872-1950) y el "Yoga Integral"; de Prem Rawat (1957), también conocido como Guru Maharaj ji, fundador de la "Divine Light Mission"; o de Baghwan Shree Rajneesh/Osho (1931-1990); de Sri Chinmoy (1931-2007), creador de la "Carrera Internacional por la Paz" en 1987; o también de Swami Prabhupada (1896-1977) y la fundación de la "Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna" (ISKCON) en Nueva York en 1966; de los *hatha yogis* B.K.S. Iyengar (1918-2014) y K. Pattabhi Jois (1915-2009), creadores de los sistemas Iyengar y Ashtanga, respectivamente, y grandes responsables del crecimiento y propagación del yoga físico en Occidente, pero creemos que, además de sobrepasar los límites permitidos, con lo ya presentado es suficiente para tener un panorama general y, al mismo tiempo, claro de los orígenes y difusión del proceso de "hinduización" de Occidente en la centuria pasada.

De este modo, la meditación, el yoga y la (espiritualidad) India comenzaron a asociarse con las ideas del hipismo y de la Contracultura en las décadas de 1960 y 1970, considerándose como contrarias (y una respuesta alternativa) a los valores tradicionales de la cultura occidental –a la autoridad de cualquier índole, al estilo de vida y al "sueño americano"-, a sus costumbres y al materialismo supuestamente inherente a ella. A partir de estos elementos y características, han nacido y se han desarrollado en estas décadas, grupos que actualmente son parte de lo que se conoce como los Nuevos Movimientos Religiosos, y que en relación a los de inspiración (directa o indirecta) Hindú, han sido definidos como yoga moderno de carácter soteriológico (de Michelis, 2004 y Jain, 2015), y que se diferencian casi por completo del grupo (y tipo) de personas que practican y siguen el yoga físico (*hatha yoga*), que hoy en día es la manifestación principal de las prácticas e ideas hindúes en Occidente. Esta distinción –entre el yoga de las posturas (*asanas*) y de la salud, y el yoga de "la salvación de la vida"-, es fundamental para entender los distintos alcances y (re)adaptaciones que han tenido las manifestaciones hindúes en Occidente y también en Chile. Ahora bien, hay que tener presente que en cualquiera de estas dos formas, el pensamiento de la India se ha masificado y generalizado en Occidente en un proceso que comenzó en el siglo XVIII, y que a partir de la segunda mitad del siglo pasado se ha acelerado, abarcando a toda la sociedad durante el presente siglo.

## Hinduismo en Chile

Como se señaló en un comienzo, la historia de la recepción y aceptación de las ideas y prácticas del Hinduismo en Chile, aún no ha sido motivo de estudio sistemático por parte del mundo académico local, contando, además de las de naturaleza "experiencial", sólo y recientemente con un par de investigaciones que más bien son de carácter sociológico y que tangencialmente abordan estos temas. Así pues, únicamente encontramos la conferencia «El Hinduismo en Chile y Argentina: aproximación desde la perspectiva del diálogo civilizacional», dada por Alejandro Corder en el XIX Congreso Latinoamericano de Sociología (2013). Y la tesis doctoral de Andrea Lizama, intitulada *Las Paradojas del Yoga. El caso chileno* (2015). Sin embargo, en ambas, y como resultado de sus propios objetivos, además de no abordar las raíces hinduistas de este fenómeno, se desatienden por completos los orígenes y desarrollo del proceso de

“hinduización” de Chile, así como también se obvian sus conexiones –similitudes y diferencias- con los casos europeos y estadounidenses, los cuales –como señalamos anteriormente-, fueron (y son) pioneros en estos eventos, al tiempo que han sido estas regiones las que han impuesto el ritmo y el sentido de la “Orientalización” de Occidente.

Ahora bien, si bien es cierto que las relaciones y los encuentros filosóficos y culturales entre el Hinduismo y el mundo europeo-norteamericano se remontan hasta el siglo IV a.C., con los escritos dejados por los cronistas que acompañaban a Alejandro Magno en su campaña militar en el subcontinente y, por tanto, de ninguna manera son equiparables con el caso chileno en tal sentido, también lo es que, si sólo nos remitimos a lo acontecido en el siglo pasado, podemos señalar que el origen y desarrollo de este proceso en Chile y en esas regiones sí es comparable, presentando varias similitudes en cuanto a sus exponentes y representantes principales como a su vez a las motivaciones que originaron estas manifestaciones, a sus formas y a su desarrollo posterior.

Claro está, que como en muchas otras corrientes y tendencias en boga en el país, el pensamiento de la India, en sus distintas fases, llegó a Chile después de algunos años (décadas en algunos casos), sólo una vez que éste ya estuviera masificado y consolidado tanto en América del Norte como en Europa occidental. De ahí la relevancia de contextualizar más allá de nuestras fronteras, porque como hemos visto, este no es un fenómeno local, sino que global, y por lo tanto, en un futuro se podrán hacer ciertos paralelos y también proyecciones entre distintas realidades socioculturales.

Si bien los primeros indios en llegar a Chile datan de la primera década del siglo XX, cuando distintos comerciantes de origen sindhi del norte del subcontinente, se establecieron entre 1905 y 1911 en Punta Arenas, una zona comercialmente ventajosa dada su ubicación geográfica en el extremo sur del país (Aggarwal, 2015), los primeros acercamientos con la (cultura) India se produjeron algunas décadas antes. Los primeros atisbos del pensamiento de la India en Chile, sin duda todavía de un modo totalmente tangencial e incluso no reconociéndolo muchas veces, los encontramos a fines del siglo XIX y en los albores del XX, con la llegada al país de las ideas y prácticas provenientes del Espiritismo y del Espiritualismo europeo en una primera etapa, y, posteriormente, con el arribo de la Teosofía. Tal como sucedió en otras regiones, los movimientos y las agrupaciones espiritualistas, espiritistas y teosóficas, se nutrieron también e influenciaron en parte con ideas de las religiones y filosofías asiáticas (budistas e

hinduistas especialmente), tomando algunos elementos provenientes de ellas, en los que podemos mencionar principalmente, por ser las más reconocibles dentro de la hibridez de estos grupos, el *karma*, la reencarnación y la evolución del espíritu. Es cierto que para esta época, tanto en Chile como en otros países de Latinoamérica, este *Orientalismo* temprano estaba mediado, la mayor parte de las veces, por autores no asiáticos, destacando solamente la figura del poeta bengalí Tagore, del reformista Rammohan Roy y, varias décadas después, de Krishnamurti (Devés y Melgar, 2005, p. 25).

El nacimiento del Espiritismo chileno, a partir de 1870 en adelante, se debe a la influencia de inmigrantes estadounidenses y europeos, que se encontraron en un escenario propicio para la expansión de estas nuevas prácticas en una parte importante de la elite local, principalmente de las ciudades de Santiago y Valparaíso. Según señala Manuel Vicuña (2006), la alta sociedad chilena se encontraba para fines del siglo XIX en una crisis de carácter doctrinal con el Catolicismo debido a su extremo conservadurismo y, al mismo tiempo, en el interior de la elite se vivía un ambiente de creciente secularización (producto del Positivismo y de las corrientes modernistas imperantes), y por lo mismo y de modo simultaneo, se reclamaba ahora la necesidad de hallar puntos de encuentro y de síntesis entre religión y ciencia. Recuérdese que en este periodo se generan nuevos enfoques interpretativos en relación a las concepciones *teístas*, como resultado del quiebre con la tradición filosófica del Catolicismo, promovidas especialmente por el liberalismo, la masonería y los movimientos artísticos y literarios de vanguardia de la época. De este modo, la sociedad chilena decimonónica de ninguna manera deseaba desligarse de lo religioso, pero a partir de las últimas décadas del siglo XIX busca abrir otras ventanas y perspectivas espirituales, entendiendo ahora estas experiencias no sólo desde la mirada de la tradición católica, sino que a través de nuevos ejercicios del alma y nuevas manifestaciones.

Algunos años después, y asociadas al mismo conjunto de influencias, encontramos a los primeros grupos de estudios teosóficos, que se establecieron en 1898, primero en Valparaíso y luego en Santiago. La primera rama de la sección chilena de la Sociedad Teosófica, llamada Lob-Nor, fue fundada en 1902 en Valparaíso y sólo algunos meses después, se fundó en Santiago la rama Arundhati,[151] la cual es la

[151] Nótese la influencia de Oriente en los nombres de las ramas de la Sociedad Teosófica de Chile: por una parte, Lob-Nor es un lago al noroeste de China. En tanto que Arundhati, es la esposa de Vaśiṣṭha, uno de los siete grandes sabios (*saptarishis*) del Hinduismo. No sabemos si la reminiscencia a Asia fue consciente o fue tomada azarosamente, pero a través de ellas, clara y concretamente, podemos enfatizar en los vínculos e influencias entre el pensamiento asiático y la Teosofía en Chile.

rama más antigua de las actualmente vigentes. Con el paso de los años, a fines de la segunda década del siglo XX, la Sociedad Teosófica de Chile se unificó y se constituyó oficialmente según las leyes de la época.

> En la ciudad de Valparaíso, República de Chile, a las tres de la tarde del veintiséis de octubre de mil novecientos diez y nueve y siendo Presidente Internacional The Theosophical Society la Señora Annie Besant y Agente Presidencial en Sud América el Señor José Melián, autorizados debidamente por esa Agencia e invitados por el Dr. Eugenio Morisot, se efectúa la Constitución de la Sección Chilena de la Sociedad Teosófica, reunidos en el local de la Logia "Lob Nor", calle Blanco Nº 1333, los delegados de las Logias, con plenos y regulares poderes, que a continuación se indican:
>
> Don Domingo Llanos, por la Logia "Leadbeater" de la ST de Talcahuano; don Walter N. Day, por la Logia "Van – Hook" de Concepción; don Ismael Valdés Alfonso, por la Rama "Arundhati" de Santiago; don Armando Hamel, por la Logia "Númen" de Iquique; don Eugenio Morisot, por la Logia "Destellos" de Antofagasta; don Manuel Reyes C., por la Logia "Fraternidad", de Valparaíso; y don Antonio Carmona, por la Logia "Lob Nor" de Valparaíso y doña Juana A. de Cumplido por la Logia "Ana Huguet" de Santiago, o sea un total de ocho delegados representantes, que exhibieron todos en perfecto orden, el poder que los faculta para representar sus respectivas Logias.
>
> Aceptada por unanimidad la idea de fundar la Sección Chilena de la S. T., se procedió a su Constitución, procediéndose luego a la elección del Secretario General que regiría a la nueva Sección. (http://www.sociedadteosofica.cl/)

Así pues, hacia las primeras décadas del siglo pasado, ciertas ideas del Hinduismo se van presentando e introduciendo lentamente, y «cuestiones filosóficas asociadas a otras de corte literario y espiritual se dejan ver en numerosos autores a todo lo ancho y largo del continente. Esto forma parte de la reacción antipositivista y anticientificista de la época» (Devés y Melgar, 2005, p. 25). Entre los movimientos de Vanguardia que tomaron elementos del Hinduismo, destacan particularmente el grupo liderado por la escritora Inés Echeverría de Larraín (1869-1949), quien, bajo el seudónimo de Iris, bautizó a su escritura (y con ello definió a todas las mujeres que poseían la misma sensibilidad estética, visión de mundo y modo de vida) como "Espiritualismo de Vanguardia", en la cual confluyeron «mujeres que se interesaron en

el arte y la literatura, que descubrieron a Tagore y a Emerson, y que desde un piso cultural católico se abrieron a otras dimensiones de la espiritualidad: al misticismo, al espiritismo, al hinduismo y a la teosofía» (Subercaseaux, 2004, p. 87. Ver también Oyarzo, 2014).

También la poetisa Gabriela Mistral (1889-1957), premio Nobel de Literatura en 1945, se sintió atraída por el pensamiento asiático, acercándose a éste, primero por sus años en la Teosofía,[152] y después por la influencia que ejerció en ella la persona y obra del filósofo José Vasconcelos (1882-1952). El escritor mexicano se declaraba admirador sólo de Gandhi y de Tagore, «al tiempo que insistía en predicar el pacifismo hindú así como la ascesis y el vegetarianismo» (Taboada, 2007, p. 105), a la vez que estudió profusamente el Budismo y el Hinduismo, que lo llevaron a escribir *Estudios Indostánicos* (1921) e *Indología* en 1926 (Taboada, 2007). Sabemos también que Mistral leía "libros orientales" en general,[153] y de los de origen indio en particular, tenemos registros que leyó a Tagore, Gandhi, Sri Aurobindo y Vivekananda, de cuyos textos señalaba: «extraños y agudos me parecen esos libros sobre Raja Yoga… me parece más sano lo Rosacruz» (Vargas, 1978). Mistral usaba palabras sánscritas (como *karma*, *samsara*[154]), creía en la reencarnación y en momentos donde el Catolicismo no le llenaba, «cogerá socorros del Hinduismo y del Orientalismo y del Yoga» (Vargas, 1978). Al igual que Vasconcelos, declaró admirar a Tagore y a Gandhi, por quien al enterarse de su asesinato en 1948, escribió, conmocionada, que era «una desgracia no sólo de la India sino del mundo, que se cierra como una noche» (González, 1989, p. 119).

En 1952, el profesor y ensayista Gastón Soublette Asmussen –que a la sazón tenía 25 años- descubre el pensamiento oriental y se encuentra con los libros del

[152] «Yo fui un tiempo no corto miembro de la Soc. T. La abandoné cuando observé que había entre los teósofos algo de muy infantil y además muchos confusionismo. Pero algo quedó en mi de ese periodo —bastante largo: quedó la idea de la reencarnación, la cual hasta hoy no puedo —o no sé— eliminar. Cada vez que me confieso, Padre, no soy ayudada respecto a este asunto tan hincado en mi... Del Budismo me quedó, repito, una pequeña Escuela de Meditación. Mudo al hábito —tan difícil de alcanzar que es el de la oración mental? Le confieso humildemente que, a causa de todo lo contado, no sé rezar de otra manera. Debo confesarle más, no puedo con el Santo Rosario. Una amiga mejicana, católica absoluta (¿Palma Guillén?), me ayudó mucho a pasar de aquel semibudismo —nunca fue total, nunca perdí a mi Señor J.C. — a mi estado de hoy». Ver González, 1989, p. 117.

[153] Al final de una carta de Gabriela Mistral a Zacarías Gómez, el 2 de febrero de 1948, desde Santa Bárbara. California, la poetisa agregaba: «Estoy sin libros orientales… le ruego mandarme lista de las obras orientales de su librería». En otra epístola, desde California, sin fechar, leemos: «Me llegaron de Francia, después de 18 meses libros importantes de orientalismo. Pero todos en lengua francesa. Ya los traducirán en Buenos Aires» (González, 1989, p. 119). Ver también Vargas (1978).

[154] «Padéceme, que está en tu *karma* que yo te jibe de cargos i encargos, hermanita». Carta de Gabriela Mistral a su hermana Emelina, escrita el seis de septiembre de 1925. En Vargas (1978).

discípulo de Gandhi, el filósofo italiano Lanza del Vasto. «Poco después, en 1957, del Vasto viene a Chile. Tras la partida del maestro se forma en Santiago el movimiento "El Arca", de inspiración cristiana-gandhiana. A él se integraron desde su fundación Gastón y Lola Hoffmann, entre otros» (Yentzen, 2004, p. 10).

Hacia mediados del siglo pasado, la influencia del pensamiento de la India era evidente, aunque no mayoritaria, en la intelectualidad de la época. El filósofo chileno Enrique Molina afirmaba en su obra *De lo Espiritual en la Vida Humana* de 1947:

> *La India ha sido la tierra clásica de la filosofía espiritualista. En ella ha encontrado constante expresión la creencia en un espíritu universal, único, incorruptible y eterno, del cual las almas humanas no serían más que múltiples chispas de la misma esencia y sustancia que dicho espíritu. Esta concepción de un espíritu universal, más o menos ordenador del mundo, primer resorte y orientador de la vida humana y sustentáculo de los valores morales, la encontramos con ligeras variaciones en no pocos filósofos modernos y contemporáneos.* (1947 citado en Devés y Melgar, 2005)

Es cierto que –como afirman Devés y Melgar- nuestro «Orientalismo fue de segunda e incluso de tercera mano. Hubo contados y episódicos contactos con los orientales» (2005, p. 26), destacando entre estos pocos, el del escritor Miguel Serrano Fernández (1917-2009), quien llegó al subcontinente en 1956 como encargado de negocios y, al año siguiente, se convirtió en el primer embajador chileno en la India, país en el que finalmente residió por diez años. Ahí conoció y se relacionó con el Primer Ministro Jawaharlal Nehru y su hija Indira Gandhi, además del Dalai Lama (Serrano, 1963 y 1998). De este modo, dejando de lado estas escasas excepciones, nuestro primer acercamiento al pensamiento indio (y asiático) fue a través de los escritores europeos y norteamericanos, en sus traducciones francesas e inglesas, y en mucha menor medida vía las versiones españolas, de escrituras indias, o también, en la (re)interpretación de estas ideas. Una muestra de lo anterior, es el artículo titulado «Sanatana Dharma» del intelectual francés René Guénon (1886-1951), publicado por primera vez en el país en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile en 1963.

El *Diario Oficial de la República de Chile*, publicaba el 18 de mayo de 1927, el Decreto 1.207, por el cual concedía personalidad jurídica y aprobaba los estatutos de la corporación denominada "Suddha Dharma Mandalam Vidyalaya, Sección Chilena" (*Diario Oficial*, Sumario, 1927). Suddha Dharma Mandalam es:

> Una organización que en tiempos remotos fue considerada esotérica (oculta) más bien como efecto del paso del tiempo que produce cambios naturales en la mentalidad del individuo, que por otro motivo más concreto (…) Y en los albores del siglo veinte fue revelado un mensaje de sabiduría,

> no en forma masiva como muchos esperan, sino que se hizo efectivo por intermedio de reverenciados y sabios Maestros de Oriente (India) quienes recibiendo la instrucción de los "hermanos mayores", con un breve tiempo para asimilarlo, lo procesaron, lo tradujeron del desconocido lenguaje en que estaba escrito y lo llevaron a textos, ensayos, comentarios y también en forma oral, haciéndola llegar a otros discípulos y estos a su vez a sus discípulos, extendiéndose este proceso a nuestro continente y a Chile en particular (http://suddhadharma.cl/).

La historia de Sudda Dharma Mandalam comienza en 1915, cuando el doctor Subramanya Ayer Avergal, quien por entonces era Presidente de la Alta Corte de Justicia de Madrás y Vicepresidente de la Sociedad Teosófica, dio «a conocer públicamente la existencia, fines y constitución de esta sagrada Hermandad», convirtiéndose en su principal autoridad (Suddha Dharma [SDM], 1991, p. 5). Con el nombre de Swami Subramanyananda, publicó en 1915 una serie de artículos en la revista de la Sociedad, *The Theosophy*, en los cuales comunicó la existencia de la Divina Jerarquía de los Himalaya.

La segunda fase de la historia de Suddha Dharma se dio fuera de la India, en Estados Unidos por una lado y especialmente en Chile, donde «con previa autorización comunicada por el secretario general de la Organización, honorable Pandit K.T. Srinivasa Chariar, se estableció en Santiago la Sección Chilena del Mandalam», a cargo del pintor Benjamín Guzmán Valenzuela (1895-1984), quien en 1924 había sido iniciado en la orden por Siddha Markandeya y ahora con el nombre de Váyera Yogi Dasa, fue uno de los primeros en pertenecer a la agrupación en Sudamérica. De este modo, Guzmán fundó la sección chilena y se convirtió en su presidente desde 1927 hasta 1984, junto con ejercer como representante de la agrupación para toda la región. Antes de su muerte, con el beneplácito del presidente de Suddha Dharma en India, Anantaram, delegó y traspasó su autoridad a un grupo de discípulos en Brasil y Chile, con el fin de perpetuar el legado y el linaje de la agrupación (SDM, 1991. También ver http://suddhadharma.cl/;http://www.suddhadharma.net/;http://www.rajayoga.com.br/historico.php).

Para el presente trabajo, cobra especial relevancia la existencia de la agrupación Suddha Dharma Mandalam por ser el primer movimiento (que por lo demás funciona hasta el día de hoy en Santiago) oficial y organizado, del cual encontramos registros, con influencia directa del Hinduismo desde la propia India, y no mediada ni por estadounidenses ni europeos. Valga decir que, ni en sus orígenes ni en la actualidad, podríamos decir que Suddha Dharma Mandala es propiamente hindú, sino que desde su

creación hace cien años -quizás influenciado por la Teosofía-, adaptó y transformó elementos característicos del Hinduismo en nuevas formas. Sin embargo, para nuestros intereses esto no tiene mayor relevancia, ya que estos cambios fueron realizados en India (y no en Occidente), y por indios. Algunas de éstos son, por ejemplo, la creación de los *Suddha Swamis*, la cual no tiene relación alguna con la Orden creada por Ādi Śaṅkarā en siglo IX, o también el *Bhagavad Gītā*, que en vez de contar con 18 capítulos, tiene 26. De más está decir que no han sido ni los primeros ni los únicos que han hecho interpretaciones, adaptaciones y transformaciones desde y del Hinduismo tradicional.

Antes de continuar, hay que mencionar que en 1923 se publicó por primera vez en Chile *El Evangelio de Sri Ramakrishna*, una versión traducida al español por la Sociedad del Vedanta de Buenos Aires en 1912, y además sabemos que hacia esos años había en el país un pequeño grupo de devotos del Vedanta (Stavig, 2010, p. 749). Sin embargo, de este grupo es poco lo que se sabe, y sólo podemos agregar que ni en esos años ni en las décadas siguientes ni actualmente, ha existido formalmente una agrupación relacionada a Vivekananda o a la Ramakrishna Mission, lo cual no deja de llamar la atención, debido al impacto y realce mundial que tuvo y aún tiene Ramakrishna y su discípulo más popular en Occidente.

Sólo a seis años de haber disuelto "La Orden de la Estrella", de romper (formalmente, pero no las relaciones personales) con la Teosofía y de haber rechazado el papel de mesías, Krishnamurti viajó varios meses por Sudamérica, dando charlas y conferencias en la región. La gira del filósofo comenzó el 28 de abril de 1935 en Brasil, continuó al siguiente mes por Uruguay, llegando a Argentina a mediados de julio, para concluir en Chile, país al que arribó el 29 de agosto. Krishnamurti dio cuatro conferencias en el país: el primero, el siete y ocho de septiembre en Santiago, y el cuatro del mismo mes en Valparaíso (Williams, 2004, p. 217-226). En Chile, sus charlas, traducidas al español frase por frase, resultaron tener una gran acogida entre el público local. El propio filósofo en una carta describía su parecer al respecto: «Estoy realmente sorprendido de tanto interés y entusiasmo» (Lutyens, 1984, p. 40). En esencia, sus conferencias en Chile (publicadas íntegramente por Star Publishing Trust en 1936), abordaron los mismos tópicos que Krishnamurti venía tratando desde su separación de la Sociedad Teosófica, aunque ahora con otras palabras. A saber: el consuelo y el dolor, la felicidad y la verdad, la seguridad y la religión. «El único

cambio real en el pensamiento de K., era su actitud hacia el sexo, que ya no le llenaba de horror como lo había hecho en sus veinte años» (Lutyens, 1984, pp. 41-42).

A pesar de que el público y los medios de comunicación lo recibieron positivamente, teniendo una gran recepción, al poco tiempo Krishnamurti se decepcionó y desencantó de este viaje, ya que él sintió que en Sudamérica no estaban preparados para entender sus palabras y que dar dos o tres charlas en cada país que visitaba, no bastaban para comprender su mensaje. Por lo anterior, decide cancelar las conferencias que tenía programadas en Centroamérica, argumentando y aconsejando que:

> *Esta corta visita a Sud América me ha convencido de que es completamente fútil dar una o dos pláticas en cada lugar; y siento que aunque haya permanecido en algunos países varias semanas, habrá muy poca comprensión de lo que yo digo.*
>
> *Si puedo sugerir, antes de que yo visite su país, debe haber una preparación por la distribución del material escrito de mis recientes pláticas, para cuando yo vaya, lo que diga no sea enteramente nuevo y extraño* (Povedano, 1988).

Como mencionamos anteriormente, la visita del filósofo indio tuvo gran repercusión entre los chilenos y, sin duda, su figura atrajo la atención de la sociedad. No obstante, el pensamiento de Krishnamurti, al menos de manera oficial e institucionalizada, no logró penetrar y asentarse en Chile, dejando pocas huellas de su influencia en el país.

A partir de la década de 1950 en adelante, las doctrinas, prácticas y movimientos de origen o influencia hinduista, tal como en Estados Unidos y Europa, comienzan a ser cada vez más frecuente, siendo un momento crucial para la expansión y consolidación de estas ideas en el país, y así también el nacimiento concreto del *boom* de yogas y meditaciones que vivimos en la actualidad.

En noviembre de 1954 se forma el "Centro de Meditación de Santiago de *Self-Realization Fellowship*", con la participación de cinco personas (tres mujeres y dos hombres), quienes se reunían todos los lunes en la tarde en el departamento de uno de ellos para realizar ejercicio de meditación y estudiar las conferencias de Paramahansa Yogananda. Fue fundado y dirigido por Marta Gomá de Ramón, quien luego de permanecer seis meses en el monasterio de Mount Washington, realizó gestiones para su creación con el responsable de la sede mexicana, "*Yogacharya*" José María Cuarón, quien además era el representante de la SFR para toda Latinoamérica. Él

había sido discípulo directo de Yogananada y además estuvo a cargo de prologar y de traducir al español algunas de sus principales obras, como *Autobiografía de un Yogui*, *Susurros de la Eternidad*, entre otras, además de muchas de sus conferencias. A los pocos meses, también se crearon grupos de la SRF (no en calidad de centros), en las ciudades de Valparaíso y Concepción (de los cuales no hay mayores registros de sus años de creación).

Cuarón había sido designado por Yogananda para difundir e impartir las enseñanzas y técnicas de la Self-Realization Fellowship a todos los estudiantes de habla hispana, viajando, de tanto en tanto, por todos los centros de Sudamérica con esta finalidad.[155] Así pues, el nueve de diciembre de 1955, en uno de esos viajes, el mexicano inició por primera vez en *kriya yoga* a 21 chilenos. Hacia mediados de la década de 1960, a raíz del aumento de sus miembros, la sede de Santiago se reformuló según las normas de la casa central, separando las funciones administrativas de las espirituales, quedando ambas bajo la conducción de un Director General. También se comenzaron a celebrar fechas importantes para el grupo, ya fueran hindúes o cristianas, tales como el nacimiento y muerte (*mahasamadhi*) de Yogananda y de su linaje espiritual (*paramgurus*), el nacimiento de Krishna y la Navidad, la Pascua de Resurrección, entre otras. Actualmente, el grupo continúa reuniéndose semanalmente, realizando sesiones de estudio, de meditación y de *kirtan* o canto devocional (http://yogananda.cl/).

En noviembre de 1964, en el centro de Santiago, se instala la primera escuela de yoga físico (*hatha* yoga) de Chile, el "Instituto de Yoga de Chile", el cual fue fundado por un miembro de la Gran Fraternidad Universal (GFU), el mexicano José Rafael Estrada Valero (1935), quien fue enviado por su maestro, el francés Serge Raynaud, para difundir el yoga. La escuela, «fundamentada en bases culturales indias y adaptadas a la mentalidad occidental» (*La Segunda*, 10 de noviembre de 1964), funcionó hasta 1973, «cuando fue cerrada tras el golpe de Estado. Luego, en el contexto de la dictadura militar, funcionó de manera muy solapada, y volvió a abrirse como escuela en 1980», teniendo que, para permanecer en el tiempo, cambiar de nombre por Instituto de Desarrollo Humano (IDH) y ha debido extender sus actividades a otras disciplinas psicofísicas, incluso en el campo del *fitness*, como el Baile Entretenido (Lizama, 2015, p. 55).

[155] Para esos años, ya existían centros en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela.

Por su parte, la figura y el mensaje de Swami Sivananda llega a Chile a mediados de la década de 1960, a través de gestiones realizadas por algunas autoridades de Uruguay, entre ellas su embajador en la India, que le pidieron a Sivananda si podía enviar a alguno de sus estudiantes para enseñar *hatha* yoga en Uruguay. Así, Swami Chidananda, en ese tiempo el Secretario General de la agrupación, viajó a Sudamérica en 1961 para cumplir tal petición, formando informalmente el Centro de Montevideo ese mismo año. A los pocos meses, a solicitud de su maestro, Chidananda tuvo que volver a la India para hacerse cargo de la Divine Life Society, y Swami Shivapremananda, también discípulo directo de Sivananda, fue designado para continuar con la labor en Sudamérica, instalando oficialmente, en 1962, los centros de Uruguay y de Buenos Aires en Argentina. Tres años después, Shivapremananda fundó en Santiago el "Centro Sivananda de Yoga Vedanta", la primera escuela de yoga en Chile de origen indio. Estos tres centros se organizan de manera totalmente independiente de la sede central.[156] Actualmente, el centro sigue funcionando y, más allá de su antigüedad, prestigio y reconocimiento, no es de los más populares ni concurridos, posiblemente debido a su fiel apego a la tradición del *vedanta* y a la poca exposición mediática que cultiva (http://www.elverdaderoyoga.com/; http://www.shivapremananda.com.ar/biography.php?referencer=2028573&serial=9979244; http://sivanandaonline.org/public_html/?cmd=displaysection&section_id=1499).

Una de las escuelas de yoga más antiguas del país es la "Escuela de Yoga Clásico", que comenzó a funcionar informalmente en 1965, cuando su fundador, Juan Eduardo Núñez Perrow, entonces ligado a la Gran Fraternidad Universal, dictaba clases de yoga en las instalaciones del Estadio Nacional. Más tarde empezó a dictar clases en otros sitios en Santiago, en Viña del Mar y Valparaíso, también de manera informal (http://www.yogaclasico.cl/). «La Escuela propiamente tal, en cuanto academia de instructores e instructoras, se fundó oficialmente en 1977 con el nombre de "Ananda", cuando Núñez se separó definitivamente de la Gran Fraternidad Universal» (Lizama, 2015, p. 55). Hoy, la "Escuela de Yoga Clásico" aspira esencialmente «resolver los problemas del stress, tensión residual y depresión», por lo que sus principios «plantean

[156] Sukhendu Ray, como se llamaba en aquel tiempo Swami Shivapremananda, llegó al Sivananda Ashram de Risihikesh a los 20 años, desempeñándose como editor de las revistas *Divine Life* y *Wisdom Light* entre 1949 y 1961, año en que fue iniciado como *sanyyasi* y enviado a Estados Unidos. Ahí, formó el Centro de Wisconsin, siendo su presidente desde 1961 hasta 1964. Posteriormente, ejerció como Presidente del Centro Sivananda de Yoga Vedanta de Nueva York, el cual había sido creado anteriormente –como ya vimos- por Vishnudevananda, desde 1964 hasta 1970.

una posición laica, supraideológica y tolerante en materia religiosa» (http://www.yogaclasico.cl/).

Al año siguiente, en 1966, viene a Chile Maharishi Mahesh Yogi, el creador de la Meditación Trascendental. «Tras él, entre 1966 y 1970 viajan a nuestro país numerosos profesores desde Alemania y Argentina, para dar el entrenamiento de la MT. Así, comenzó la siembra de este mensaje en esa época todavía plácida de la primera mitad de los años sesenta, cuando el vértigo aún no se instalaba en nuestro país» (Yentzen, 2004, p. 11). Maharishi vuelve en 1969 para consolidar la labor de sus instructores (ver http://www.maharishi.cl/).

En los años ochenta,

> *Empezaron a proliferar las escuelas de yoga, todas ligadas fuertemente a sus raíces y costumbres religiosas y espirituales provenientes de Oriente y la India, eran grupos pequeños de instructores/as y personas practicantes de corrientes específicas, que funcionaban sin mayor difusión, de manera más bien oculta. Entonces, las escuelas de yoga estaban socialmente asociadas a rasgos esotéricos y sectarios, a excepción de algunas que nacieron a fines de los años ochenta, ligadas al Yoga Integral, que tendían a difundir y acercar el yoga a las personas, por ejemplo, eliminando muchos términos sánscritos de la enseñanza*. (Lizama, 2015, p. 56)

Así pues, en 1980 nace la "Escuela de Kundalini Hari Nam", dirigida por una socióloga norteamericana, enviada a difundir el yoga por Yogi Bhajan (1929-2004), máximo responsable y exponente del *kundalini* en Occidente desde que viajó a Estados Unidos en 1968. «Este centro ha sido la cuna de la modalidad *kundalini* en Chile» (Lizama, 2015, p. 56) y también en Sudamérica, al ser la primera en propagar esta variedad de yoga. Hoy, la Escuela Hari Nam sigue en funcionamiento, dedicándose a la enseñanza y a la formación de profesores.

Dos años después, en 1982, el swami chileno Ekananda Saraswati (1936) funda en Santiago el "Centro de Yoga Satyananda Niketan", también conocido como "Ashram Satyananda Niketan". A fines de la década del sesenta, Ekananda, de manera autodidacta, había comenzado a estudiar yoga e Hinduismo y, al poco tiempo, se convertía en alumno de Swamini Prashantananda, discípula de Swami Chidananda y el primer *sannyasi* chileno. En 1980, viaja a la "Convención de Yoga y Salud" en Colombia, donde conoció a Swami Satyananda, quien lo inició formalmente como swami, dándole el nombre de Ekananda. A partir de ese momento hasta el día de hoy, Ekananda se ha dedicado a difundir las enseñanzas de su maestro espiritual, principalmente en Chile y Uruguay, ofreciendo variadas formas de yoga, a través de

talleres y cursos, que están inspirados en el Tantra y en el Vedanta (http://satyanandayoga.cl/).

Además de los ya mencionados, en la actualidad en Chile existen alrededor de 30 comunidades o núcleos establecidos con conexiones reconocidas de maestros que en algunos casos viven la mayor parte del tiempo en India o viajan constantemente al subcontinente (Corder, 2013). De esta manera, encontramos una amplia y diversa presencia (y oferta) de grupos y/o movimientos que están inspirados en el Hinduismo y/o son seguidores de un maestro indio-hindú. Podemos señalar: los devotos de Amma, a través de la Fundación Amma Chile (ver http://www.ammachile.cl); los Brahma Kumaris (ver http://www.brahmakumaris.org/chile); la llegada al país del movimiento ISKCON en la década del ´70, (ver http://iskcon.cl/, http://www.vrinda.cl); los seguidores de Sri Ravi Shankar y su organización "El Arte de Vivir" (ver http://www.artofliving.org/cl-es/contacta-sri-sri-ravi-shankar); el Centro Experiencial para el Desarrollo Humano, que cultiva las meditaciones Osho (ver http://centroexperiencial.com/), entre otros.

Como hemos visto, este proceso comenzó a fines del siglo XIX, pero es sólo a partir de la década de los noventa del siglo pasado que el fenómeno de la "hinduización" de Chile, y de sus principales manifestaciones, se hace cada vez más visible, considerándose desde ese momento, como un "producto" de consumo masivo y comerciable, integrándose ahora al mercado de bienes y servicios de Occidente, más como un producto de intercambio y respondiendo, por tanto, a las dinámicas del Capitalismo. Por lo que hoy, en Chile y Occidente, el Hinduismo, sus ideas y prácticas, pueden considerarse como un objeto más del "supermercado espiritual de Occidente".

Algunos datos y hechos que respaldan lo anterior son: la gran cantidad de centros de yoga físico, que para el 2013 sumaban 137 sólo en Santiago, descontando gimnasios o centros municipales (Lizama, 2015, p. 50), y las festividades de tipo hinduista que hoy en día se celebran en el país, tales como *Holi* o *Rathra Yatra*, pasando por las "Semanas de la India o del Hinduismo" en las grandes casas comerciales, hasta ceremonias matrimoniales con rituales hinduistas para no hindúes («existen muchas alternativas bajo diferentes creencias como el Hare Krishna, Veganismo, Budismo, Hinduismo, conjugando varias de éstas, etc., lo importante es que Uds. como novios se sientan representados con la ceremonia y que les haga sentido» [ver http://wpch.cl/ceremonias-alternativas-la-nueva-moda]), para terminar en las ferias y muchos festivales basados en el yoga, la meditación y el Hinduismo (hoy en

día, se llevan a cabo en el país, entre otros, el “Encuentro de Yoga y Artes Curativas”, el “Festival Kundalini Yoga”, el “EcoYoga Festival”, el “Osho Festival”, el “Wanderlust Festival”, “Expoyoga Chile” y campeonatos nacionales de hatha yoga), todos creados en la última década, y que resultan ser una demostración concreta de la masificación de las prácticas e ideas de origen (o inspiración) hindú y, por tanto, de la “hinduización” de Chile durante el siglo pasado.

## Conclusiones Preliminares y Provisorias

En el desarrollo del presente trabajo, hemos visto –de manera introductoria y general-, la historia del origen y recepción de las ideas religiosas y filosóficas del Hinduismo en Occidente en general y en Chile en particular, durante el siglo XX. Y también cómo éstas han adquirido cada vez mayor presencia e influencia en la sociedad local, especialmente en los últimos 25 años, periodo durante el cual, el proceso de “Hinduización” del país abandonó las esferas de vanguardia y las fronteras de la sociedad, para convertirse en un fenómeno sociocultural masivo y, por tanto, regido ahora por las condiciones del mercado y también sometido a los vaivenes de las tendencias culturales.

En base a esto, uno puede señalar que lo relevante del fenómeno del Hinduismo en Chile no es tanto por su número o tamaño todavía, sino que por su permanente crecimiento y su expansiva influencia, además de que, evidentemente, el caso chileno de ningún modo es único, sino que es parte de un proceso generalizado en Occidente, y que por lo mismo, siguen la misma dirección y poseen parámetros similares. A saber: nace como resultado de los procesos transnacionales y globalizadores del siglo pasado, en respuesta a una sociedad y a un modo de vida que, aparentemente, privilegia el consumo y el materialismo, a un Cristianismo en permanente crisis, y a una sociedad que busca respuestas más allá de sus fronteras culturales para los problemas del mundo de hoy (ansiedad, depresión, falta de sentido, stress, preocupación por la salud y el cuerpo, etc.), y que actualmente se ha transformado –para bien o para mal- en una moda a seguir.

Es en este sentido, entonces, que podemos concluir que este fenómeno, más que ser parte del Hinduismo como tal (compleja realidad de definir por lo demás, pero que sin duda tiene un fuerte componente ritual, que no lo encontramos en el caso chileno, ver Luarte, 2012), está inserto en lo que podríamos categorizar como la práctica de manifestaciones inspiradas y/o derivadas del neo-Hinduismo o neo-Vedanta (principalmente *advaita*, no dual), que, como sabemos, son una versión revisada (y occidentalizada) del Hinduismo clásico, originado en el siglo XIX y recreado durante las últimas dos centurias, que excluye ciertos elementos típicos y tradicionales del Hinduismo, tales como los que regulan y organizan el sistema social (*varnashrama dharma*) y la extrema ritualidad; privilegiando aspectos que se consideran modernos, como son el monismo y la unidad, y enfatizando en el yoga, especialmente en sus corrientes devocional (*bhakti*) y postural *(hatha*).

Ahora bien, en algo característico de nuestros tiempos, los movimientos que vimos anteriormente, tampoco son completamente parte del (neo)Hinduismo, ya que toman elementos de la cultura religiosa y filosófica de la India, y los mezclan con valores e instituciones occidentales, creando formas híbridas, que por lo general son desacralizadas y banalizadas, dándose así en Chile, grupos y manifestaciones inspiradas en el (neo)Hinduismo, pero ahora sin religión.

**Referencias**

Aggarwal, Saaz (2015, Agosto 2). «Keeping cultures alive: Sindhis and Hindus in Chile». *Hindustan Times*. Delhi.

Blavatsky, H. (2007). *La Clave de la* Teosofía. (2da. ed.) Buenos Aires: Kier.

Corder, A. (2013). «El Hinduismo en Chile y Argentina: aproximación desde la perspectiva del diálogo civilizacional». Ponencia presentada en el XIX Congreso Latinoamericano de Sociología, ALAS, Santiago, Chile.

Devés, E. y Melgar, R. (2005). «El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía». *Revista de Hispanismo Filosófico, 10*, 19-46.

*Diario Oficial de la República de Chile* (1927, Mayo 18). Sumario.

Goldberg, P. (2010). *American Veda: from Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation How Indian Spirituality Changed the West* [version Kindle]. New York: Harmony Books.

González, J.A. (1989). «La otra Gabriela Mistral. Cultura, ideología e intimidad en la correspondencia con Zacarías Gómez». *Anales de Literatura Hispanoamericana, 18*. Madrid: Ediciones Universidad Complutense, 107-134.

Goodman, R. B. (1990). «East- West Philosophy in Nineteenth Century America: Emerson and Hinduism». *Journal of the History of Ideas, 51* (4), University of Pennsylvania Press, 625-645.

Guénon, René (1963). «Sanatana Dharma». *Revista de Filosofía, X* (1). Santiago: Universidad de Chile.

Harvey, P. (1998). *El Budismo.* Madrid: Akal.

Hatcher, B.A. (). «Contemporary Hindu Thought». En Rinehart. R. (Ed.). *Contemporary Hinduism. Ritual, Culture and Practice.*

Jackson, Carl T. (1975). «The New Thought Movement and the Nineteenth Century Discovery of Oriental Philosophy». *The Journal of Popular Culture, 9,* 523-548.

Jain, Andrea R. (2015). *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture.* New York: Oxford University Press.

King, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. Londres: Routledge.

Krishnamurti, J. (1929). «Discurso de Disolución». Consultado el 24 de julio de 1015, de http://www.jkrishnamurti.org/es/about-krishnamurti/dissolution-speech.php.

Lizama, A. (2015). *Las Paradojas del Yoga. El Caso de Chile.* Tesis Doctoral no publicada. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona.

Luarte Correa, F. (2011). «Budismo e Hinduismo en el Chile actual. Problemáticas en el Estudio de las Religiones». En A. Góngora (Ed.). *Historiografías desde el Fin del Mundo. Nuevas Miradas a la Historia de Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.

_____. (2012). «El Hinduismo: Consideraciones Históricas y Conceptuales». *Revista Intus Legere, 6* (1). Santiago: Ediciones Universidad Adolfo Ibáñez.

Lutyens, M. (1984). *Krishnamurti. Los años de plenitud.* Barcelona: Edhasa.

Michelis de, E. (2004). *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism.* New York: Continnum.

Newcombe, S. (2008). *A Social History of Yoga and Ayurveda in Britain, 1950-1995*. Tesis Doctoral no publicada. Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Oldmeadow, H. (2004). *Journeys East: 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions.* New Delhi: Pentagon Press.

Oyarzo, X. (2014). «El Espiritualismo de Vanguardia en los albores del Siglo XX: Contraestilo Literario y Signo de Porvenir». *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano,* (21), Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile, 49-59.

Povedano, S.F. (1988). *Krishnamurti: el Cantor y la Canción. Memorias de una amistad.* México: Onion.

Serrano, M. (1963). *La Serpiente del Paraíso.* Santiago: Nascimiento.

_____. (1998). *Memorias de Él y Yo.* Santiago: La Nueva Edad.

Sivaramkrishna, M. (2003). «Betwixt Jesting Pilate and Hindu Iniciate». En Roy, Sumita, Annie Photen y K.S. Sunita (Eds.). *Aldous Huxley and Indian Thought.* New Delhi: Sterling Publishers.

Smith, D. (2003). *Hinduism and Modernity.* Nueva Delhi: Blackwell Publishing.

Subercaseux, B. (2004). *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile. El Centenario y las Vanguardias.* Santiago: Universitaria.

Stavig, G. (2010). *Westerns Admirers of Ramakrishna and His Disciples.* Kolkata: Advaita Ashrama.

*Suddha Dharma Mandalam* (1991). Sección Chilena, Santiago, Chile.

Taboada, H. (2007). «Oriente y Mundo Clásico en José Vasconcelos». *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (24), Cuyo, 103-119.

Vargas, L. (1978). «Introducción», *Prosa religiosa de Gabriela Mistral.* Santiago: Andrés Bello (http://www.gabrielamistral.uchile.cl/prosa/prolprosarel.html).

Vicuña, M. (2006). *Voces de Ultratumba. Historia del Espiritismo en Chile*. Santiago: Taurus.

Vivekananda [Swami]. (1920). *Raja Yoga or Conquering the Internal Nature.* New York: Brentano´s.

Will, Paul J. (1996). «Swami Vivekananda and Cultural Stereotyping». En Ninian Smart and B. Srinivasa Murthy (Eds.). *East-West Encounters in Philosophy and Religion* (pp. 377-387). Mumbai: Popular Prakashan.

Williams, C.V. (2004). *Jiddu Krishnamurti. World Philosopher (1895-1986): His Life and Thoughts.* Delhi: Motilal Barsidass.

Williamson, Lola (2010). *Transcendent in America. Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion.* New Yok: New York University Press.

Yentzen, E. (2004). «Apuntes sobre la Espiritualidad Contemporánea, su impacto en la Modernidad occidental y su presencia en Chile». *Polis* [en línea], 8.

**Páginas Web Consultadas**

- http://www.ammachile.cl (Fundación Amma Chile).
- http://www.artofliving.org/cl (Fundación Arte de Vivir, Chile).
- http://www.brahmakumaris.org/chile (Brahma Kumaris. World Spiritual University).
- http://centroexperiencial.com/ (Centro Experiencial para el Desarrollo Humano, Osho).
- http://www.elverdaderoyoga.com/ (El Verdadero Yoga. Centro Sivananda de Yoga Vedanta de Chile).

- http://iskcon.cl/ (ISKCON Chile, Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna).
- http://www.jkrishnamurti.org (J. Krishnamurti online. The official repository of the authentic teachings of J. Krishnamurti).
- http://www.maharishi.cl/ (Meditación Trascendental, Chile).
- http://www.rajayoga.com.br/ (Raja Yoga. Suddha Dharma Mandalam. Ashrama Subramanianandа).
- http://satyanandayoga.cl/ (Centro de Yoga Satyananda Niketan).
- http://www.shivapremananda.com.ar/ (Fundación Swami Shivapremananda Argentina).
- https://www.sivananda.org/ (International Sivananda Yoga Vedanta Centres).
- http://sivanandaonline.org/ (The Divine Life Society).
- http://www.sociedadteosofica.cl/ (Sociedad Teosófica en Chile).
- http://suddhadharma.cl/ (Yoga Brahma Vidya. Suddha Dharma Mandalam).
- http://www.suddhadharma.net/ (Suddha Dharma Mandalam).
- http://www.vrinda.cl (VRINDA Chile, Instituto de Estudios Védicos Vaishnavas).
- http://yogananda.cl/ (Centro de Meditación de Santiago de Self-Realization Fellowship).
- http://www.yogaclasico.cl/ (Escuela de Yoga Clásico de Santiago).

# Mirar a la India desde lejos. Algunas aproximaciones preliminares/ Look at India from afar. Some preliminary approaches.

Autora: Elisa Silva H.

Institución de pertenencia: Pontificia Universidad Católica de Chile

Correo de contacto: mesilvah@yahoo.es

**Resumen**

Mirar a la India desde lejos, desde “el fin del mundo”, como comúnmente se identifica a Chile. Una mirada que no se da de forma directa, sino principalmente a través de la mediación de la metrópoli británica, con quien el chileno pareciera tener más afinidad que con ese “otro” indio, lejano y misterioso.

La presente ponencia busca presentar las etapas preliminares elaboración de una investigación, en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral en historia, sobre la imagen de la India en Chile a lo largo del siglo XX. En ella queremos destacar la metodología y fuentes a utilizar. Los problemas a resolver, las preguntas frente al tema, así como algunas de las observaciones generales en torno al tema de la alteridad que han surgido en el transcurso de la etapa inicial de la investigación.

**Abstract**

Look at India from afar, from "the end of the world", as Chile is commonly identified. A look that is not direct, but mainly through the mediation of the British metropolis, with whom the Chilean seemed to have more affinity than with that distant and mysterious, 'other' Indian.

The present paper seeks to present the preliminary stages elaboration of an investigation, within the framework of the development of the project of doctoral thesis in history, on the image of India in Chile during the 20th century. In it, we want to

highlight the methodology and sources used. The problems to solve, the questions facing the issue, as well as some general observations on the theme of otherness that have emerged in the course of the initial stage of research.

Mirar a la India desde lejos, desde “el fin del mundo”, como comúnmente se identifica a Chile. Una mirada que no se da de forma directa, sino principalmente a través de la mediación de la metrópoli británica, con quien el chileno pareciera tener más afinidad que con ese “otro” indio, lejano y misterioso.

La presente ponencia busca presentar las etapas preliminares elaboración de una investigación, en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral en historia, sobre la imagen de la India en Chile a lo largo del siglo XX. En ella queremos destacar la metodología y fuentes a utilizar. Los problemas a resolver, las preguntas frente al tema. Así como algunas de las observaciones generales que han surgido en el transcurso de la etapa inicial de la investigación.

Para reconstruir la imagen de la India en Chile debemos recurrir a una serie de fuentes, entre las que destacan las escritas. No debemos descartar de antemano ningún tipo de fuente, como tampoco los análisis que pueden ser realizados a partir de ellas. Debemos estar abiertos a revisar desde las grandes estadísticas a los casos particulares. En nuestro caso, hasta el momento parece adecuado poner como único criterio para la utilización de una fuente el que ésta haya sido publicada. Es decir, dejar de lado fuentes como diarios de viaje personales inéditos, ya que creemos que éstos no han impactado o no han aportado, de manera relevante, elementos que ayudasen a crear la imagen de la India en Chile.

De la misma forma, creemos que a la hora de intentar reconstruir imágenes, se hace necesario revisar una serie de puntos que van más allá de lo obvio, es decir, quedarse sólo en lo que dicen los textos. Por ejemplo, examinar el tiraje de las distintas ediciones de libros que mencionen o se refieran como tema central a la India, ya sea los que fueron escritos por chilenos o los que pertenecen a autores extranjeros y sólo fueron reimpresos en nuestro país. Porque además de saber lo que dicen, interesa saber el impacto, la repercusión, la difusión y el alcance de su llegada al público. Esto puede ser complementado con la revisión de artículos de prensa o reseñas relacionadas a las obras, los que pueden dar una idea de las repercusiones mencionadas.

Además, en el caso de los autores, es necesario intentar establecer el nivel de impacto de los autores, ya que puede ser bastante distinta la influencia de una obra de Kipling o Neruda que otra de un autor de menor tenor.

De la misma forma, interesa establecer si los autores, sobre todo los chilenos, que se refieren a la India lo hacen sólo una vez, o si dedican varias de sus obras al tema. Todo lo cual es parte central a la hora de reconstruir el tema de la imagen.

Así mismo, debemos observar las editoriales que publican a estos autores, y la reputación de éstas, lo que a su vez ayuda a situar el tipo de público al que llegaban y el lugar donde tenían cabida esta clase de temas. Interesa así mismo examinar si las obras están dentro de colecciones, y de serlo, revisar qué otros títulos aparecen en ellas, lo que nos es de utilidad para apreciar qué género de ideas, temas y realidades geográficas aparecen relacionadas con la India.

Por otro lado, debemos indagar si cuentan con algún tipo de financiamiento oficial, ya sea de alguna institución estatal chilena o india, lo que ciertamente influye en el tono de lo que se publica.

Otro punto a revisar se refiere de forma directa con la materialidad. Esto es, el tipo de encuadernación y materiales con que están elaboradas las obras, lo que ciertamente influye en los precios a los que eran vendidas estas publicaciones, lo cual a su vez impacta en el tipo de público que tenía acceso a leerlas, así como en la masividad o exclusividad de éstas.

Lo anterior no es válido sólo para los libros, sino que también para lo que hasta ahora aparece como más abundante, como son los artículos novelados en revistas. Es necesario tener en cuenta el tipo de publicaciones de que se trata, su tiraje, su reputación, quiénes son sus autores más recurrentes, qué otros temas tratan, si son originales o traducciones, y en el caso de pertenecer a la segunda categoría, dónde y cuándo fue publicado el original, de qué tipo de publicación se trata en su país de origen, quién la tradujo, etc.

En el caso de fuentes escritas que no corresponden a la ficción, como las noticias, es interesante, además de lo que cuentan, ver en qué sección de la publicación se encuentran ubicadas. Para el caso de la India, en la primera parte del siglo XX, en general aparecen bajo secciones misceláneas de “curiosidades” o “variedades” que

mezclan varios párrafos cortos sobre diversos temas sin mayor profundidad, sino que, como su nombre lo dice, buscando resaltar lo diferente, lo extraño que podría atraer la atención del lector, lo que por ciertoentrega pistas de la apreciación general que de la entonces colonia británica se tenía en nuestro país.

Sin embargo, aunque no se trate de obras de ficción, no debemos olvidar que, como nos recuerda el historiador norteamericano Robert Darnton, "…las noticias no son lo que sucedió en el pasado inmediato, sino más bien el relato de alguien sobre lo que sucedió…pero todos los días veo historiadores profesionales, hombres y mujeres mayores en posesión cabal de sus facultades, que tratan los periódicos como repositorios de hechos reales en lugar de como colecciones de relatos"[157].

Aunque, como afirma a continuación el propio autor norteamericano, no debemos caer en el otro extremo, ya que "…si uno actúa como si toda la conducta fuera un texto y como si todos los textos se pudieran deconstruir entre ellos, en breve estará atrapado en un laberinto de espejos, extraviado en una tierra de la fantasía semiótica, agobiado por adivinanzas epistemológicas"[158]. Es decir, debemos intentar llegar a lograr el delicado equilibrio entre ser capaces de leer una noticia, su texto, lo que informa, y lo que va más allá de éste, lo que hay del autor y su contexto en lo que presenta.

Por otro lado, se hace necesario conocer los períodos en que aparecen más notas referidas a la India, realizando cruces con ellas y lo que está ocurriendo en Chile para ver si existe alguna relación entre la abundancia o ausencia de información referida a la India y la realidad chilena de ese momento. Ya que somos conscientes que las imágenes no se producen de forma aislada de lo que ocurre alrededor en los ámbitos políticos, sociales, culturales, económicos, etc., sino que por el contrario, son ellos quienes le dan forma.

De igual manera, debemos buscar los temas que más interesan, que más se repiten en las publicaciones chilenas a la hora de hablar de la India. Esto porque por un lado, nos puede mostrar algunos elementos que influyen en la construcción de la imagen de la India en Chile, y por otro, no podemos olvidar, que las ideas, publicaciones, editores, etc. también tienen una realidad económica, que va más allá de las ideas en sí

[157] Darnton, Robert, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p.18
[158] Ibid., p.19

mismas. Por lo tanto, no es sólo la intención de un editor de querer publicar aquello que le parece interesante, sino que lo que se publica también debe vender.

En resumen, es relevante no sólo lo que el texto dice sobre la India, sino cómo, dónde, quién, cuándo, etc. lo dice. Todo, obviamente, sin olvidarnos del texto, que es esencial a la hora de construir imágenes. Es decir, debemos tener cuidado que entre tanto análisis de lo que rodea a una publicación, se descuide por completo su contenido. Si bien la mayoría de los análisis clásicos están centrados en el contenido, la gracia está en encontrar un complemento entre lo que dice una obra y el contexto y la materialidad en que se produce. Más aun en este caso, en que no es cualquier tipo de objeto, sino uno que contiene ideas.

Y en algún sentido, el texto constituye una especie de límite, es muy difícil conocer la reacción de los lectores frente a una determinada obra. De un modo más general, "ningún historiador puede meterse en las cabezas de los muertos o, para el caso, en las de los vivos, aún si a éstos se les puede entrevistar para estudios de historia contemporánea. Sin embargo, con suficientes documentos podemos detectar patrones de pensamiento y acción"[159].

En nuestro caso, es esencial no descuidar lo encontrado en los documentos. Debemos evitar la constante tentación de escribir basándonos en ideas generales o sensaciones, como hemos podido apreciar que ocurre en investigaciones que tratan sobre la generación de imágenes. Como muchos temas relacionados a la historia cultural, puede ser que sea imposible datar de forma exacta cuándo surge una determinada imagen, "pero la precisión quizá es tan inapropiada como imposible en la historia de las *mentalités*, género que requiere diferentes métodos de los usados en los géneros convencionales, como la historia de la política. Los puntos de vista no pueden fecharse como los sucesos políticos, pero no son menos "reales"[160].

Relacionado con lo anterior, creemos relevante replicar lo dicho por el ya mencionado Darnton en una entrevista, cuando reconoce que "no hay escapatoria de hacer saltos interpretativos, sea cual fuere la fuente, pero esto no significa que *todo vale* o que uno puede hacer saltos en la oscuridad. Las interpretaciones pueden ser tan

[159] Darnton, Robert. *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma la literatura*, México, FCE, 2014
p.10
[160]Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987 (1984), p.30

rigurosas en la Historia como lo son en la Química"[161]. Así, el autor da cuenta del deber del historiador de interpretar y llenar los vacíos con los que se encuentra, lo que no es lo mismo que inventar o crear ficción, como sostienen pensadores como Hayden White. Como representante de la historia cultural Darnton afirma que, como historiador, "… estoy con los que ven la historia como una construcción imaginativa, algo que requiere ser pensado por completo y reelaborado sin cesar. Pero no considero que pueda transformarse en lo que se nos ocurra. No podemos ignorar los hechos o evitarnos el problema de exhumarlos, tan sólo porque escuchamos que todo es 'discurso'". Nuevamente el equilibrio entre lo que dice el texto, su contexto y la acción del historiador de interpretar, siempre basándose en lo que encuentra, pudiendo innovar a través de la forma en que interroga a las fuentes, cómo conecta unas con otras, etc. Además, por supuesto, de la novedad de utilizar una fuente nueva.

En nuestro caso, creemos que el tema por el cual nos acercamos a la fuente marca una novedad. Si bien no son fuentes inéditas y han sido analizadas bajo los más diversos criterios, no han sido interrogadas respecto a la imagen sobre la India que pueden entregar. Debemos permanecer atentos a que la novedad no venga sólo con el enfoque, la pregunta con que nos acercamos a la fuente, sino además de ello, ser capaces de extraer la mayor cantidad de información posible de ellas, conectarla, contrastarla, y hacer uso de nuestra capacidad de "construcción imaginativa" de la mejor manera, ya que como bien sabemos, "...los hechos no hablan por ellos mismos"[162].

Por otro lado, no debemos llegar con ideas preconcebidas a los archivos. Más bien, como sostiene Iván Jaksic, "uno puede ir a los archivos con una idea en mente, o en búsqueda de materiales específicos, pero también puede descubrir, si está dispuesto a ello, que éstos tienen vida propia y que invitan a conocerlos según sus propios méritos"[163]. Y si éstos llegan a decir lo que puede esperarse, por ejemplo, una imagen de la India que está llena de elefantes, serpientes, faquires y maharajás, no por eso tiene menos valor, ya que hasta ahora puede haber habido la sensación de que la imagen de la India en Chile se construye a partir de elementos como los anteriores, pero no ha sido

[161] *Historica* volumen XXIX., número 2 (2005): 155-161, p.158
[162] Darnton, *El beso…*, p.66
[163] Jaksic, Iván. *Bitácora de archivos*. Santiago, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p.7

demostrado a partir de un análisis sistemático de fuentes, ni desde el punto de vista histórico, es decir, en un espacio temporal.

Una imagen de la India como la anteriormente descrita correspondería a lo que el premio Nobel Amartya Sen califica de exotista, es decir, una imagen que "...se concentra en los aspectos prodigiosos de la India. En este caso se hace hincapié en lo diferente, lo extraño de un país que, como dice Hegel, 'ha existido durante milenios en la imaginación de los europeos'"[164]. Debemos ser capaces de comprobar en qué medida y debido a qué razones, la forma en que ha sido percibida la India en nuestro país se corresponde o no con el enfoque anterior.

Nuestra investigación buscará encontrar aquellos elementos de continuidad y cambio en torno a la imagen de la India en Chile en el siglo XX. Creemos que en ese sentido es central el volver a los hechos, no perderse en historias sin tiempo, dejando de lado el aspecto cronológico propio del trabajo historiográfico. Los acontecimientos, las fechas importan, dan rigurosidad al relato que debe además ser enriquecido con otro tipo de elementos. Aun cuando somos conscientes que las corrientes de pensamiento y percepción no son lineales, como lo podría ser una historia que se centra en la cronología de los gobernantes de una nación, no por ello son menos "reales".

Para dar respuesta a los elementos de continuidad y cambio respecto a la imagen de la India en Chile debemos realizar preguntas como ¿A quiénes atrajo-repulsó la India en los distintos periodos? ¿Qué es lo que atrae y qué es lo que genera rechazo? ¿Cuáles son las razones de aquellas reacciones? ¿Es posible identificar algún acontecimiento que influya en un cambio en la visión?, y un largo etcétera. Siempre teniendo en cuenta que las reacciones o apreciaciones que más aparecen son las extremas, es decir, de amor y odio. En ese sentido, debemos ser conscientes que quienes permanecen indiferentes no aparecen mayormente en los archivos. Lo cual tampoco se resuelve buscando un término medio entre lo que encontramos, sino contextualizando de forma correcta nuestros hallazgos.

En nuestro caso, a pesar de que buscaremos encontrar una imagen de la India en Chile en general, sabemos que es casi imposible no terminar circunscribiéndola a cierto grupo específico. Esto principalmente porque quienes tienen una imagen de la India, ya

[164] Sen, Amartya. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición.* Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p.180

sea por el acceso a la información acerca de ella, por el contacto con producciones culturales o habitantes del subcontinente o la posibilidad de viajar hacia él, se da principalmente dentro de una elite, quizá no sólo económica, sino que también intelectual, con chilenos de clase media "ilustrada" siendo atraídos en diferentes períodos por ideas como el teosofismo, la no-violencia o el yoga.

Del mismo modo, debemos tener en cuenta el hecho de que no todos perciben al Otro de la misma forma debido a diferentes razones. Por un lado, depende de quién es el que observa al Otro, la formación, la mentalidad con la que cuenta. Así, debemosser conscientes de que la empresa académica/ intelectual no se corresponde ni cubre necesariamente otros dominios que parecían haber conservado una cierta continuidad en las imágenes populares mediadas a través de la literatura de viajes y otras obras similares y se mantienen vivas en los musicales populares[165].

Por otro lado, debemos tener claro que las imágenes se forman por una suma de diversos componentes, a la vez que es posible que un grupo de similares características económicas, culturales, etarias, etc., no comparta la misma visión de forma exacta. Somos conscientes que esa es una dificultad. Debemos explicitarla, pero no por ello renunciar a buscar las imágenes de la India en Chile. Decimos "imágenes" en plural, para dar lugar a la mayor cantidad de voces posibles, la necesaria "polifonía" de expresiones de la que habla Peter Burke[166]. Aunque como afirmamos anteriormente somos conscientes que la imagen de la India, más aún durante la primera mitad del siglo XX, es un asunto de élites.

Unas élites que sin duda forman parte de redes más amplias. Somos conscientes que el ubicar a ciertos individuos dentro de contextos más extensos quizá puede hacer que pierdan algo de su originalidad, al ver que hay otros que en su época estaban pensando o haciendo lo mismo, pero por otro, nos permite relativizar su trabajo y, de esa manera, valorarlo de mejor forma, como una tendencia, como parte de un período.

En nuestrainvestigación, interesa saber de qué redes fueron parte los principales autores que se refirieron a la India, que son quizá quienes más impactan, sobre todo en la primera parte del siglo XX, antes de la llegada de los medios audiovisuales masivos,

[165] Dalmia-Luderitz, Vasudha. "Reconsidering the Orientalist View". En: *India International Centre Quarterly*, Vol.20, N°1/2, Perceiving India: Insight and Inquiry (Spring-Summer, 1993), pp.93-114, p.107
[166] Véase Burke, Peter, "Cultural history as polyphonic history", *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultur*a. 743, mayo-junio 2010, 479-486

en la formación de la imagen de la India en nuestro país. De forma inicial, es necesario determinar si forman parte de alguna red o si sólo se trata de un interés personal de autores aislados. Hasta ahora, hemos podido apreciar que algunos miembros de la Colonia Tolstoyiana de San Bernardo como el poeta Augusto D'Halmar o el pintor Rafael Valdés, viajan a India y plasman sus impresiones en sus obras.

Para poder determinar la importancia de esta y otras redes debemos preguntarnos, ¿quiénes son los referentes de quienes escriben sobre la India en nuestro país? ¿Cuál es la imagen, si es que la tienen, que esos referentes poseen del subcontinente? ¿Cómo se produce el contacto entre ellos y los autores nacionales? ¿O es sólo una influencia proveniente la lectura de aquéllos por parte de los chilenos? ¿Son redes sólo nacionales o se expanden otros países de Latinoamérica?, etcétera.

Además, debemos saber si la imagen, tanto de los chilenos como de sus referentes, se forma a partir de viajes o estadías en el subcontinente, o sólo por lecturas de otros. Por otra parte, se hace necesario cuestionar si existen relaciones directas, no mediadas por la metrópoli europea, principalmente británica, entre chilenos e indios. Hasta ahora parece que la mayor cantidad de veces se da lo primero, es decir, autores nacionales que toman ideas de lo que reciben de Europa, de cuya cultura se consideraban, sino parte, al menos herederos, en oposición a la lejana y extraña India.

Lo anterior es en parte lo que Enrique Taboada ha llamado "orientalismo periférico", el cual se define por "la dependencia de las fuentes europeas, la falta de originalidad, la posición marginal en el conjunto de la producción cultural, son características que nos remiten a un 'orientalismo periférico', es decir uno que toma prestadas sus categorías centrales de las que habían sido difundidas en Europa"[167]. Axel Gasquet, quien ha estudiado el impacto del orientalismo en los literatos argentinos afirma en ese sentido que "el prestigio del tema oriental es recibido por propiedad transitiva, por intermedio de la cultura europea (el verdadero Oriente geográfico para un americano). De ahí que el empleo de la noción 'oriente' tenga un uso cultural e ideológico, borrando el simple principio geográfico"[168]. Para luego agregar una acotación que nos parece muy relevante. Para el franco-argentino,

[167] Taboada, Hernán. "Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos 1786-1920" En: *Estudios de Asia y África* Vol. 33, No. 2 (106) (May - Aug., 1998), p.287
[168] Gasquet, Axel. *Oriente el Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p.87

> Aunque dicha motivación por el Oriente exótico esté condicionada por las lecturas europeas, no menos cierto es que *el interés por Oriente era genuino,* y en cuanto tal no podemos desecharlo por el sólo hecho de haber recurrido a modelos preexistentes. Esta observación es capital, pues tiende a resquebrajar la bipolaridad tradicional –diálogo entre el viejo y el nuevo mundo –en los estudios culturales hispanoamericanos, permitiéndonos comprender que existía asimismo una preocupación auténtica por descubrir otros pueblos y horizontes culturales o religiosos, por fuera del exclusivo binomio América-Europa[169].

Creemos que, como afirma Vibha Maurya para el caso español, hasta por lo menos la década de los '40 lo que se percibía en Chile sobre la India provenía de fuentes europeas[170]. En el caso de las relaciones directas entre chilenos e indios, destacan aquellos connacionales que vivieron en el subcontinente ejerciendo cargos diplomáticos. Muchos de ellos, como los mencionados Neruda y D'Halmar, además de Julio Barrenechea, Miguel Serrano y Juan Marín, entre otros, literatos también de profesión o por afición, han dejado registro de aquellas misiones en sus libros, que se convierten en una fuente importante para nuestra investigación. Pero quizá por ser una de las más obvias, debemos intentar interrogarlas con novedad, haciendo las preguntas que van más allá del contenido de sus obras, las cuales mencionamos anteriormente, como por ejemplo quién los publicó, en qué cantidad, en qué tipo de libro, cómo eran las relaciones entre Chile e India en el momento en que aparecieron, estaban ellos ocupando en el momento de la publicación algún cargo público, etcétera.

Un caso diferente lo constituye Gabriela Mistral, quien pese a no haber estado en el subcontinente, mantiene una fluida correspondencia con diferentes intelectuales indios. Su caso se acerca a otros que deben ser indagados, aquellos que si bien no escriben de forma exhaustiva sobre la India, forman parte de grupos que actúan como vehículos de ideas provenientes del subcontinente, como los mencionados teosifistas, practicantes del yoga, algunas corrientes cercanas al *hippismo* y la no violencia, etc.

Creemos que durante el transcurso de la investigación quizá sea pertinente realizar un ejercicio de comparación respecto a la imagen que de la India poseen otros países del Cono Sur como Argentina o Uruguay. Nos parece que para el presente

[169] Ibid, pp.294-295

[170] cfrc. Maurya, Vibha. "Oriental Images in Contemporary Spanish Writings and the Politics of Publication". En: Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999, p.142

análisis son las naciones más adecuadas de ser comparadas, ya que, al igual que en Chile, sus elites se consideran a sí mismas más bien europeas culturalmente y en general no están orgullosas de su pasado precolombino, como podría ser el caso de Perú o Bolivia. Lo que provoca que su visión de la India no tenga elementos de lo que podría ser una identificación o solidaridad "sur-sur", sino que más bien derive casi completamente de lo que las naciones europeas perciben del subcontinente indio.

Por otro lado, consideramos que desde el punto de vista teórico, nuestra investigación se enmarca dentro de los temas relacionados con la alteridad, un asunto complejo el cual puede ser abordado desde múltiples puntos de vista. Desde una perspectiva más sicológica, considerando los distintos "yo" que conviven en una persona, hasta el Otro como un grupo al que no pertenecemos, que puede estar dentro como fuera de nuestra sociedad. Existe todo un género que se dedica a la representación de la alteridad, es un género que cruza diversas disciplinas, desde la antropología pasando por la literatura y la filosofía, hasta la sociología y la historia.[171]

Como afirma Todorov en su ya clásico libro sobre la conquista de América,

> El tema es inmenso. Apenas lo formula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yos: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí. Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad: las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los locos para los "normales"; o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será, según algunos casos, cercana o lejana: seres que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra pertenencia común a la misma especie[172].

[171] Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p.7
[172] Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 1998, p.13

En ese sentido, el Otro es un calificativo que se puede entender de muchas formas y en diferentes situaciones. Para R. Kapuscinski, "El Otro, los Otros, son calificativos que se pueden entender de muchas maneras y usar en los más diversos sentidos y contextos, como, por ejemplo, para diferenciar sexos, generaciones, nacionalidades, religiones, etc."[173]

En esta investigación nos centramos en mayor medida a ese Otro que aparece como lejano, en muchos casos como desconocido, no al Otro con el cual se convive dentro de la propia sociedad. Ese Otro distante que es cierta medida una construcción, y que en general dice más de quien le considera como un otro que de sí mismo, ya que esta caracterización tiende a resaltar lo que a uno le resulta extraño, lo que puede llevar, en algunos casos, a no ser una caracterización que tome en cuenta todos los elementos del Otro. Depende en gran parte del contexto del Yo quién es el Otro y en qué momento.

En esa construcción de la alteridad nos encontramos con distintos aspectos relacionados entre sí, que buscaremos analizar a continuación. Entre ellos destaca la creación y afirmación de identidades, las generalizaciones y dualismo, lo distintos niveles en la apreciación del Otro, los usos que se le puede dar a ese Otro, su relación con el exotismo y el orientalismo, la mayor convivencia que se tiene hoy con la alteridad y la valoración de la diversidad, entre otros.

El concepto de alteridad, como todos, posee su propia historia. El Otro, la calificación o percepción de un grupo o individuo como tal, es una construcción humana, y aunque puedan existir diferencias reales entre los diversos grupos, es cambiante quién cumple el rol del Otro y en qué momento.

A lo largo del tiempo los Otros han sido encarnados por los bárbaros, los salvajes, los pueblos de color, los migrantes, etc. A veces la otredad era esencialmente religiosa (cristianos frente a los no cristianos o, dentro de Europa, la cristiandad occidental (católica y protestante) en oposición a la ortodoxia oriental); a veces era sólo geográfica[174]. Podemos notar que en la construcción de la alteridad lo geográfico y lo cultural interrelacionados, tienden a jugar un papel central como diferenciadores, lo cual se aplica en el caso de la percepción de Chile hacia a India. Aún más, se podría afirmar

[173] Kapuscinski, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Barcelona, Anagrama, 2007, p.31

[174] Udrea, Georgiana. "European Identity and Otherness. Theoretical Perspectives". En: *Eurolimes*, Supliment3, 2011, p.124. Esta y todas las traducciones de los textos citados son mías.

que es parte de la naturaleza humana, de la cultura y de la historia de la humanidad, el crear la alteridad, en el sentido de establecer fronteras geográficas o culturales, reales o imaginarias, entre lo "propio" y lo "otro". Como afirma E. Said, "los hombres siempre han dividido el mundo en regiones que tienen diferencias reales o imaginarias"[175].

Sin embargo, no se debe equiparar construcción o imaginación de la alteridad con falsedad. Como resalta B. Anderson, no debemos equiparar "la 'invención' a la 'fabricación' y la 'falsedad', antes que a la 'imaginación' y la creación'"[176]. De ese modo, aunque sean imaginarias, no debemos considerarlas como sinónimo de falsas, sino que por el contrario, buscar lo que nos dicen sobre quiénes crean o aplican esas fronteras distintivas. No en el sentido de actuar como jueces frente a ellos, sino que a modo de historiar el tema.

Sin duda, existe una relación dialéctica entre la construcción del Otro y la construcción de la propia identidad. El relacionarse con un otro permite notar las diferencias y de esa forma apreciar las propias características. No cabe duda que "…en toda mirada hacia el otro hay un fondo comparatista…"[177].

La presencia de otro ayuda a afirmar la propia identidad. La comprensión de la propia cultura se da en gran medida a través de la relación con la alteridad, es decir, "… el conocimiento de uno mismo pasa por el conocimiento del otro"[178]. Así, la alteridad tiene menos que ver con la diferencia del Otro que con el punto de vista y el discurso de quien percibe al Otro como tal[179].

En general, el Otro es lo que el Yo no es, o al menos no quiere ser o reconocer que es, y muchas veces la identidad se afirma en negativo, es decir, definiendo lo que no se es, por lo que podría hablarse del "principio de inversión" como manera de transcribir la alteridad, ya que la vuelve

> "…fácil de aprehender (es lo mismo, salvo que es lo contrario) en el mundo donde se relata, pero que también puede funcionar como principio heurístico: permite comprender, explicar, dar sentido a una alteridad que sin ello

[175] Said, Edward W. *Orientalismo.* Barcelona, Random House Mondadori, 2002, p.68
[176] Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p.24
[177] Saz, Ismael. "Introducción". En: *Ayer*, N°31, España: La mirada del otro, 1998, pp.11-17, p.16
[178] Todorov, op.cit. p.257
[179] Staszak, Jean Francois. "Other/otherness". En: *International Encyclopedia of Human Geography*, Elsevier, 2008. Tomado de http://www.unige.ch/sciences-societe/geo/collaborateurs/publicationsJFS/OtherOtherness.pdf, p.1

> sería totalmente opaca: la inversión es una ficción que permite "ver" y comprender: es una de esas figuras que concurre a la elaboración de una representación del mundo"[180]

En este sentido, se usan categorías propias para "traducir" y hacer inteligible al Otro según los criterios y "normalidades" propias. En la mayoría de los casos esa representación de la diferencia deja en mejor pie al Yo, que pasa al representar lo normal, la norma y otro que se sale de ella, o carece de ciertas características consideradas positivas o al menos aceptables. En el caso de la India y Occidente en general, a la primera se le califica de eterna, mística, más cercana a la imaginación que a la razón, mientras que el segundo aparece encarnando las características contrarias[181].

En ese sentido, la existencia del Otro permite que la humanidad sea dividida en al menos dos grupos: uno que representa la norma, la regla, y cuya identidad es valorada, y otro, definido por sus faltas, discriminado y devaluado. Alteridad y mismidad son dos lados inseparables de la misma moneda. El sólo Otro existe en relación al Yo y viceversa[182].

Es así que quien da coherencia al Otro es quien lo considera como tal, muchas veces generalizando y simplificando sus características, catalogando con la misma etiqueta a realidades muy diversas, que sólo parecen un Otro uniforme frente al Yo, como podría ser el caso de la India, cuya diversidad desaparece casi por completo al ser observada desde fuera.

Muchas veces al hablar de un Otro se le generaliza, se simplifica la diversidad que por ejemplo puede haber en otra cultura para oponerla a lo que soy, o creo ser. Como afirma P. Burke, "…la contraposición de Ellos y Nosotros reduce la diversidad del 'otro' a la uniformidad"[183]. De esa manera se asignan categorías a un otro que puede o no tenerlas. Así, se define a un otro que generalmente no tiene claro qué es, o al menos posee visiones divergentes sobre el tema, pero que aparece como algo coherente y unitario desde fuera. En ese sentido es que la retórica de alteridad tiende a ser dual: yo, nosotros, ellos[184].

[180] Hartog, Francois. *El espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.209
[181]Cfrc.Sharma, Radha. "Indian Mirrored in Contemporary French Writings". Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999, p.61
[182] Udrea, op. cit., p.124
[183]Burke, Peter. *Historia y teoría social.* Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p.144
[184] Cfrc. Hartog, Francois, op. cit. p.245

En ese sentido, debemos tener clara la necesidad de no escencializar las realidades, ni de la alteridad ni del yo[185]. El que ve y el que es visto, ninguna de las dos son entidades que permanecen estáticas. A veces las imágenes del Otro se remontan a un pasado muy lejano, casi ahistórico, o al que el paso del tiempo pareciera no afectar, como lo mencionamos, algo muy común en el caso de la India. Las imágenes del Otro cambian en procesos lentos, por ejemplo el turco sigue siendo visto como "sarraceno", imagen medieval, hasta entrado el Renacimiento. Y trazas de esas imágenes se pueden rastrear hasta hoy, ya que se tiende a revisar poco la imagen del Otro, más aún cuando esa otredad me sigue siendo “útil”.

Por otro lado debemos tener en cuenta que la propia identidad tiene distintos niveles, no es algo unívoco ni estático, sino que varía con el tiempo y frente a quién me defino, además de que el Yo y el Otro no son entidades separadas por un muro, entre las que no se establece ningún tipo de interacción. Si bien es cierto que a nivel de discurso podemos identificarnos con un grupo y calificar a otros como externos y diferentes, en la práctica, las realidades no son tan estancas, sino que se produce más interacción e hibridaje entre los diversos grupos.

En otras palabras, la simplificación asociada a la división entre Nosotros y los Otros, no es una constatación de la realidad, sino más bien una construcción simplificada que permite la identificación con el grupo de origen, en gran parte gracias a la distinción con otros. Es así que probablemente cada cultura tiene su Otro, sus propios bárbaros, paganos, infieles, salvajes, primitivos o cualquier "contra-concepto". Tales oposiciones binarias entre nosotros y ellos sirven el doble propósito de reforzar y definir la identidad de grupo, mientras que al mismo tiempo ordenan la diferencia compleja en una entidad simple, homogénea, que la cual puede ser apropiada más fácilmente[186].

El Otro tiende a construirse de forma un tanto estática, generalizada, binaria. Sin embargo, las distintas capas o niveles en la apreciación del Otro y de la propia

[185] El tema es tratado en el artículo de Richard Eaton, “(Re)imag(in)ing Other²ness: A Postmortem for the Postmodern in India”, *Journal of World History*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 2000), pp. 57-78. En el cual se critica la influencia del posmodernismo en los estudios subalternos, los cuales para Eaton al acercarse a las corrientes posmodernistas dejaron de lado la voz de los subalternos, para centrarse en el análisis del discurso de las elites. Además de caer en lo que criticaban sobre Occidente, que consideraba a Oriente como algo inmutable. Transforman a Europa en una realidad fija, escencializada.

[186] Duncan, James y David Ley, eds. *Place/culture/representation*. Routledge, Londres y Nueva York, 1994, p.44

identidad, además de la existencia, en algunos casos, de espacios de hibridaje, hacen que la realidad no sea tan hermética como parece.

Como hemos mencionado, el Otro es en gran parte una construcción. Y en algunos casos, esa construcción tiene un fin, está relacionada con la necesidad de afirmar o justificar los usos que se hacen del Otro. De ese modo, definir al Otro requiere establecer bordes reales o simbólicos, bordes que generan diferencia, creando categorías sociales, culturales y morales; ellas generan jerarquías entre las culturas[187], en las que quien queda en una mejor posición puede hacer uso del Otro de la forma que le parezca. Puedo elegir qué elementos del otro considerar comunes, y cuales lejanos o extraños.

Aunque no siempre la alteridad se construye con un fin instrumental, ya que no siempre es funcionalista, en algunos casos puedo usar al Otro como una categoría de comparación, como oposición, con fines nacionalistas, de justificación de mi superioridad, etc., y en ese sentido es mejor que sea un Otro difuso, o al menos en gran parte construido por mí, ya que en la construcción, de forma consciente o inconsciente hay elección. Como en el caso de los imperios coloniales, en que la alteridad se construye con un fin, como una forma de apoyar o más aún, justificar una acción: el Otro es atrasado, ingenuo, supersticioso, "infiel", etc. Y necesita de mí para salir adelante, para conocer el desarrollo, la religión “verdadera”, etc. en una especie de versión de la "Carga del hombre blanco" de Kipling.

Es así que solo los grupos dominantes (como los occidentales en tiempos de la colonización), están en posición de imponer sus categorías. Estigmatizando a los demás como Otros, Bárbaros, Salvajes o Gente de color, relegan a la gente que pueden dominar o exterminar a los márgenes de la sociedad. La alteridad de esa gente está basada notablemente en su supuesta marginalidad espacial[188].

Pero, ¿puede en algunos casos darse un uso positivo de la alteridad? Por ejemplo con el deseo de imitación, de volver a estados anteriores. Podemos encontrar algo parecido a lo anterior en el caso de los jóvenes europeos y norteamericanos que a mediados del siglo XX iban a la India en buscar de lo que se había perdido en Occidente. Esta tendencia de percibir y representar a la India como un refugio espiritual cobró impulso con la llegada de la generación beatnik y el fenómeno hippie que vio la

[187]Kastoryano, Riva. “Codes of Otherness”. En: *Social Research*, Vol. 77, N°1, Spring 2010, p.79
[188]Staszak, op. cit., p.1

afluencia en Asia, y en particular la India, de olas y olas de jóvenes occidentales impulsados por «quiebra moral" de Occidente a buscar la salvación y consuelo en los brazos de Oriente[189].

Otra forma de valoración de la India por parte de Occidente ha sido el exotismo. Éste se caracteriza por darle valor a otro, en contra del sesgo etnocéntrico. En este caso, ese Otro lejano, asociado a culturas de externas a Europa, como América, Asia y África, es más bien una curiosidad exótica, que aunque en general es considerada como inferior, lo es más bien con "simpatía" como quien asiste a una exposición de variedades, más que con una marcada discriminación. En ese Otro puedo desarrollar mis fantasías, expectativas, esperanzas, utopías, lo cual se ha dado en diversos períodos de la historia con el llamado exotismo. En general ese Otro es alguien lejano, espacial o culturalmente, y por lo tanto en muchos casos, desconocido. Como sostiene Satendra Nandan, para que exista el exotismo son esenciales las tiranías de la distancia y la diferencia[190]. De hecho, la palabra latina *exoticus* significa extranjero, ajeno u Otro[191].

De esa forma, podemos hablar de la “paradoja del exotismo”.

> Los mejores candidatos al papel de ideal exótico son los pueblos y las culturas más alejados y más ignorados. Pero, el desconocimiento de los otros, la negativa a verlos tal como son, difícilmente pueden considerarse formas de valorar. Es un cumplido muy ambiguo el de elogiar a otro simplemente porque es distinto que yo. El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva[192].

Aunque el exotismo se ha dado muchas veces asociado al colonialismo, lo que podría llegar a hacerlo casi un sinónimo del discurso orientalista, también se ha dado fuera del marco de las empresas coloniales, y desasociado del poder, lo que podría hacer de él una alteridad más “positiva” o al menos inocua. A pesar de que la alteridad del

[189] Sharma, op. cit. p.61
[190] Nandan, Satendra “The Other Side of Paradise: from Erotica to Exotica to Exile”. En: *Santaolalla, Isabel ed. “New” exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness.* Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000, p.87
[191] Shapiro, Ron. “In Defence of Exoticism: Rescuing the Literary Imagination”. En: Santaolalla, Isabel ed. *“New” exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000, p.43
[192]Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros.* México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p.306

exotismo pareciera ser positiva, en general lo que hace es crear un estereotipo, que puede ser admirado o usado para reafirmar la superioridad del Yo. Y al igual que la alteridad, el exotismo en general no es un atributo del Otro, sino de quien se lo da. De ese modo, el exotismo mezcla elementos de paternalismo y dominación con otros de genuino interés y admiración por lo diferente.

Por otro lado, "exotizar" es ejercer en cierta medida la imaginación humana, y debemos recordar que imaginar no es sinónimo de falsear. Lo exótico no es necesariamente algo falso y malvado, una creación cancerígena de la mente, sino es una parte del proceso mental ordinario de la construcción de la alteridad.

La alteridad del exotismo no es la brutal otredad del primer encuentro, es la alteridad sosa, puesta en escena y transformada en mercancía, que el mundo colonial ofreció como espectáculo, como en las pinturas orientalistas, los zoológicos humanos y los bailes exóticos[193]. De la misma manera, el Otro puede ser como fui yo en otro tiempo, en teorías "evolutivas" o de desarrollo en distintos estados, algunas veces siendo deseable volver a la simpleza de antaño, lo cual se relaciona con el "buen salvaje", "es decir, la de las culturas extranjeras admiradas precisamente en consideración a su primitivismo, a su atraso, a su inferioridad tecnológica. Esta última actitud sigue viva en nuestros días y se la puede identificar claramente por entre cierto discurso ecologista o tercermundista"[194].

Hemos visto que existen distintos tipos de Otros: internos, externos, asociados de ciertas características del Yo, y que la definición del Otro para cada sociedad ha cambiado a lo largo del tiempo. Sin embargo, podríamos afirmar que el Este es y ha sido para Occidente, "otro por excelencia"[195]. El Este…ha sido el clásico otro de Europa que se recicla a medida que cambian las identidades europeas[196].

Esta asociación clásica del Oriente con el Otro por excelencia de Occidente está relacionada al exotismo anteriormente mencionado. Es así como el papel de la imagen oriental sirvió como escape a la civilización. El Este en general, fue construido por

[193] Staszack, op. cit. p.6
[194]Todorov, Tzvetan. "El cruce de las culturas". En: *Criterios*, La Habana, n°25-28, enero-diciembre 1990, pp.3-19, p.6
[195]Santaolalla, Isabel. *Los 'Otros'. Etnicidad y 'raza' en el cine español contemporáneo.* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005, p.26
[196] Neumann, Iver B. *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p.207

Occidente como un reino exótico e imaginario, el hogar de las leyendas, cuentos de hadas y maravillas; como una opción opuesta a lo prosaico y profano de Occidente. Oriente se convirtió en una utopía…[197]

En general, las imágenes de la India en Occidente han tendido a exacerbar (en lugar de disminuir) las diferencias, reales o imaginarias. Los acercamientos occidentales a la India tienden a enfocarse particularmente en los elementos religiosos y espirituales de su cultura. También ha habido una tendencia a enfatizar el contraste entre la "racionalidad occidental" y lo que los occidentales ven como irracional en las tradiciones intelectuales indias[198].

De la misma manera, hay quienes sostienen que en general las imágenes europeas sobre la India fluctúan entre la efusividad y el rechazo. Son raros los juicios racionales sobre el país del Ganges. India provoca reacciones extremas, desde una aceptación apasionada y un rechazo vehemente. No es posible permanecer inconmovible e indiferente[199]. Y precisamente el hecho que el repertorio de imágenes que Europa tiene de India (y viceversa) sean tan extremos, es una muestra del hecho que muchas de ellas son más bien fantasías que poco tienen que ver con la realidad[200].

A pesar de lo anterior, nos parece que la imagen que en Chile hay y ha habido de la India se enmarca claramente dentro del primer enfoque, el exotista. En el caso de Chile no existe relación directa entre ambas realidades, por lo que no existe la posibilidad de interacción que ayude a formar una imagen del Otro, ni tampoco asociaciones de la alteridad con el poder. La imagen de la India en Chile es una que se refiere mayormente a un Otro imaginario, del que sé por otros, no es el de un Otro con el cual tengo contacto directo, como es el caso moderno de las migraciones poscoloniales europeas, que suponen otra serie de problemas, como los ya mencionados, relacionados a políticas de reconocimiento, usos de simbología, reconstrucción de la identidad nacional, etc. La alteridad a la que nos referimos en este caso es más bien la del Otro no visible, con el cual nos relacionamos a través de un tercero, o la imagen que

[197]Todorova, op. cit., p.13
[198]Sen, Amartya. "Indian Traditions & the Western Imagination". En: *Daedalus*, Vol.134, n°4, 50 years (Fall, 2005), pp.168-185, p.168
[199]Bonn, Gisela y R.P. Jain. "Ways of perception: between effusiveness and rejection". En: *India International Centre Quarterly*, Vol.20, N°1/2, Perceiving India: Insight and Inquiry (Spring-Summer, 1993), p.21
[200] Verma, Nirmal. "India and Europe: The Self and the Other". En: India International Centre Quarterly, Vol. 20, No. 1/2, PERCEIVING INDIA: INSIGHT AND INQUIRY (SPRING-SUMMER 1993), pp. 137-164, p.140

éste tiene de él. En el caso de la India y Chile, además de la obvia distancia geográfica, existen diferencias culturales, religiosas, sociales, etc., que hacen que la alteridad aparezca más marcada.

De ese modo, nosotros como chilenos vemos al indio como un Otro, mayormente a través de los ojos de los europeos y luego norteamericanos a los que creemos como iguales, aunque para el resto de Occidente, nosotros también somos "Otro", distinto y lejano. Somos el Otro de un Otro al que consideramos igual, pero por el que no somos considerados como tal.

Es así como nosotros como chilenos compartimos esos valores y categorías provenientes de Europa, y a través de ellas vemos al Otro. En el caso de la India, la vemos a través de los ojos de los británicos, cultura que ha influenciado en distintos aspectos a nuestro país. Lo anterior se puede ver claramente con la fascinación de Chile en el s.XX por el Imperio Británico, no sólo las islas metropolitanas, sino el gran imperio en África, India, etc., muestra de lo cual son la creación de grupos de Scouts, la costumbre de tomar el té, etc.

Finalmente, creemos que conocer la imagen de la India en Chile es estudiar más a Chile, y a la India imaginada por los chilenos, lo que ayuda a conocer más a Chile. Como dice Kapuscinski en el caso de Heródoto "…cada uno de sus *Nueve libros de la historia* no es sino una contumaz y concienzuda labor de fabricación de espejos en los que, sobre todo, podemos contemplar –y comprender –a Grecia y a los griegos"[201].

Así mismo, creemos que sí es posible acercarnos al Otro, y decir algo de él sin que sea solamente hablar de nosotros mismos.

Para eso debemos evitar caer en la extrema división binaria entre Nosotros y los Otros, dejando lugar a ciertos espacios de hibridaje y mutua influencia.

Además, debemos tener en cuenta las distintas dimensiones de ese Otro, ya sea culturales, sociales, geográficas, etc. A lo que se suma el hecho que tanto el Yo como el Otro son identidades cambiantes y no estáticas.

En el caso del historiador, al tratar con la alteridad, este debe sumergirse a la vez que permanecer como observador, rol del historiador. Así,

[201] Kapuscinski, Ryszard, op. cit., p.38

…la no pertenencia a una cultura me vuelve más capaz de descubrir lo que escapa a sus miembros a fuerza de confundirse con lo natural. Ese es también el caso del historiador, aunque él piense en ello más raras veces: precisamente por no participar en ciertos acontecimientos es que él puede revelar el sentido de los mismos. Es indispensable, en un primer tiempo, identificarse con el otro para comprenderlo mejor; pero no hay que quedarse en eso la exterioridad del observador es, a su vez, pertinente para el conocimiento. El sinólogo europeo que quiera ser tan chino como los chinos, olvida que su privilegio se debe a que él no es chino. El conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta; el que se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se detiene a la mitad de camino[202]

No cabe duda que un clásico Otro para Occidente en general y para Chile en particular ha sido el Oriente, y dentro de él la India. Una otredad no relacionada con el poder de las empresas coloniales, pero que en gran parte deriva sus características de las metrópolis europeas.

Tenemos un Otro común que nos asemeja, o al menos buscamos tenerlo. Pero no debemos caer en la tentación de ver en la creación de la imagen de la India en Chile a un proyecto ordenado, unificado y sin contradicciones. Menos aún al no estar asociado a ideas de poder, que en ciertos casos dotan de esa uniformidad y propósito a las construcciones de la alteridad.

Así, podemos ver que debemos incorporar una serie de elementos al análisis, enfoque y práctica de nuestra investigación. Entre ellos destaca el no tener miedo a lo extraño, el uso exhaustivo y novedoso de las fuentes, el agregar la realidad material y contextos de producción de las ideas que influyen a crear las imágenes, qué lleva a que éstas cambien, las redes de que forman parte los principales autores que escriben sobre el tema, así como quienes forman parte de algún grupo relacionado a alguna idea proveniente de la India, las comparaciones entre diversas realidades y la importancia del contexto, entre muchas otras.

Que entonces por delante un largo camino, que esperamos ser capaces de recorrer de la mejor manera.

## Bibliografía

[202]Todorov, “El cruce…”, p.20

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993

Bonn, Gisela y R.P. Jain. “Ways of perception: between effusiveness and rejection”. En: *India International Centre Quarterly*, Vol.20, N°1/2, Perceiving India: Insight and Inquiry (Spring-Summer, 1993), p.21

Burke, Peter, "Cultural history as polyphonic history", *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura.* 743, mayo-junio 2010, 479-486

Burke, Peter. *Historia y teoría social.* Buenos Aires, Amorrortu, 2007

Dalmia-Luderitz, Vasudha. “Reconsidering the Orientalist View”. En: *India International Centre Quarterly*, Vol.20, N°1/2, Perceiving India: Insight and Inquiry (Spring-Summer, 1993), pp.93-114, p.107

Darnton, Robert. *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma la literatura,* México, FCE, 2014

Darnton, Robert, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010

Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987 (1984)

Duncan, James y David Ley, eds. *Place/culture/representation*. Routledge, Londres y Nueva York, 1994

Eaton, Richard, “(Re)imag(in)ing Other²ness: A Postmortem for the Postmodern in India”, *Journal of World History*, Vol. 11, No. 1 (Spring, 2000), pp. 57-78

Gasquet, Axel. *Oriente el Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Eudeba, 2007

Hartog, Francois. *El espejo de Herodoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002

Jaksic, Iván. *Bitácora de archivos*. Santiago, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009

Kapuscinski, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Barcelona, Anagrama, 2007

Kastoryano, Riva. "Codes of Otherness". En: *Social Research*, Vol. 77, N°1, Spring 2010

*Historica* volumen XXIX., número 2 (2005): 155-161

Maurya, Vibha. "Oriental Images in Contemporary Spanish Writings and the Politics of Publication". En: Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999

Nandan, Satendra "The Other Side of Paradise: from Erotica to Exotica to Exile". En: Santaolalla, Isabel ed. *"New" exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000

Neumann, Iver B. *Uses of the Other. "The East" in European Identity Formation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999

Said, Edward W. *Orientalismo.* Barcelona, Random House Mondadori, 2002

Santaolalla, Isabel. *Los 'Otros'. Etnicidad y 'raza' en el cine español contemporáneo.* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005

Saz, Ismael. "Introducción". En: *Ayer*, N°31, España: La mirada del otro, 1998, 11-17

Sen, Amartya. *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición.*Barcelona, Gedisa Editorial, 2007

Sen, Amartya. "Indian Traditions & the Western Imagination". En: *Daedalus*, Vol.134, n°4, 50 years (Fall, 2005), pp.168-185

Shapiro, Ron. "In Defence of Exoticism: Rescuing the Literary Imagination". En: Santaolalla, Isabel ed. *"New" exoticisms. Changing Patterns in the Construction of Otherness*. Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi B.V., 2000

Sharma, Radha. "Indian Mirrored in Contemporary French Writings". Maurya, Vibha, ed. *Encountering the Indian: Contemporary European Images of India*, Aryan Books International, 1999

Staszak, Jean Francois. “Other/otherness”. En: *International Encyclopedia of Human Geography*, Elsevier, 2008. Tomado de http://www.unige.ch/sciences-societe/geo/collaborateurs/publicationsJFS/OtherOtherness.pdf, p.1

Taboada, Hernán. “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos 1786-1920” En: *Estudios de Asia y África* Vol. 33, No. 2 (106) (May - Aug., 1998)

Todorov, Tzvetan. “El cruce de las culturas”. En: *Criterios*, La Habana, n°25-28, enero-diciembre 1990, pp.3-19

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 1998

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros.* México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2003

Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford, Oxford University Press, 2009

Udrea, Georgiana. “European Identity and Otherness. Theoretical Perspectives”. En: *Eurolimes*, Supliment3, 2011

Verma, Nirmal. “India and Europe: The Self and the Other”. En: *India International Centre Quarterly*, Vol. 20, No. 1/2, PERCEIVING INDIA: INSIGHT AND INQUIRY (SPRING-SUMMER 1993), pp. 137-164

# Conflicto indio-pakistaní: Región de Cachemira.

Autora: María Victoria Faiella

Institución de pertenencia: UNCPBA

Correo de contacto: victoria.faiella@hotmail.com

## Resumen

**Abstract**

## INTRODUCCIÓN

Cincuenta años después de la partición del imperio de la India en dos Estados separados –la Unión India y Pakistán- todavía no se han resuelto las controversias que resultaron de esta dolorosa separación. Durante estas cinco décadas, tres guerras han enfrentado a los hermanos enemigos indios –mayoritariamente hindúes- y paquistaníes –musulmanes- en torno a la región de Cachemira, dividida también en 1947 y donde continúan manifestándose, en el Estado de Jammu y Cachemira, colocado bajo la autoridad de Nueva Delhi, movimientos armados favorables a la independencia o al acercamiento a Pakistán. El último de estos conflictos, en 1971, tuvo para Pakistán graves consecuencias territoriales ya que quedó privado de su parte oriental, convertida ahora en Bangladesh. La tensión aumentó ante el decidido avance de la India en el

desarrollo de armas nucleares. Bhutto había prometido desde 1965 que Pakistán tendría la bomba aunque los paquistaníes tuvieran que comer hierba o pasar hambre. A partir de que India probara sus primeras armas, comenzó la carrera armamentista. Con la supuesta ayuda china, Pakistán inició también su programa nuclear.

El fin del mundo bipolar, simbolizado por la caída del muro de Berlín y la disgregación del sistema de alianzas tejido por la Unión Soviética con toda una serie de países amigos, obliga a algunos Estados, en Asia del sur como en otras partes, a buscar reorientaciones estratégicas. Estos trastornos plantean problemas, sobre todo a Nueva Delhi. Pakistán, de hecho, al beneficiarse del doble apoyo norteamericano y chino, no solamente no ha padecido ningún contragolpe negativo con esta convulsión, sino que incluso, se ha aprovechado, por ejemplo, colocando sus peones (los talibaneses) en Afganistán.

En cambio, el fin de la URSS en 1992 pareció durante un tiempo desestabilizador a la diplomacia india, sutil mezcla de intransigencia nacional, de defensa de los intereses del Sur contra el Norte –simbolizó la tercera vía durante mucho tiempo encarnada en el movimiento de no alineados- y de relaciones cuidadosamente calibradas con las potencias más importantes: URSS, Estados Unidos, China.

La prioridad para India es evitar el aislamiento, en primer lugar, regionalmente. Rompiendo con la arrogancia de algunas actitudes del pasado, permitió una mejora de relaciones con Bangladesh y un cambio de tono en los intercambios diplomáticos y verbales con Pakistán.

En este trabajo analizaré los enfrentamientos entre India y Pakistán que durante tres décadas tuvieron varios enfrentamientos armados y una carrera nuclear ruidosa y descontrolada, los gobiernos de ambos países manifiestan su voluntad de privilegiar el diálogo y la negociación. Pero en esta compleja región los riesgos de crisis siguen siendo enormes.

## DESARROLLO

Uno de los conflictos más inestables y cruentos del planeta nació en 1947 con la retirada de la Corona Británica del territorio indio. Dos Estados vieron la luz en ese momento: India y Pakistán. Hindúes y musulmanes quedaron divididos por una frontera que provocó la mayor movilización poblacional de la historia: siete millones de hindúes y

otros tantos musulmanes la atravesaron en ese momento, temerosos de haber quedado del lado equivocado. Los primeros enfrentamientos surgieron entonces, con pérdidas materiales y afectivas y con una integración entre semejantes que en ambos bandos tuvo el mismo traumático calificativo: refugiados.

El traslado demográfico estuvo acompañado del surgimiento de violencia entre las etnias, que provocó masacres y reforzó el odio entre los dos países. La enemistad se intensificó más debido a los conflictos sobre la posesión de los antiguos estados nativos de la India.

Antes de 1947, Cachemira –que estaba bajo soberanía británica- era el más importante de los quinientos principados de India. A pesar de que había una mayoría musulmana, el maharajá hindú Hari Singh administraba la región. Pero a partir de 1930 los cachemires, dirigidos por el sheik socialista Mohammad Abdullh, trataron de poner fin a su reinado represivo. Luego de la violenta división de la India británica en dos Estados, la Unión India y Pakistán, Singh se tomó su tiempo para decidir sobre la suerte de su reino. Pero en Octubre de 1947, tribus de la provincia fronteriza del noroeste paquistaní, apoyadas por su ejército, invadieron la región. Entonces Singh decidió unirse a India. Y el sheik Abdullah, amigo de Nehru, como tenía poca simpatía por los dirigentes de Islamabad, le dio su apoyo. En enero de 1949, Naciones Unidas impuso el cese del fuego y la “línea de control”, que todavía divide a Cachemira en dos partes, una controlada por Pakistán (Azad Cachemira) y la otra por India (Jammu y Cachemira).

Aunque Nueva Delhi conservó el control de la defensa, las relaciones exteriores y las telecomunicaciones, el acuerdo firmado por Singh en Octubre de 1947 le confería una gran autonomía a Jammu y Cachemira, que posee su propia constitución y su bandera, así como un presidente y un primer ministro. Pero esta autonomía se fue reduciendo progresivamente. En 1953, India detuvo al sheik Abdullah, que se había convertido en jefe de Gobierno y se pronunciaba a favor de la Independencia. Después instaló a dirigentes fantoches, contribuyendo así a socavar la legitimidad de la autonomía de Cachemira.

En 1975, el sheik firmó un acuerdo con Nueva Delhi. Doce años más tarde, en 1987, las autoridades de Jammu y Cachemira organizaron unas elecciones amañadas. Estalló una rebelión armada, con apoyo de Pakistán, y jóvenes de todos los medios sociales se unieron a los insurgentes. El ejército paquistaní les procuró armas, financiamiento y formación para el combate. Después de un año de entrenamiento en campamentos

ubicados en Azad Cachemira, los combatientes volvieron a Jammu y Cachemira a luchar.

En 1990, movimientos islamistas radicales se pusieron a la cabeza de los separatistas, antes de organizar, hacia el final de la década, ataques suicidas en India y Jammu y Cachemira.

Tanto Nueva Delhi como Islamabad reivindican la unión de Cachemira a su país, en un conflicto que ha producido no menos de setenta mil víctimas –en su mayoría civiles y militares cachemires- desde 1990.

Los movimientos por los derechos cívicos, los grupos separatistas no violentos y los partidos pro-indios reclaman con insistencia la desmilitarización o el desplazamiento de los campamentos militares y paramilitares indios fuera de la zonas residenciales. La presencia masiva de contingentes indios sigue siendo una fuente de acoso constante para las poblaciones. Estos grupos exigen la anulación de las leyes sobre los poderes especiales que les permitan a las tropas indias disparar sobre cualquier individuo sospechoso de amenazar la seguridad y que les garantizan una impunidad total en caso de demandas judiciales.[203]

Después de su encuentro con una delegación de la Unión Europea, Omar Farooq, uno de los dirigentes del principal movimiento separatista, la Confederación Multipartidaria por la Libertad (All Parties Hurriyat Conference; APHC), partidario de la no violencia, recordó "la necesidad de poner inmediatamente fin a los poderes ilimitados del ejército y la necesidad de desmilitarizar Cachemira[204]. Su movimiento, que había llamado al boicot de las elecciones de noviembre-diciembre de 2008, no cuestionaban los resultados pero sí la dominación de Nueva Delhi, contrariamente a las dos formaciones pro-indias, La Conferencia Nacional y el Partido Democrático del Pueblo (PDP). Sin embargo, a pesar de sus diferencias políticas, las tres organizaciones reclaman la desmilitarización.

Omar Abullah, presidente de la Confederación Nacional y Primer ministro de Jammu y Cachemira, ordenó el 27 de Febrero de 2009 una investigación sobre las circunstancias de la muerte de los dos jóvenes en Bomai e impulsa el cambio de las leyes que rigen la presencia tropas de Nueva Delhi. Pero sólo puede expresar sus deseos, ya que la decisión le corresponde, en última instancia, al Ministerio del Interior del Estado indio.

---

[203] Amnesty International, "Des milliers de cadavres retrouvés dans des charniers", 18-04-08, www.amnesty.org

[204] Declaración al diario Greater Kashmir, Srinagar,3-3-09.

La desmilitarización parece más urgente después de la muerte de cincuenta manifestantes no armados, durante movilizaciones desencadenadas por un conflicto territorial, que se transformaron rápidamente en concentraciones nacionalistas, en torno a la consigna “Go, India Go” (Fuera India, fuera”). A pesar de la influencia de los militares islamistas, habituados desde hace diez años a confrontaciones violentas, las protestas se desarrollaron en calma. Jammu y Cachemira parecía haber logrado la transición hacia una resistencia pacífica. Pero esto no impidió que los soldados y los policías indios dispararan contra ellos.

## LOS DIFERENTES ENFRENTAMIENTOS

### Primer enfrentamiento indo-pakistaní 1947

La primera guerra tuvo lugar en el estado de Jammu y Cachemira, que había sido una monarquía con un grado de autonomía considerable de la India británica. Los términos de la retirada británica exigían que estos estados principescos se unieran a la India o a Pakistán siguiendo determinadas directrices: la primera de ellas era que los estados con mayoría de población musulmana pasarían a formar parte de Pakistán, y los estados con mayoría de población hindú serían de la India; la segunda era que los estados pasarían a formar parte del país con el que compartieran una frontera. Cachemira tenía mayoría de población musulmana y compartía frontera con India y Pakistán. Al principio, el soberano de Cachemira se negó a formar parte de alguno de los dos estados, y como el maharajá vaciló, estalló una rebelión en la parte occidental de Cachemira. Esperando poder sacar provecho de esta rebelión para obligar al príncipe a formar parte de Pakistán, los líderes paquistaníes enviaron tropas regulares disfrazadas de miembros de las tribus locales. Para obtener ayuda de la India y reprimir la rebelión y echar a los invasores, el maharajá aceptó las condiciones del país hindú: pasó a formar parte de esta nación mediante la firma del Documento de Adhesión el 26 de octubre de 1947, y Sheikh Muhammad Abdullah, líder de la mayor organización secular y popular del estado, dio su aprobación a la adhesión. Poco después de la adhesión de Cachemira, tropas indias llegaron a Srinagar (capital de Jammu y Cachemira) y detuvieron el avance de las fuerzas invasoras. Los combates continuaron hasta principios de 1948. La

mediación de Naciones Unidas puso fin a la guerra el 1 de Enero de1949. La cifra de muertos en combate se aproxima a 1500 personas.

**Segundo enfrentamiento 1965**

La segunda Guerra indo-paquistaní tuvo lugar también en Cachemira. Comenzó el 14 de Agosto de 1965. En enero, fuerzas militares paquistaníes habían cruzado varias veces la frontera de forma ilegal por el Rann de Kutch en el estado indio de Gujarat. Como la región no tenía especial importancia estratégica, la respuesta militar india no fue enérgica. Los líderes militares paquistaníes dedujeron de esta respuesta aparentemente débil, que era posible arrebatar Cachemira a la India por la fuerza.

En el valle de Cachemira se habían desatado grandes disturbios por el robo de una reliquia sagrada, de la mezquita de Hazaratbal, en Srinagar, en Diciembre de 1963. Las protestas contra el dominio indio habían reforzado la creencia paquistaní de que los habitantes de Cachemira apoyarían su invasión, y en 1947 el ejército paquistaní comenzó a infiltrar fuerzas guerrilleras disfrazadas de miembros de las tribus locales en el valle de Cachemira, en junio de 1965. Estos infiltrados debían ponerse en contacto con habitantes de Cachemira que se opusieron al dominio indio y provocar una rebelión dentro del estado. Después, el ejército paquistaní invadiría el valle de Cachemira y lo tomaría en una breve y rápida operación.

Sin embargo, para sorpresa de los paquistaníes, los habitantes de Cachemira entregaron los infiltrados a las autoridades indias. A pesar de ello, los líderes paquistaníes siguieron con las labores de infiltración durante el verano de 1965. Cuando las autoridades indias se dispusieron a sellar la frontera en el mes de Agosto, se produjeron varios encuentros a lo largo de la línea del alto al fuego, la frontera después de la guerra de 1947-1948 en Cachemira. El 1 de septiembre de 1965, el ejército paquistaní emprendió un gran ataque contra Cachemira; el 5 de septiembre, penetró a más de 20 km. en territorio indio. Para mitigar la presión sobre el frente de Cachemira, las fuerzas indias contraatacaron en el Punjab, cerca de la ciudad paquistaní de Lahore, y cruzaron la frontera internacional. A mediados de septiembre de 1965, la guerra había llegado a un punto muerto. El 20 de septiembre, el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas exigió un alto el fuego, y ambas partes accedieron al mismo antes del 22 de septiembre.

Esta segunda guerra fue más costosa en términos de soldados y material que el conflicto de 1947-1948. India sufrió unas 3000 bajas y Pakistán unas 3800. Tras la imposición

del alto al fuego, el primer ministro indio mantuvo un encuentro con el presidente paquistaní en la ciudad de Tashkent (Asia Central) en enero de 1996, para negociar un acuerdo. Aunque ambas partes realizaron importantes concesiones territoriales para dejar las fronteras como estaban antes de comenzar la segunda guerra, las causas fundamentales del conflicto en Cachemira no fueron resueltas.

**Tercer enfrentamiento 1971**

La tercera guerra entre India y Pakistán no fue por la región de Cachemira, pero se inició tras una guerra civil en Pakistán, que comenzó cuando la provincia bengalí de Pakistán oriental (hoy Bangladesh) exigió autonomía regional. En diciembre de 1970, se celebraron en Pakistán elecciones nacionales. En Pakistán Oriental, un partido político local, la Liga Awami, encabezado por el jeque Mujibur Rahman, logró una aplastante mayoría de escaños parlamentarios. En la parte occidental de Pakistán, el partido Popular de Pakistán del líder Zulfikar Alí Bhutto logró la mayoría de los asientos parlamentarios. Las negociaciones sobre el reparto de poder entre las dos facciones de Pakistán finalizaron antes del mes de febrero de 1971, después de que ambas partes adoptaran una postura inflexible. El creciente desorden político en Pakistán Oriental provocó cada vez mayores exigencias de autonomía regional.

El 26 de marzo, el ejército paquistaní adoptó medidas enérgicas contra Pakistán Oriental. Aunque la estimación de las bajas varía, se piensa que más de cien mil estudiantes, intelectuales y profesionales bengalíes fueron sistemáticamente asesinados en los primeros días de estas represalias militares. Un número de refugiados sin precedentes comenzó a llegar desde Pakistán Oriental al vecino estado indio de Bengala occidental. Hacia mediados de mayo de 1971, la población de refugiados ascendía a unos 9,8 millones.

Enfrentada a la extraordinaria carga de refugiados, India llevó a cabo varios intentos diplomáticos para lograr el regreso de los refugiados a Pakistán Oriental, pero todos estos intentos fracasaron. Un grupo de políticos indios llegó a la conclusión de que resultaría más barato emprender una nueva guerra con Pakistán que añadir casi diez millones de refugiados a la numerosa población de la India. En consecuencia, la primea ministra Indira Gandhi creó una estrategia diseñada para cumplir dos objetivos: el regreso de los refugiados y la creación de un nuevo estado en Pakistán Oriental.

Como parte de esta estrategia, con el fin de evitar que la República Popular China acudiera en ayuda de Pakistán, India firmó un tratado de “paz, amistad y cooperación” con la Unión Soviética en agosto de 1971. Este tratado obligaba a cada parte a ayudar a la otra en caso de evidente amenaza a la seguridad nacional.

Cuando en el Pakistán oriental aumentó la resistencia nativa a las medidas represivas del ejército paquistaní, los indios comenzaron a ayudar al movimiento de resistencia, conocido por el nombre de Muktihi Bahini (“Fuerza de liberación”), proporcionando refugios, adiestramiento y armamento. En noviembre de 1971, el Muktihi Bahini ya estaba atacando las instalaciones militares de Pakistán Oriental desde bases situadas en la frontera india. Incapaz de detener estos ataques, Pakistán declaró la guerra a la India en la frontera occidental el 3 de Diciembre de 1971.

El ejército indio entró rápidamente en Pakistán Oriental, y antes del 16 de Diciembre de 1971 había derrotado a las fuerzas paquistaníes. El 17 de diciembre, India y Pakistán declararon el alto al fuego. Esta guerra resultó ser la más costosa de los tres conflictos indo-paquistaníes. Pakistán perdió 9.000 hombres y la India unos 2.500.

La derrota de Pakistán en la guerra de 1971 llevó a la creación de Bangladesh. La India fue el primer país que reconoció a Bangladesh como estado independiente.

Después del tercer enfrentamiento y bajo el mandato de Zulfikar Alí Bhutto, un disminuido Pakistán comenzó a reactivar su vida nacional. Bhutto nacionalizó las industrias básicas, compañías de seguros, bancos de propiedad privada, escuelas y universidades. También destinó a defensa aproximadamente el 6 % del producto nacional bruto y se inició indirectamente el apoyo a los nacientes y numerosos grupos de militantes que luchaban tanto por la anexión de la región de Jammu y Kashmir a Pakistán, como por su total independencia.

Durante los años ´70 y´80 la situación en el área en disputa se mantuvo bajo control aún a costa de llevarse a cabo innumerables violaciones al cese del fuego establecido por la ONU , algunas de ellas de bastante gravedad, pero que no derivaron en nuevos enfrentamientos, al tiempo que se intensificaba la acción subversiva para oponerse a la llamada “ilegítima ocupación india del Estado de Jammu y Kashmir”.

A comienzos de enero de 1990, el ambiente comenzó a convulsionarse, producto de una nueva ola de fundamentalismo religioso. Durante enero y febrero del mismo año, derivado del hostigamiento musulmán, aproximadamente 17.000 familias hindúes abandonaron el valle, dirigiéndose hacia Jammu y otros estados de la India. A partir de ése momento, las acciones violentas se fueron intensificando, produciéndose alrededor

de 1.050 muertos, cifras que en 1992 se incrementaron a 1.658, en 1993, a 3.379 y en 1994, a 4000.

En este período se destaca la acción subversiva llevada a cabo por los movimientos denominados Frente de Liberación de Jammu y Kahmir (JKLF), el cual corresponde a un movimiento liberal que lucha por la independencia de Kashmir y que tiene un fuerte apoyo de la población local y de otros grupos menores de militantes (guerrilla). También destacan las acciones que lleva a cabo el movimiento "Jamiat Islami", el cual es partidario de la fusión de Kashmir a Pakistán y que a su vez es apoyado por importantes grupos de militantes.

Los años 1995 y 1996 fueron de una relativa menor intensidad tanto respecto al volumen y resultado de los enfrentamientos entre las fuerzas regulares desplegadas a lo largo de la línea de control, como asimismo en las materializadas por los grupos de militancias en las diferentes ciudades y pueblos de Cachemira. Esta tranquilidad aparente fue rota durante el tercer trimestre de 1997, coincidente con la época de verano y de los aniversarios de las independencias de India y Pakistán, en que se suceden algunos duelos de artillería entre fuerzas del Ejército de ambos países en la parte central de la línea de control junto con recíprocas reclamaciones de violaciones al espacio aéreo e incremento de acciones violentas en las principales ciudades del valle de Cachemira.

En mayo de 1998, la India realizó una serie de pruebas nucleares subterráneas, detonando cinco artefactos nucleares a 150 km de la frontera con Pakistán. En respuesta, Pakistán hizo detonar seis ingenios a fines de mayo y de junio. Tras las pruebas, Estados Unidos impuso sanciones a ambos países, aplicando la Enmienda Pressler que prohíbe la asistencia norteamericana, tanto militar como económica, a países bajo sospecha de estar desarrollando capacidad armamentista nuclear.[205]

La Cumbre de Lahore se realizó los días 20 y 21 de febrero de 1999, con posterioridad a un proceso de estabilización de las relaciones bilaterales, donde los mandatarios de India y Pakistán se reunieron para manifestar la preocupación de ambos países por las dificultades para mantener condiciones adecuadas de vigilancia, seguridad y control sobre sus respectivos arsenales nucleares. Si bien no se registraron acuerdos concretos respecto de la cuestión de Cachemir, la Declaración de Lahore comprometía a los dos

[205] Peralta Monti Jorge. Los conflictos de Seguridad y defensa en el mundo de principios del siglo XXI. Cap. VIII. Conflicto Indo-Paquistaní (1998-2003) Edit. Educa. Bs As. 2000

países a construir un clima de confianza y seguridad para resolver los asuntos en disputa por medio de negociaciones directas.

El acercamiento no tuvo continuidad en el tiempo. A fines de mayo de 1999, en el distrito de Kargil en la región de Cachemira, bajo control de la India, nuevamente se enfrentaron. La causa de la guerra fue la infiltración de soldados pakistaníes y militantes de Cachemira en el lado indio de la Línea de Control, que sirve de frontera de facto entre las dos naciones. Pakistán culpó enteramente a los intentos independentistas de Cachemira por la guerra; sin embargo, documentos y declaraciones del primer ministro pakistaní y del jefe de la armada demuestran la intervención de fuerzas pakistaníes paramilitares. El ejército indio, atacó las posiciones enemigas, y con el apoyo de la diplomacia internacional, eventualmente forzó su retirada. Es además el primer conflicto entre estas dos naciones después de que estas desarrollaran armas nucleares. La guerra intensificó la tensión entre ambos países e hizo que la India aumentara sus gastos en lo concerniente a su defensa. En Pakistán, las repercusiones causaron inestabilidad en el gobierno y en la economía, y el 12 de Octubre de 1999, se produjo un golpe de Estado por el entonces jefe del ejército, Pervez Musharraf.

Del conflicto del Kargil se pueden destacar las siguientes claves:[206]

a) La clara victoria militar, política y diplomática de la India, que cumplió con el objetivo de recuperar los territorios ocupados a la vez que aislaba a Paquistán en el plano internacional y conseguía el respaldo norteamericano para su causa.
b) La política moderada, aunque firme, de la India en sus objetivos bélicos a pesar de su clara superioridad militar.
c) La prudencia puesta de manifiesto por Nueva Delhi e Islamabad al mantener al conflicto en un nivel medio de intensidad, sin apelar a la amenaza del empleo de armamentos no convencionales.
d) La voluntad de los dos contendientes de mantener canales de diálogo abiertos y de buscar la intervención de terceros para solucionar el conflicto.
e) El papel decisivo desempeñado por los Estados Unidos en la finalización de las hostilidades.
f) La no participación de las potencias regionales (China y Rusia) vinculadas a los dos países en conflicto.

[206] Peralta Monti Jorge. Los conflictos de Seguridad y defensa en el mundo de principios del siglo XXI. Cap. VII. Edit. Educa. Bs. As. 2000

g) La importancia de las consideraciones de política interna en el origen y desarrollo del conflicto.

**Desde el 11 de septiembre de 2001 hasta la actualidad**

Los atentados le dieron un giro al conflicto indio-paquistaní, reposicionando a las partes que tuvieron que adaptarse a las estrategias del nuevo escenario mundial y regional y reforzar a Estados Unidos como actor clave en la región.

En el caso de Pakistán su política exterior es la utilización intensiva del islamismo radical como herramienta de posicionamiento regional. Desde fines de los ´80 comenzó a apoyar a grupos militares cachemires y no cachemires para desestabilizar a la India. En los ´90 apoyó a los talibaneses para sumar aliados a un poder islámico. El origen del movimiento religioso-militar de los talibaneses se encuentra en las escuelas coránicas. Una vez que llegaron al poder los talibaneses proporcionaron un santuario para los campamentos de combatientes que realizaban acciones guerrilleras en Cachemira. Algunos de estos grupos están estrechamente relacionados con la red terrorista de Osama Bin Laden, Al Qaeda. Los atentados del 11 de Septiembre pusieron a Pakistán en el centro de todas las miradas dadas las líneas de contacto que vinculaban al régimen Talibanes con las organizaciones paramilitares que operaban en Cachemira y con el gobierno Paquistaní.

En el caso de India se le presentó la oportunidad para posicionarse estratégicamente, consiguiendo apoyo internacional en su lucha contra los grupos insurgentes en Cachemira y contra Paquistán. La India se sumó automáticamente a la guerra contra el terrorismo ofreciendo apoyo total a los Estados Unidos y tratando de incluir dentro de ese rubro a los combatientes musulmanes que operan en Cachemira, tanto a los separatistas como a los apoyados por Paquistán. Desde el 11 de Septiembre se produjo un acercamiento sin precedentes entre los dos países en el terreno de la cooperación militar. Washington levantó las sanciones que estaban vigentes desde las pruebas nucleares de 1998, intensificó los patrullajes conjuntos en el estrecho de Malaca, realizó maniobras terrestres conjuntas y dio luz verde a la venta de computadoras de gran poder, destinadas al programa espacial civil de la India. Si bien Washington desempeña una política de equilibrio, ya que necesita de un Paquistán estable, reconoce el papel central de la India como potencia regional y como contrapeso de China en el sur de Asia. Por esa razón, el interés de Washington sobre la India y Pakistán no se limita a

evitar una confrontación nuclear entre ellos sino también a promover el mejoramiento de las condiciones de seguridad en los arsenales nucleares de estos países para que las armas no pasen a quien no correspondan.

En enero de 2004 hubo un encuentro en Islamabad entre el Primer ministro de India en ese momento Vaypayee y el presidente paquistaní Musharraf. El nuevo presidente indio Singh continúo con el diálogo. Nuevamente de reunieron en junio de 2004 en Nueva Delhi donde analizaron medidas destinadas a reforzar la confianza mutua y disminuir riesgo de enfrentamiento nuclear. Este proceso disminuyó la tensión pero en cuestiones claves de Cachemira y armas nucleares el conflicto sigue siendo grave.

Para la India la cuestión de Cachemira no es asunto negociable.

Nueva Delhi acusa a Islamabad de apoyar al “terrorismo” cachemir. Las autoridades de Islamabad hablan de una lucha de “liberación nacional”, los movimientos islámicos, de una “guerra santa”.

El presidente Musharraf gobierna Pakistán con mano dura, con apoyo de Estados Unidos, tiene muchos enemigos que no le perdonan esa alianza. La contrapartida es la represión del movimiento islámico y la persecución de los talibaneses afganos. Si los partidarios de la JIHAD asumieran el poder de Islamabad heredarían junto con el gobierno las armas nucleares.

Muchos piensan que la posición de Estados Unidos reactive la rivalidad entre estas potencias en detrimento del desarrollo económico y la democracia.

Hoy en día este conflicto perdura: Pakistán y la India siguen enfrentadas por Cachemira, mientras esta exige su independencia respecto de ambas, lo cual se refleja en forma de atentados, ataques, tiroteos entre las fuerzas. Los cachemires prefieren optar cada vez más por la opción de la independencia, haciendo que este conflicto internacional se haya transformado en uno interno. Lucha por la independencia de Jammu y Cachemira fuera de la administración tanto de India como de Pakistán y defendiendo el derecho de autodeterminación de todos los habitantes de Cachemira.

A pesar de las tensiones y después de los ataques terroristas en Bombay, la resolución del conflicto parece avanzar. Desde abril del 2005 se puso en servicio una línea de ómnibus que une ambos lados de la “línea de control” y luego la apertura de nuevos pasos en 2008. A pesar de estos avances ni India ni Pakistán han tratado de convencer a sus poblaciones de renunciar a la totalidad de Cachemira; sin embargo, ambos países iniciaron negociaciones, lentas pero serias. Los diplomáticos han preparado un

documento que esboza los fundamentos de un acuerdo.[207] "Se autorizaría a los cachemires a desplazarse y a comerciar libremente a ambos lados de la "línea de control". Cada uno de los Estados, ex principados, gozará de una parte de autonomía, cuyos detalles se negociarán ulteriormente. Si la violencia disminuye, cada parte podría retirar progresivamente sus tropas de la región.[208]

Una cachemira autónoma, con fronteras flexibles, podría ser aceptable para las tres partes: cachemires, indios y paquistaníes.

Ahora que el gobierno de Obama piensa que la paz puede permitir a Pakistán concentrarse en su frontera noroeste y cooperar más estrechamente con Washington en Afganistán[209], podría relanzarse las negociaciones. Aunque India ha reafirmado su rechazo a una "injerencia", incluye a Estados Unidos en la mayoría de sus intercambios con Islamabad. Nombrado enviado especial para Pakistán y Afganistán por el presidente Obama, Richard Holbrook abordará seguramente esta cuestión durante sus próximos encuentros con los dirigentes paquistaníes e indios[210]. La diplomacia estadounidense podría entonces alentarlos a hacer oír la voz de los cachemires en la mesa de negociaciones.

El conflicto de Cachemira ha sido siempre visto por la comunidad internacional como una disputa territorial entre dos estados vecinos y no como un enfrentamiento sobre el derecho del pueblo Kashmir para ejercer su derecho de autodeterminación.

India demostró en varias ocasiones no reconocer la opinión del pueblo Kashmir al realizar elecciones y hacer caso omiso a las demandas de las organizaciones independentistas para un diálogo previo. El resultado ha sido el llamamiento a un boicot por parte de todas las organizaciones kashmires. En opinión de las fuerzas independentistas es necesario llevar a cabo un diálogo que posibilite la solución al conflicto, y en este diálogo es necesario llevar a cabo la participación de las tres partes, India, Pakistán y Cachemira.

Bajo la denominación de "Operación Tigre" India ha desarrollado su lucha contra los movimientos independentistas de Cachemira, realizando toda una política de guerra sucia, con detenciones de hasta seis meses sin juicio, juicios secretos, torturas,

[207] N.de la R.: En 2013 las relaciones bilaterales volvieron a tensarse por presuntas violaciones de ambos Estados de la "línea de control".
[208] Steve Coll, "The Black Channel", The New Yorker, 2-3-09.
[209] N. de la R.: sin embargo, desde la intervención estadounidense inconsulta en territorio paquistaní en 2011 para asesinar a Osama Ben Laden, las relaciones con Washington e Islamabad son tensas.
[210] Richard Holbrook falleció en 2010.

violaciones, políticas de tirar a matar, convirtiendo a la mayoría de la población en sospechosa y haciéndola víctima de esa represión.

Tras el cruce de acusaciones mutuas entre India y Pakistán, ambos estados mueven sus fichas buscando siempre la defensa de sus propios intereses.

Para aquellos que apoyan la autodeterminación del pueblo de Kashmir, el reconocimiento de ese derecho y el ejercicio del mismo no pueden ser suplantados por medio de supuestas autonomías o con el reparto territorial. También sostienen que no se puede pretender que la celebración de elecciones legislativas sea algo similar al ejercicio de ese derecho.

El supuesto referéndum propuesto por la ONU no ofrecería la independencia, tal como desean importantes grupos de musulmanes en Cachemira, ya que, tal como está formulado, sólo ofrece como opción la pertenencia del territorio a uno de los dos países en conflicto.

Hasta el momento no se han tenido demasiado en cuenta a los grupos independentistas cachemiras que consideran que abandonar la India para integrarse a Pakistán sería pasar de una opresión a otra, y que sin duda, son actores imprescindibles en cualquier proceso de paz que se pretenda llevar a cabo para Cachemira.

## La posición de la ONU

Por lo que respeta a Naciones Unidas, hay que confirmar que tampoco considera legalmente válido el reclamo de la India, ya que reconoce a Cachemira como un territorio en disputa, de hecho su postura se muestra totalmente favorecedora al llamado a un plebiscito, donde sea precisamente la propia población de Cachemira, la que decida sobre su estatuto futuro, como lo ha mostrado a través de sus resoluciones que, ciertamente apoyan el deseo de autodeterminación de Cachemira. De igual forma, reconoce que las autoridades militares de Pakistán han presentado quejas con la UNMOGIP[211] acerca de las violaciones por parte de India al cese al fuego, documentos que las autoridades militares de la India no han presentado desde enero de 1972. Por ello mismo, la preocupación principal de la ONU es que la India ha restringido las actividades de sus observadores en la parte hindú de la Línea de Control, a pesar de que el gobierno haya proveído de alojamiento, transporte y otras facilidades a la UNMOGIP.

[211] Grupo de Observación Militar en India y Pakistán de Naciones Unidas (traducción).

**La Posición de Terceros Países: China-Estados Unidos**

China nunca aceptó los acuerdos fronterizos negociados por Gran Bretaña respecto a la parte noreste de Cachemira razón por la cual solicitó en múltiples ocasiones que el gobierno de India, una vez independiente, reabriera las negociaciones referentes a los ámbitos fronterizos; acto que India se negó a llevar a cabo hasta 1962, fecha en que se llevaría a cabo una guerra entre ambos países por razones territoriales, donde al final saldría victorioso el ejército chino. En la actualidad sin embargo, estas rivalidades están quedando en el pasado, pues recientemente ambos mandatarios acordaron crear una sociedad estratégica para la paz y prosperidad en la región asiática. Ambos países, tanto la India como China son fuertes socios comerciales y recientemente fijaron el marco para resolver el conflicto sobre su frontera común, que será trazada, mediante una solución justa, razonable y aceptable para ambos. Por tanto, se deduce que ahora que las relaciones bilaterales China-India, están mejorando más que nunca, la alianza de la potencia China se inclinaría hacia su aliado (aunque rival también) por excelencia, es decir India, además a China no le conviene incitar o apoyar la legitimidad de los argumentos en pro de la autodeterminación de Cachemira pues va en contra de lo que él mismo ha cometido contra la población del Tibet. Sin embargo, no por ello debemos dejar de lado que para mantener el equilibrio político de la región, para China resultaría más conveniente contener a la India por medio de un respaldo aunque fuese simbólico a Pakistán y así preservar un determinado balance, en vez de otorgar un respaldo incondicional a una India hegemónica y amenazante .

Por otra parte, tras el fin de la Guerra Fría, la situación geoestratégica en la zona ha cambiado y actualmente India, un país que en aquellos años estaba en la órbita rusa, se ha convertido en un importante aliado de Estados Unidos, por lo que Pakistán ha dejado de ser el único socio norteamericano en el subcontinente.

Esta entente con los norteamericanos se ha traducido recientemente en un acuerdo nuclear por el que Estados Unidos venderá tecnología a India. Con esta nueva realidad, a ningún país le interesa una disputa entre India y Pakistán.

En cuanto la Unión Europea, ésta se mantiene al margen del conflicto y tiene mucho más peso en la región la influencia de Rusia que apoya a la India para prevenir la aparición de un gran espacio islámico que se pudiera extender hacia las repúblicas de Asia Central bajo las consignas de Pakistán.

## CONCLUSIONES

El conflicto sobre Cachemira se basa en una lucha ideológica y nacionalista, teñida de religión. Para Pakistán, Cachemira es simplemente un territorio de mayoría musulmana que necesariamente tendría que haberse incluido desde un inicio en el nuevo estado islámico. El gobierno de Nueva Delhi, por su parte, justifica con la presencia de Cachemira en su seno, el único de los estados federados indios con mayoría de población musulmana, su carácter secular y pluricultural.

El problema se ha agravado por la desconfianza y el rencor mutuo ente los dos estados. Desde su origen, la clase dirigente de Pakistán, dominada por el estamento militar, ha condicionado su labor a la necesidad de salvaguardar de la amenaza de su vecino. Según los dirigentes pakistaníes, India nunca ha aceptado su existencia y sólo espera un momento de debilidad para anexionarse su territorio.

A su vez, los malos entendidos y las acusaciones cruzadas entre el gobierno hindú y pakistaní no han permitido un diálogo, que permita llegar a una negociación.

Pero el conflicto alcanza otra dimensión al incluir la posición del Frente de Liberación de Jammu y Cachemira que pide la independencia de Cachemira de los dos países y que, en su facción más radicalizada, lleva adelante reclamos a través de atentados y ataques.

Por lo tanto, es un problema que abarca distintas posiciones y que no se resuelve, por un lado por la falta de un diálogo que las incluya a todas (nunca se incluye el pedido de autonomía de Cachemira) y por otro porque tanto India como Pakistán están muy “cerradas” en sus posiciones.

A estas problemáticas hay que agregarle los ensayos nucleares efectuados en el último tiempo por India y Pakistán corresponden a una nueva dimensión del histórico conflicto que libran ambas naciones por la posesión de la región de Jammu y Kashmir.

El reto o desafío de India, que desató esta escalada armamentista nuclear, tiene sus orígenes en un exacerbado nacionalismo, producto de la llegada al poder del Partido del Pueblo Hindú, lo que sumado a problemas de liderazgo y debilitamiento en el poder del gobierno, habrían llevado a decidir al primer ministro indio Vajpayee autorizar los ensayos nucleares indicando una forma de consolidarse políticamente en el gobierno

como un hombre fuerte, uniendo en torno a su figura a los partidos de coalición y a todo su pueblo en contra de Pakistán.

En el conflicto se ha evidenciado la participación de terceras potencias regionales, especialmente China, a través de un decidido apoyo a Pakistán y de Rusia a favor de India, pero en un grado de intensidad menor; al mismo tiempo que Estados Unidos ha tratado de jugar como árbitro en un intento de frenar en forma bilateral la escalada nuclear en la región, y por otra parte, en su afán de contrarrestar el creciente protagonismo por China. Así, mientras los paquistaníes respaldan sus amenazas en el apoyo chino, estos últimos incitan a unos contra otros en un escenario donde los Estados Unidos dejo de ser el eje de la balanza.

El concepto del equilibrio por el terror, que caracterizó las relaciones globales durante la guerra fría, parece estar repitiéndose si se quiere entre India y Pakistán, pero con una diferencia sustancial y altamente peligrosa al existir la posibilidad de un enfrentamiento nuclear directo, toda vez que está latente el histórico foco de alta tensión que representa para ambos la posesión de la región de Cachemira, la cual a partir del paso del gasoducto por territorio pakistaní se fue apaciguando, permitiendole a Pakistán el suministro de gas hacia India y a la vez asegurarse el agua que fluye de las represas instaladas en los embalses dentro del territorio indio.

En este contexto estratégico de carrera armamentista es clave que los dos estados se sienten a negociar el conflicto de la región en un marco institucional de manera que no se desarrolle por la vía bélica.

Por su parte las potencias occidentales mayormente involucradas, probablemente se inclinarán hacia una “estrategia de apoyo”, para a través de ella alcanzar los objetivos deseados, como son la disminución de la tensión, el repliegue de tropas, conversaciones bilaterales y lo que es más importante, que los países tomen conciencia del enorme potencial militar que poseen, cuáles serían las consecuencias de un nuevo enfrentamiento y priorizar las necesidades básicas de la población.

**Referencias**


- APARICIO, Sonia (2003): “Una bomba de relojería en el Himalaya” en http://www.elmundo.es/documentos/2003/O4/guerrasolvidadas/cachemira.html (visitada el 15/07/15)

- Artículo del día 16 de Julio de 2001: "Radiografía: Cachemira" en http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_1441000/1441804.stm (visitada 14/07/2015).

- Artículo del día 16 de Julio de 2001: "Dos explosiones causan al menos 66 muertos en un tren que une India con Pakistán" en http:www.elpaís.com/artículo/internacional/explosiones/causan/66/muertos/tren/une/India/Pakstán/elpepuint/2007021elpeputint3/Tes(visitada 10/05/15)

- Artículo del Diario Clarín del día 22/02/99: "Histórica cumbre de India y Pakistán" en http://www.clarin.com/diario/1999/02/22/i02701d.htm (visitada 10/05/15)

- BASHARAT, Peer : "Cachemira, el conflicto perpetuo. Explorador India. Le Monde diplomatique. Capital Intelectual. Abril 2009.

- BULARD, Martine (2007): "La India recupera su jerarquía" en Le Monde diplomatique, N° 91, Enero 2007, Buenos Aires, Capital Intelectual.

- CAMPOS PALAREA, Rubén (2005): El conflicto de Cachemira: un paraíso en llamas" en http://www.geocities.com/equipasia/Art_Cachemira.htm (visitada 10/05/15)

- CRAIG S. Davis, PhD Oriente Medio para Dummies. Editorial Grupo Editorial Norma. Capítulo 7 y 14.

- DIAZ, Javier: (1998) "Cachemira y el Conflicto Indo-Pakistaní" en http://www.webislam.com/numeros/2003/207/noticias/cachemiraindopakistaní.htm (visitada 12/06/15)

- GONZÁLEZ, García Gabriela (2005): "Perspectivas y análisis sobre el Conflicto entre Pakistán e India por la región de Cachemira" en www.razónypalabra.org.mx/libros/Cachemira.pdf. (visitada 3/06/15)

- GRESH, Alain : “India y Pakistán en el camino al diálogo” en Atlas de Le Monde diplomatique N° 2 –Edición Cono Sur, Junio 2006, Buenos Aires, Capital Intelectual

- OSSANA, Julia (2001): “CACHEMIRA: La frontera más peligrosa del mundo” en www.lainsignia.org/2001/diciembre/dial001.htm, (visitada 3/06/15)

- PERALTA MONTI, Jorge. Los conflictos de seguridad y defensa en el mundo de principios del siglo XXI. Editorial EDUCA. Cap. VIII 2004.

- RACINE, Jean-Luc (2007): “Las ambigüedades de Pakistán” en le Monde diplomatique, N°92, Febrero 2007, Buenos Aires, Capital Intelectual

- RAMONET, Ignacio y otros. ¨Geopolítica del Caos¨ Le Monde Diplomatic. Editorial -GRESH ALAIN . India y Pakistán en el camino del diálogo. En Atlas de Le Monde Diplomatic Nro 2. Edición Cono Sur. Junio 2006. Buenos Aires, Capital Intelectual.Temas de debate. Cap.

- TRIADÓ, Dani (2007): “Año crucial para el futuro de Cachemira” en http://www.asiared.com/afondodetalle.php.ident.424 (visitada 3/06/15)

**SESIÓN 6 “Diversidad en la Unidad”**

Coordinadores: Liliana Palacios y Sergio Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina).

**1. Crecimiento económico de India: anclajes y dinamismo.**
Prof. Clara Lucía Calvo y Prof. Liliana Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**2. India y MERCOSUR: la dimensión geoeconómica de dos actores del Sur Global”**
Luiz Cristiano Naclerio Torres Y Adriana Evelin Younes (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**3. Pasado y presente del Budismo en la India.**
Sergio Francisco Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

**4. Representación Discursiva de la India y su gente en la novela *Kim* de Rudyard** Kipling. Re-lectura en clave de Teoría Postcolonial)
Gladys Beatriz Contino (Facultad de Filosofía y Letras. UNT)

**5. La importancia del Otro en la construcción de la identidad. Una mirada sobre los protagonistas del film 'Black'.**
Ana Mónica Díaz Romero (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán)

## Crecimiento económico de India: anclajes y dinamismo.

Autoras: Prof. Clara Lucía Calvo y Prof. Liliana Palacios de Cosiansi

Institución de pertenencia: Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Argentina.

Correos de contacto: claracalvop@hotmail.com

cosiansi@hotmail.com

### Resumen

El proceso de globalización que domina el escenario mundial con mayor fuerza desde las últimas décadas del siglo XX, favorece la interacción entre los estados, sus economías y sus pueblos. Un progresivo comercio internacional de bienes y servicios, el aumento del volumen de la inversión extrajera directa y un creciente protagonismo de las empresas transnacionales en la producción y comercio global, son los pilares de este proceso que sustenta sus bases en la tecnología y la competitividad.

En este contexto mundial, la India constituye una de las regiones de mayor complejidad étnica, lingüística y cultural del planeta, producto de su historia milenaria y de la heterogeneidad de pueblos que vivieron y se mestizaron en estas tierras. Uno de los desafíos más graves que se le plantea a este país es el de su dimensión demográfica, constantemente incrementada y con dificultades para ser frenada; un crecimiento demográfico que no siempre se ha acompañado de dinamismo económico, pues, aunque el incremento del PNB es elevado, no puede hacer frente a las necesidades de esta creciente e inmensa población.

En las últimas décadas la India ha transformado notablemente sus estructuras productivas, convirtiéndose en una economía semiindustrializada. La denominación de "país emergente" –que la India comparte con otros pocos países- hace referencia al fuerte incremento de algunos parámetros económicos que han colocado a esta economía en posición avanzada en el contexto internacional.

A partir de estas consideraciones,en el trabajo se pretende avanzar en el análisis de estadísticas de variables económicas y si éstas incidieron enel mejoramiento de indicadores de desarrollo –demográficos, sociales y culturales- de la India. Asimismo, visibilizar los hechos y procesos que dificultan la aceleración de los niveles de bienestar social y económico de la población india.

La metodología empleada se basa en la consulta, selección, análisis y comparación de estadísticas provenientes de distintos organismos internacionales, a saber: Fondo de Población de Naciones Unidas, Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, Organización de las Naciones Unidas de Desarrollo Industrial, Banco Mundial y otros.

**Abstract**

The globalization process that dominates the world scene with a vengeance since the last decades of the 20th century, promotes the interaction between States, their economies and their people. A progressive international trade in goods and services, the increase in the volume of foreign direct investment and a growing role of TNCs in the global trade and production, are the pillars of this process that sustains their bases in technology and competitiveness.

In this global context,India is one of the regions of greater ethnic, linguistic, and cultural complexity of the planet, product of its millenary history and heterogeneity of people who lived and mixed in these lands. One of the most serious challenges posed to this country is its demographic dimension, constantly increased and with difficulties to be braked; a population growth that has not always been accompanied by economic dynamism, although the increase in the GNP is high, cannot meet the needs of this huge and growing population.

In recent decades, India has notably transformed its productive structures, becoming a semi-industrialized economy. The designation of "emerging country" - that India shares

with few other countries - refers to the strong growth of some economic parameters that have positioned this economy in an advanced position in the international context.

Based on these considerations, the work aims to advance in the analysis of economic variables' statistics and if these affected in the improvement of development indicators - demographic, social and cultural ones- of India. Also, make visible the facts and processes that make it difficult for the acceleration of the levels of social and economic welfare of the Indian population.

The methodology used is based on the consultation, selection, analysis and comparison of statistics from different international agencies, namely: United Nations Population Fund, United Nations Development Programme United Nations, United Nations Organization for Industrial Development, World Bank and others.

## India y MERCOSUR: la dimensión geoeconómica de dos actores del Sur Global

Autores: Adriana Younes y Luiz C. N Torres

Pertenencia Institucional: Universidad Nacional de Tucumán

### Resumen

En el marco del nuevo regionalismo sudamericano y en consonancia con el relanzamiento del MERCOSUR surgida a partir de 2002/03 entra en funcionamiento el acuerdo comercial India-Mercosur en 2009. Esta iniciativa afianza el acercamiento comercial entre ambas regiones en un contexto de intensificación de las relaciones entre los países del Sur Global. Este trabajo pretende realizar un abordaje exploratorio inicial acerca de la relación entre el país asiático y el MERCOSUR. Para ello se hará uso de la revisión bibliográfica sobre el tema, poniendo especial énfasis en los aspectos geoeconómicos y demográficos. Revisando la dimensión territorial, recursos naturales, ingreso per cápita así como el entorno regional como elementos relevantes para resaltar

la importancia en el escenario internacional del contacto entre MERCOSUR y La India como reforzamiento del Sur en un mundo de poder multipolar.

**Abstract**

Under the new South American regionalism and in line with the relaunch of MERCOSUR emerged from 2002/03 into operation the India -Mercosur trade agreement in 2009. This initiative strengthens the commercial rapprochement between the two regions in a context of intensified relations between the countries of the Global South. This work intends to conduct an initial exploratory approach on the relationship between China and MERCOSUR. Both will make use of the literature review on the topic, with special emphasis on the geo-economic and demographic aspects . Reviewing the territorial dimension , natural resources, per capita income and the regional environment as relevant to highlight the importance on the international stage contact between MERCOSUR and India as strengthening South in a world of multipolar power elements.

## I. Introducción

Este trabajo pretende realizar un abordaje exploratorio inicial acerca de la relación entre el país asiático y el MERCOSUR. Con tal propósito se hará uso de la revisión bibliográfica sobre el tema, poniendo especial énfasis en los aspectos geoeconómicos y demográficos. Revisando la dimensión territorial, recursos naturales, ingreso per cápita así como el entorno regional como elementos relevantes para resaltar la importancia en el escenario internacional del contacto entre MERCOSUR y La India como reforzamiento del Sur en un mundo de poder multipolar.

Cabe remarcar que el concepto de Sur Global que se emplea en este estudio no es geográfico sino político. Consiste en una reformulación de la acción de los países en desarrollo en base a las modificaciones internas experimentadas por los mismos así como las de carácter global del sistema capitalista.

De modo que al finalizar el orden bipolar con la desaparición del contrincante de los EE.UU. pareciera que el mundo se encaminaría para una estructura de poder unipolar en que la potencia hegemónica podía reordenar la dinámica internacional, ya no en base a la disputa geoestratégica que trababa con la URSS, sino orientado por fuerzas del mercado como factores centrales en el nuevo esquema de poder.

Esta tendencia respondía también a la transformación del sistema de acumulación del capitalismo, que desde la crisis de la década de los 1970, deba señales de agotamiento del modelo de crecimiento basado en la acción estatal como inductora. Así la llamada era de la globalización trajo aparejado consigo la emergencia del regionalismo como factor clave para el nuevo ordenamiento del sistema internacional.

De este modo, en el primer apartado se enfoca la relación de India con el contexto mundial y regional, acompañado de una reseña acerca de la emergencia del país asiático como una de las potencias del nuevo orden mundial, para ello se toma como referencia datos arrojados por el informe de presencia global elaborado por el Instituto Elcano de España. El segundo y tercer apartado tratan de forma breve, en formato de clave, aspectos pertinentes al Mercosur y la nueva configuración regional sudamericana, observados a través del liderazgo brasileño para establecer los puntos de contacto entre el subcontinente indio y el territorio sudamericano. Por último se presentan algunas reflexiones finales acerca de la problemática que involucra los nuevos polos de poder mundial que se caracteriza por la emergencia de poderes difusos.

## II. India y el contexto mundial

La actual configuración del orden mundial se dispone de un modo complejo, es decir, con la presencia de las tradicionales potencias hegemónicas, las cuales tienden hacia un cierto declive en el escenario internacional y, paralelamente a ello, sobreviene el ascenso de otros actores, como los grandes países periféricos. Entendiendo por aquellos países no desarrollados, de gran población y gran territorio, no inhóspito, razonablemente capaz de explotación económica y donde se forman estructuras industriales y mercados internos significativos[212] (Guimaraes, 2005). Conforme a estas particularidades se considerará dos países de dimensiones continentales, con potenciales económicos importantes y sus propensiones para acceder al poder en el escenario internacional como lo son la India y Brasil, este último dentro del marco del MERCOSUR.

Desde los últimos años se evidencia el emerger económico de algunos países asiáticos, si bien es frecuente analizar el sorprendente despegue económico de China, del mismo modo resulta pertinente observar el progreso indio en las últimas décadas y su ascendente presencia global. Al considerar el devenir de la India se advierte el desplazamiento de un país situado en la periferia del orden internacional durante muchos años a convertirse en uno de los centros dinámicos en el contexto internacional. En el transcurrir histórico el país fue una colonia de gran importancia para el imperio británico del cual se independizó en el año 1947, pues una vez independiente estableció acciones de presencia a nivel mundial en cuanto advirtió la necesidad de asociaciones con países de condiciones similares, es decir, acuerdos con los países subdesarrollados, en consonancia a ello fue uno de los países fundadores del Movimiento de los Países No Alineados, asimismo integra el G77, SAARC, el BRIC e IBSA entre otros en una línea de acción orientada a entablar relaciones Sur-Sur.

[212] Guimarães, Samuel. Cinco siglos de periferia – 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2005. p22.

La India un gran país periférico, localizado al sur del continente asiático, con sus 3,3 millones de Km2, es el segundo país más poblado del mundo con 1267 millones de habitantes. Casi 70 años después de su independencia logra reposicionarse como una potencia emergente, insertándose en el mundo globalizado mediante su colosal economía, constituyendo uno de los mercados más dinámicos a nivel mundial, centrada en su desarrollo económico, su agenda política se encuadra dentro de una pauta de acercamiento a los países centrales, de igual modo su accionar tiende a vincularse con los países vecinos de la región como así también participa de una cooperación Sur-Sur, cuenta además con una importante capacidad nuclear y una fuerte presencia militar, conforme a ello lo convierte en un actor relevante en la configuración regional asiática.

De acuerdo a lo mencionado el propósito es analizar las dos dimensiones interconectadas de la India, tanto el ámbito doméstico como externo, es decir, observar su fuerte crecimiento económico y su desarrollo social interno como así también su inserción mundial orientado, como se mencionó anteriormente, al ámbito regional y su relación con los países centrales, asimismo se advierte, por una cuestión estratégica de inserción internacional una gradual proyección para abarcar otros ámbitos más distantes de su área de influencia inmediata como América Latina y África.

Cabe aclarar que para indagar el desenvolvimiento de la tendencia exterior se recurrió al Índice Elcano de Presencia Global, a través del mismo permite disgregar las variables mediante las cuales los países se proyectan al exterior y a la vez permite posicionarlo en el mundo globalizado. De igual manera se abordará a Brasil como país miembro del MERCOSUR e integrante de los BRICS.

Al considerar la dimensión interna india implica observar una estructura compleja en relación a los ámbitos económico y social. Desde un punto de vista económico India creció formidablemente en los últimos años con la implementación de las políticas de apertura de sus mercados, medidas que implicaron unas altas tasas de crecimiento de PBI entre los años 1980 y 2010.

**Crecimiento del PBI entre 1980 y 2014**

| Período | Crecimiento |
|---|---|
| 1980-1a 1990-1 | 5,2% |
| 1990-1 a 2000-1 | 5,9% |
| 2000-1 al 2010-11 | 7,6% |
| 2013-2014 | 7,2 |

Elaboración propia [213]

Del cuadro se observa el crecimiento constante de su PBI, asimismo se posiciona como la novena economía a nivel mundial. Ahora bien, según el INB para el año 2014 fue de US$ 1.610 lo que lo categoriza como un país de ingreso mediano bajo, no obstante cabe destacar el crecimiento sostenido del ingreso desde la década de los noventa, y comparado con los países de la región la ubicó la India por encima de la media de Asia Meridional, según datos del Banco Mundial.

El acelerado crecimiento económico de la India no fue correspondido completamente en el plano del desarrollo de su sociedad, para el año 2013 se situaba en el puesto número 135 del IDH con 0,586, lo cual evidencia un retraso y vulnerabilidad en los niveles de sus condiciones socioeconómicas. En efecto, al considerar esta referencia resulta un tanto imprecisa por cuanto invisibiliza las diferencias regionales. En este sentido al analizar los datos diferenciados por estados se advierte las desigualdades regionales, de modo que existen estados con niveles por debajo del promedio del IDH como Orissa 0.442 de IDH y Madhya Pradesh 0.456 y otros superiores como Kerala 0.625, Nagaland 0.609. Sin embargo es pertinente señalar que hubo mejoras en los estándares de vida de la población, tales como esperanza de vida al nacer con 68 años, en lo referente a la educación hubo un aumento en la tasa de alfabetización con un 62, 8% de población alfabeta, de igual modo se observa una considerable reducción del nivel de pobreza ya que para el año 2011 había descendido a un 21.9%[214], no obstante los avances generados aún persisten las debilidades y desequilibrios internos lo que conlleva a la conformación de una polarización de la sociedad entre ricos y pobres. A la problemática de la desigualdad económica igualmente debe considerarse las inestabilidades que emergen de la heterogeneidad étnica y religiosa, las cuales se convierten en situaciones conflictivas reales o latentes.

Ahora bien, desde la dimensión externa se reconoce diferentes planos de relaciones conforme el país se reposiciona con un poder regional. De esta manera se advierte una política pragmática con los Estados Unidos como el líder occidental, en efecto tal proximidad se manifiesta en su relación comercial puesto que EE.UU. representa uno de los principales socios comerciales, ocupando el primer destino de las exportaciones indias y siendo el quinto en las importaciones[215] para el 2014. Concomitante con lo comercial, en el ámbito estratégico las relaciones con los EEUU se dirigen a nivelar el poder en la región asiática, en efecto desde el 2005 comparten tecnología nuclear y espacial, de hecho resulta un accionar para contrarrestar el poder militar chino en el continente. (Paz y Roett, 2009).

El comienzo del siglo XXI marca una inflexión en las relaciones entre China y la India, luego de un período de tensión entre ambos países por disputas territoriales en el año 1962, se destaca en el plano político una distensión en lo referente a las disputas

[213] http://www.igadi.org/web/analiseopinion/desarrollo-economico-y-humano-en-india-convergencia-o-brecha-en-la-velocidad-de-cambio
[214] De acuerdo al informe del Banco Mundial
[215] https://es.santandertrade.com/analizar-mercados/india/cifras-comercio-exterior#classificatio

fronterizas, que si bien continúan los diferendos, algunos de ellos llegaron entendimiento pacífico[216]. Asimismo existen manifestaciones de acercamiento mediante acuerdos en diversos temas. En lo referente a lo económico, en los últimos años se concretaron acuerdos en materia comercial lo que derivó en un notable incremento en los valores comerciales, de hecho China es el primer país importador de India y es el tercer país como destino de sus exportaciones para el año 2014[217]. Ambos países compiten para acceder a los diferentes mercados a nivel internacional como el africano y el latinoamericano

En lo referente a su relación con Rusia, que si bien hubo acercamientos durante la Guerra Fría, hoy las relaciones son más distendidas, básicamente el vínculo se establece por la imperiosa necesidad de combustible que posee India para dar impulso a su crecimiento económico. En tanto que desde un punto de vista estratégico la aproximación a Rusia resulta un mecanismo para contrarrestar la alianza Pekín – Islamabad. (Muñoz: 2013). En efecto India es uno de los países que más compra equipamientos de defensa, de hecho el 75% de las armas proceden de Rusia y un 7 % de Estados Unidos, según el Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo.[218]

Asimismo la India amplió su abanico de relaciones con las áreas contiguas mediante acuerdos con los cinco países de Asia Central con el propósito de contrabalancear la influencia chino-rusa en la región, verdaderamente los intercambios comerciales y financieros son exiguos entre India y la región de centro de Asia, pues el propósito es asegurarse de los recursos para la provisión de energía y de minerales como así también promover las inversiones de empresas indias en la región.

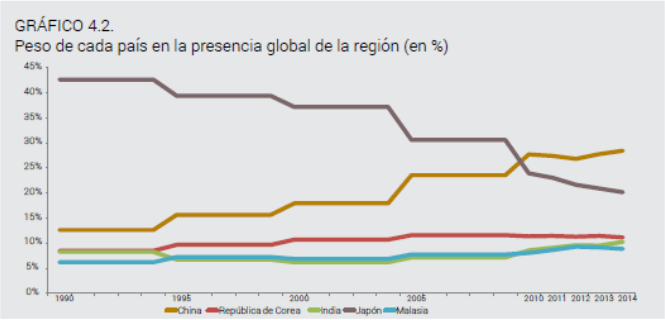
Se puede mencionar el acercamiento de la India al Sudeste asiático que incluye 13 Acuerdos Comerciales Preferenciales en el marco de la ASEAN, estos acuerdos prosperaron en los últimos años aunque los compromisos son pocos profundos.

En el marco de cooperación internacional la India junto con sus países vecinos en el año 1985 conformaron el SAARC "Asociación para la Cooperación Regional en Asia del Sur"[219], si bien el acuerdo pretende mejorar las condiciones económicas de los miembros integrantes, los avances fueron escasos dado por las asimetrías económicas entre los países. El bloque presenta una serie de dificultades de orden económico y políticos lo que retrasan la conformación de una verdadera integración, inconvenientes como deficiencias en infraestructuras para promover el intercambio entre los países, como fuertes disparidades económicas entre los socios resaltando con su presencia económica la India, de igual forma persisten las tensas relaciones entre algunos vecinos,

[216] Oviedo, Eduardo. Hubo un reconocimiento de la India a la Región Autónoma del Tibet como territorio perteneciente a la China, y por parte de China se reconoció Sikkim como territorio indio.
[217] Datos extraídos del Banco Santander.
[218] http://www.elespectador.com/noticias/elmundo/india-quiere-dejar-de-ser-el-principal-importador-de-ar-articulo-544773

[219] SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation), integrados por India, Pakistán, Banglaseh, Nepal, Bután, Sri Lanka y las Islas Maldivas.

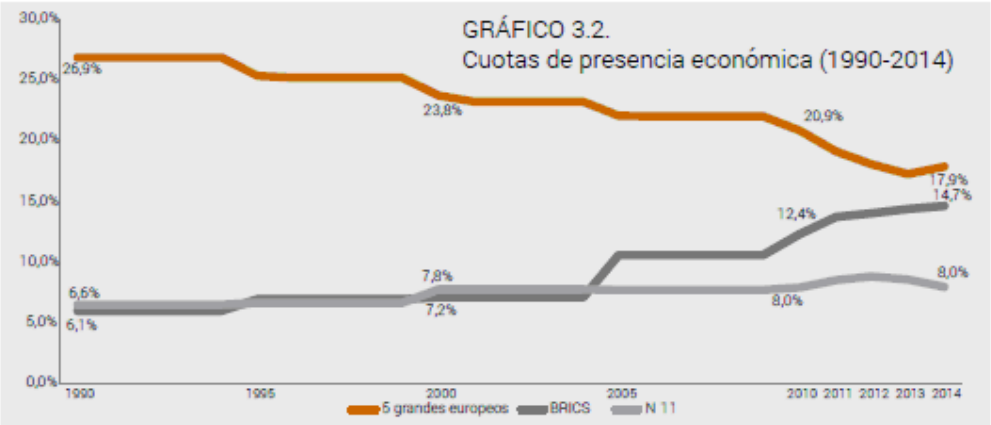
como India y Pakistán, como así también las inestabilidades políticas al interior de cada Estado, todo ello derivan en desconfianzas mutuas lo que dilata una mayor profundización de integración con los países de Asia Meridional.




Fuente: Informe el Instituto Elcano Presencia Global 2015.

Ahora bien, dentro del marco internacional actual resulta pertinente incluir la presencia los BRICS por un lado en cuanto incluye a la India y a Brasil, éste último como miembro del MERCOSUR, y por otro lado destacar al grupo de los BRICS por su irrupción en el orden establecido, puesto que desconcentra el poder a nivel mundial, de modo que los países integrantes pretenden alcanzar una mayor consistencia en la inserción internacional, no sólo determinado por su impronta en el ámbito económico ya que representan una cuarta parte de la economía mundial , sino que implica avanzar en la presencia blanda y sobre todo militar.

Es así que para dimensionar la presencia global de los BRICS, se consideró el Índice Elcano de Presencia Global poniendo énfasis en la India y Brasil, las variables consideradas son las económicas, militar y la presencia blanda.



Fuente: Informe el Instituto Elcano 2015.

De modo general al observar el gráfico de presencia económica[220] se desprende una tendencia en alza de los países del BRICS durante el período 1990-2014 en lo referente a la presencia económica a nivel mundial, tomando distancia de los N11 a partir del 2005, pues es necesario dar cuenta que el crecimiento es debido principalmente al ascenso chino, seguido de la India. Análogo a ello se advierte una tendencia declinante de las 5 potencias europeas, (Alemania, Reino Unido, Francia, Italia y España) ello es producto de la crisis económica que atraviesan algunos países europeos.

En el desarrollo económico, de acuerdo al informe, las dos mayores economías del BRICS son China y Rusia, seguida por el subcontinente India cuyo ascenso económico e inserción mundial es producto de su capacidad y potencialidad para insertarse en el ámbito internacional teniendo presencia en algunos rubros específicos y muy debilitados en otros.

Dentro de la lista que integra el ranking top 20 de presencia económica 2014 cuatro de los cinco países del BRICS están incluidos, se destaca China que se posiciona en el segundo lugar, seguido de Rusia con el cuarto, en el puesto trece está India cuya mayor presencia se concreta en servicios (informáticos) y bienes primarios y finalmente en el veinte está Brasil también con presencia de bienes primarios pero a diferencia de la India posee una mayor presencia en inversiones.

Ciertamente las posiciones varían en lo referente a la presencia militar, en segundo lugar se posiciona Rusia, en quinto lugar China, octavo lugar India y por último Brasil en el puesto número doce. De estos datos se advierte un incremento en la militarización de algunos países asiáticos, según la fuente analizada existen dos explicaciones contrapuestas por un lado, se vincula esta militarización en la región a la conflictividad latente con los países vecinos como así también por una manifestación de desafío militar, sin lugar a dudas implica anclarse en un poder duro o bien, por el otro resulta de un incremento de la participación de la India en las operaciones de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la Paz.

En lo que respecta a la dimensión blanda[221] el posicionamiento de los países del bloque se distancia de las dos dimensiones anteriores, justamente en este punto cobra mayor influencia Brasil que la India. China se posiciona en el sexto lugar, seguido de Rusia en un séptimo puesto, Brasil en el 16 y la India, en tres posiciones más abajo, se ubica en el 19.

[220] Los datos de presencia económica global del índice están divididos en 5 sectores (energía, bienes primarios, manufacturas, servicios e inversiones) Pág. 40.

[221] Los indicadores que componen la variable presencia blanda son nueve (Migraciones, Turismo, deporte, cultura, información, tecnología, Ciencia, Educación y Cooperación al desarrollo) la ponderación de los elementos del índice fue realizada por un panel de expertos en relaciones internacionales. ( para mayores detalles consultar el informe Presencia Global 2015 – apartado metodológico)

Entonces en la proyección exterior se advierte la importancia que la India concede a algunas esferas, otorgando un fuerte impulso a su crecimiento económico así como sus vínculos comerciales con los países centrales y con su área contigua, igualmente se evidencia la esfera militar consolidando un poder duro, posicionado en el 8º puesto. Sin embargo descuida su presencia blanda, su cooperación al desarrollo es aun escasa comparada con otros países. Su alcance geográfico se reduce al ámbito regional. No obstante se espera un mayor incremento de India en este aspecto, asimismo se debe remarcar que el fundo de cooperación Sur-Sur creado entre Brasil, India y Sudáfrica podrá tener significativa importancia a mediano y largo plazo[222].

Por otro lado, un desafío adicional que se añade en general para países del Sur constituye en poder intensificar los intercambios comerciales, generando mayor interdependencia comercial entre si y potenciar el desarrollo de forma conjunta. Las negociaciones pueden darse en el ámbito de la OMC, cuya actuación del G20 como grupo de presión de intereses de países en desarrollo tiene relevancia o entre los mecanismos y esquemas de integración regional existentes.

Por ello, se remarca el importante avance en la negociación y firma del Acuerdo Cuadro para la conformación de un área de libre comercio entre la República de la India y los países miembros del Mercosur firmando en 2004 y que entró en vigencia a partir de 2009.

Por ocasión de la celebración de la firma del Acuerdo Cuadro India y Mercosur, el IPEA[223] realizó un estudio acerca de las potencialidades y complementariedades existentes entre ambas economías. Resalta que tanto la India como el Mercosur poseen un bajo nivel de inserción en el comercio internacional así como un intercambio concentrado en un número reducido de productos. Por otro lado, India tiene mayor competitividad en el mercado mundial que el Mercosur con destaque para el sector industrial. Ya el Mercosur tiene mayor competitividad agrícola, habiendo grandes potencialidades de complementariedad económica, sin embargo, todavía con un alcance muy limitado. Esto se debe a una oferta reducida en concesión tarifaria así como obstáculos para profundizar el comercio Sur-Sur en función de la fuerte competencia existente en sectores de uso intensivo de capital trabajo, pudiendo ocasionar impactos sociales y político, ralentizando iniciativas en esta materia.

**MERCOSUR datos seleccionados**

[222] Creado en junio de 2003 durante la realización del Foro de dialogo India, Brasil y Sudáfrica (IBAS) el fondo congrega las tres más grandes democracias multiétnicas del mundo en desarrollo y actúa en tres vertientes principales: coordinación política, cooperación sectorial y Fondo IBAS. Cada una de los países destina, anualmente, US$ 1 millón al fondo. Los recursos son administrados por la Oficina de Cooperación Sur-Sur de las NN.UU. y son girados a los proyectos, en carácter concesional. Hasta el presente, el fondo IBAS captó US$ 25 millones y destinó US$ 21 millones para proyectos en diversos países. (http://www.itamaraty.gov.br/IBAS)

[223] IPEA. Texto para discussao n° 1120, Rio de Janeiro, out. 2005. s/p.

La superficie territorial que abarca el MERCOSUR es de más de 13 mil kilómetros cuadrados[224] en la que se distribuye una población total superior a los 286 millones de personas con grandes asimetrías entre los países así como también al interior de cada uno. En términos de territorio Brasil abarca el 61% seguido por la Argentina con el 27%, ambos conforman casi el 80% del espacio territorial del Mercosur. Venezuela se ubica en la tercera posición con el 6% y los países con menor participación territorial son Paraguay y Uruguay con 2.96% para el primero y el 1.28% para el segundo.

| país | Territorio (millones/mil) $km^2$ | Población Millones |
|---|---|---|
| Argentina | 3.761.274 | 42.119.169 |
| Brasil | 8.515.770 | 202.956 |
| Paraguay | 406.752 | 6.922.949 |
| Uruguay | 176.215 | 3.430.277 |
| Venezuela | 912.050 | 31.267.043 |
| total | 13.739.305 | 286.695.438 |

Elaboración propia según datos de la CEPAL (2013)

Con relación al aspecto poblacional se da un fenómeno semejante al territorial, Argentina y Brasil concentrando la mayor parte de los habitantes con un porcentaje del 84% en relación al total, siendo 14% y 70% respectivamente. Venezuela con el 8.9%, seguido por Paraguay con el 2.4% y Uruguay con el 1.19%.

Al mirar tan sólo los datos de territorio y población se tiene una gran desproporcionalidad entre los países miembros; siendo Argentina y Brasil dos gigantes en comparación con los demás Estados. Sin embargo, la asimetría no es solamente entre pequeños territorios y grandes, es también hacia el interior de cada uno de ellos independiente de las dimensiones económicas que ostentan.

Brasil tiene un PBI por poder adquisitivo del orden de 3264 mill de dólares ubicándose en el puesto de 8° economía del mundo, seguido por Argentina con u$947,6 mill y el 26° lugar, Venezuela con u$538.9 mill ocupando el lugar 35° en el ranking mundial, Uruguay u$69,98 mill, 95° puesto y por último Paraguay con el u$58,3 mill, 104°.

Pero cuando se observan en valor per cápita Argentina es la que se encuentra mejor posicionada con el u$22.600 per cápita y lugar 78°, seguido de Uruguay con u$20.600, lugar 80, Venezuela con u$17.700 y puesto 88, Brasil u$16.100, 101 y Paraguay u$8.400, 138. Estos datos no permiten observar la realidad en su totalidad, puesto que reflejan la división del PBI en función del número de habitantes no considerando la efectiva distribución y el acceso a los recursos generados a la población en general.

Por esa razón se observan los índices de Desarrollo Humano nacional elaborado por el PNUD para señalar el nivel de desigualdad entre los países y también hacia su interior.

[224] La superficie territorial de Argentina considera tanto la parte continental como la insular. Si se toma solamente la continental el número desciende a 2.780.400 $km^2$.

Con especial atención al IDH ajustado por desigualdad, puesto que posibilita enfocar en la distribución de recursos hacia el interior de los países.

| País | IDH | Esperanza de vida (años) | IDH ajustado por desigualdad | Situación/ranking |
|---|---|---|---|---|
| Argentina | 0,808 | 73,94 | 0,68 | Alto / 49 |
| Brasil | 0,744 | 73,94 | 0,542 | Medio / 79 |
| Paraguay | 0,676 | 72,22 | 0,457 | Medio / 111 |
| Uruguay | 0,790 | 77,23 | 0,662 | Medio / 50 |
| Venezuela | 0,764 | 74,63 | 0,613 | Medio / 67 |

Elaboración propia a partir de datos del PNUD (2010)

Cuando se coloca la atención al IDH se tiene que tanto Argentina y Uruguay son países con elevado nivel de desarrollo en valores globales. Los demás países se ubican en una esfera intermedia, siendo Paraguay el que ostenta el índice más bajo.

Por otro lado, al observa el IDH ajustado por desigualdad y con especial atención en relación a la distribución del ingreso se tiene que Brasil y Paraguay son los campeones en desigualdad del ingreso, representando el 39,7% para el primero y el 34,6% para el segundo. En una situación intermedia, pero no menos grave, se encuentran Venezuela con el 28,37%, Argentina con el 28,1% y Uruguay con el 27,1%. De esa forma Brasil que es el país más grande en términos territoriales, poblacionales y de dimensión económica, sin embargo, también ostenta el índice de mayor desigualdad. Por otro lado, Uruguay el que tiene el menor territorio, la menor población y con una economía 46 veces menor que la brasileña, 13 veces menor que la Argentina y 8 veces a la venezolana se encuentra en mejor posición de equidad del ingreso al conjunto de la población.

Por otro lado, en términos de recursos naturales el espacio de integración es rico y diversificado, no obstante, igualmente, presenta señales de fuerte desigualdad en su distribución así como en acceso a ellos.

Venezuela ocupa la primera posición mundial en reservas comprobadas de petróleo (297.7 mil millones de bb)[225], ya Brasil, que con la descubierta del petróleo en la capa de presal en 2006, proyecta un aumento de la producción de crudo de unos 2.2 millones de barriles por día en 2012 a 5.4 millones en 2020, con una expansión esperada de la producción de gas aún mayor[226]

En el espacio territorial se encuentran subsistemas naturales de suma importancia por su biodiversidad así como la potencialidad de bienes comunes que pueden ser utilizados por los habitantes de la región de forma sustentable. Por otro lado, esas riquezas representan también la codicia y los intereses de grupos socioeconómicos en otros

[225] the world factbook
[226] Giorgio Apud Natanson, José. El milagro brasileño – 1 ed. Buenos Aires: Debate, 2014. p65.

países que pretenden, asociados o no con grupos locales, controlar y explotar estos recursos. De esa forma, es fundamental que la integración regional contemple una estrategia de mediano y largo plazo acerca de la preservación de estos bienes comunes evitando una explotación depredadora, en la que vía de regla, no beneficiando al conjunto de la población, sino a los recursos económicos del capital concentrado en los países hegemónicos.

Fuente: greenpeace
http://www.greenpeace.org/brasil/Global/brasil/image/2010/5/mapa_amazonia.jpg

El bioma amazónico es uno de los más importantes bienes comunes naturales que posee el esquema de integración. Brasil es un actor clave en este aspecto, puesto que el 60% de la selva amazónica se encuentra dentro de su territorio, representando el 49% del territorio nacional brasileño. Además de este país otros siete y un territorio colonial[227] comparten el casi 7 millones de km$^2$ del bioma.[228]

Por otro lado, el bioma patagónico el cual concentra el 84% de la producción petrolera argentina, la cuarta parte del potencial eléctrico instalado y se extrae casi el 80% del gas nacional [229] que se encuentra en el extremo sur no es área contigua a la amazónica.

[227] Son Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam y la Guyana Francesa (territorio bajo administración francesa como región de ultramar.)

[228] En la región amazónica concentra la mitad de las especímenes terrestre del planeta, son aproximadamente 40 mil espécieme de plantas, 400 mamíferos, 1300 pájaros y los insectos alcanzan a millones. 3 mil espécieme de peces, 25 mil kilómetros de aguas navegables: la más grande cuenca hidrográfica del mundo, con alrededor de un quinto del volumen de agua dulce del planeta. Viven más de 24 millones de personas, incluyendo a más de 342 mil indígenas de 180 etnias. (http://www.greenpeace.org/brasil/pt/O-que-fazemos/Amazonia/)

[229] http://www.mininterior.gov.ar/municipios/gestion/regiones_archivos/Patagonia.pdf

Ambos espacio se interconectan a las áreas más dinámicas de las economías nacionales y regional, es decir  la región centro-sur brasileña, donde se ubica el mayor parque industrial de América Latina y la región de la pampa húmeda gran productora de alimentos y con una actividad agroindustrial considerable. En el caso brasileño a través de la región del bioma Cerrado, también cinturón agroalimentario; y la región del Chaco/Pantanal un bioma también con gran diversidad de bienes comunes que se extiende por los países de la región.

Fuente: El Atlas III, Le Monde diplomatique.

## III. La construcción de Sudamérica

Se puede realizar un desarrollo cronológico de los esfuerzos que desde América del Sur se emprende en materia de emancipación y autonomía internacional, acompañada algunas veces, por los demás países de América hispánica y caribeña, conformando de este modo el espacio latinoamericano.

Estos intentos no constituyen un camino lineal y progresivo, sino que ha sufrido diferentes avances y retrocesos a lo largo del tiempo. Por otro lado,  cuenta con importantes grupos socioeconómico al interior de cada uno de los países en que sus intereses económicos y políticos se sienten mejor satisfechos vinculados con los países más desarrollados en detrimento de proyectos nacionales de autonomía o liberación.

En este sentido, recobra importancia el Mercosur como una de esas iniciativas, que desde luego no está exenta de las contradicciones así como de los intereses tanto de las potencias globales como de los grupos locales de poder económico y político.

De esa forma, en todos los tiempos históricos ha habido imperio y correlativamente, pueblos sojuzgados por esos imperios (se debe) establecer dónde están hoy los imperios, y en qué fase se encuentran[230]

Por otro lado, Borón (2014) remarca que (Existe) una articulación entre las clases dominantes a nivel global, lo que hoy podríamos denominar una "burguesía imperial" – es decir, una oligarquía financiera, petrolera e industrial que se vincula y coordina transcendiendo las fronteras nacionales-, que dicta sus condiciones a las clases dominantes locales en la periferia del sistema, socias menores de su festín, pero que tienen la importante función de viabilizar el accionar del imperialismo a cambio de obtener ventajas y beneficios para sus propios negocios[231].

Con este contexto internacional el Mercosur que se compone por Estados Nacionales, con fronteras establecidas, con una identidad sedimentada constituida por aspectos políticos, históricos, lingüísticos, ideológicos y económicos claramente definidos. Estos estados nacionales establecieron relaciones en el ámbito regional, que también están dadas por condicionamientos de órdenes histórico-sociales y económicos. Estas relaciones ayudan a reforzar y elaborar la identidad nacional y, a la vez, configuran una identidad regional.

Desde inicios del nuevo siglo la diplomacia brasileña viene trabajando con el propósito de converger los diferentes esquemas de integración regional en el ámbito sudamericano de modo de conformar un polo de poder en que el país ostente un protagonismo apoyado en su expansión económica regional.

Por otro lado, el liderazgo brasileño es ambiguo, puesto que oscila entre dos propuestas de inserción del orden internacional que se van combinando o sobreponiéndose una a la otra según la circunstancia o la coyuntura nacional e internacional. Esto producto de las contradicciones existentes hacia el interior de su sociedad que van reflejando los intereses políticos, económicos así como en la configuración de las prioridades y estrategias que se imponen. Están los que defienden las reformas estructurales de cuño neoliberal implementadas desde los años 1990 que defienden un mínimo con protagonismo de las relaciones de mercado y, otros sectores, aquellos que se oponen a tales políticas y rescatan la preminencia del poder estatal como árbitro para las asimetrías producidas por las relaciones de mercado.

Si el primer factor lo aproxima a los países de la región adherentes, en grandes líneas, a modelos de desarrollo e inserción externa basados en economías de mercado y

[230] Heredia, Edmundo. Relaciones Internacionales latinoamericanas: Historiografía y teorías. Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2009. p 245.
[231] Boron, Atilio. América Latina en la geopolítica del imperialismo. 2ed. Buenos Aires: Luxemburg, 2014.p 46.

regímenes democráticos representativos, el segundo lo acercaba a gobiernos, partidos y movimientos sociales que buscan romper con ese modelo en otros países de la región[232].

El Mercosur como esquema de integración económica y como fuente en que emana la estructura jurídica e institucional para orientar la inserción internacional de los países que lo componen pasó a contar con una variedad de esquemas alternativos. Por un lado, en el ámbito de iniciativas progresistas se encuentra ALBA que se materializó través de la Declaración Conjunta Venezuela – Cuba en diciembre de 2004, más recientemente, por el lado más conservador la Alianza para el Pacífico.

De esta forma, el Mercosur pasó a ser uno entre tantas las posibilidades para implementar una participación económica-productiva de la región a escala internacional. Se agrega a este cuadro la iniciativa política de gestar la concertación entre los países de América del Sur a través de la creación de la UNASUR, que tiene a su vez sus antecedentes en la iniciativa de creación de un área de libre comercial sudamericana propuesta por el gobierno de Itamar Franco que no logro concretarse. Asimismo, la IIRSA[233] surgida de la Declaración de Brasilia en 2000 dio inicio al proyecto de despliegue de acciones brasileñas en materia de infraestructura para la integración regional sudamericana.

Por otro lado, a partir de los últimos años la fractura entre las visiones de grupos políticos y económicos de la sociedad brasileña llevó el país a trabajar en dos frentes, una global en que se perfilan una actuación contestaría del orden internacional vigente con reclamos por mayor cuota de poder plasmado en lo que Pecequilo (2012) define como “alianzas de geometría variables” de poder, como IBAS, BRICS y el propio G20. Por otro lado, se encuentra una retórica de sostener el acercamiento a los países vecinos así como el análisis de que la fortaleza brasileña consiste en liderar pacíficamente el conjunto de países sudamericano de forma autónoma.

Esta última visión tropieza menos en una oposición de los poderes hegemónicos y más en la perspectiva de aceptación del liderazgo por parte de los vecinos, capacidad de proponer y llevar adelante políticas regionales consensuadas, donde efectivamente esté apoyada en movimientos sociales contra hegemónicos y no sea una propuesta de “reperiferizar” a partir de un Brasil hegemónico en el espacio sudamericano.

Por un lado, Brasil es contestatario del orden internacional y demanda por un sistema internacional más equitativo y justo. Por el otro, trata de equilibrar estas demandas con los intereses geoeconómicos de sus principales grupos económicos de capital concentrado cuya acción gubernamental cobra relevancia sea por medio del BNDES o de la Petrobras que ven los vínculos con las áreas centrales del capitalismo como el punto a privilegiar de contacto.

[232] Sorj, Bernanrdo; Fausto, Sergio. América Latina: transformaciones geopolíticas y democracia. 1 ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberomaericana, 2011. Pp. 15.
[233] Iniciativa de Integración de Infraestructura Sudamericana ( vea http://www.iirsa.org/)

En efecto, el país que se encuentra gobernado, desde 2003 por el Partido de los Trabajadores – PT, aplica una política de crecimiento económico sustentable con búsqueda de equidad en la distribución de los beneficios para el conjunto de la población. El dilema brasileño que no deja de ser Sudamericano y Latinoamericano en cierto sentido radica en dónde el poder político va apoyarse y por ende representarlo. Los grupos de capital concentrado con fuerte vinculación con el poder hegemónico tradicional o en los movimientos sociales que son variados, heterogéneos y en muchos casos con una vinculación más doméstica que regional o internacional.

Así como señala la profesora Pecequilo[234] existe una intensificación de la cooperación Sur-Sur extendiéndose además de proyectos regionales, destacándose la articulación brasileña de cumbres extra regionales ( como América del Sur-África y América del Sur- Países Árabes) y de diversas alianzas de geometría variable: IBAS, Foro de Dialogo India, Brasil y Sudáfrica, mecanismo de cooperación trilateral entre naciones emergentes que involucran cooperación técnica y política en diversas áreas como salud, educación, tecnología y fuerzas armadas, los BRICS, Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, el G20 comercial para las negociaciones en la OMC y el incremento del G20 financiero como foro preferencial para discusión de la crisis económica global a partir de 2008 por otro lado están las iniciativas de la IIRSA, CASA/UNASUR, constituyéndose en proyectos regionales autónomas liderados por Brasil.

## IV. A modo de reflexión

Realizar un estudio comparativo entre India y el Mercosur representa un desafío en la medida que son realidades disimiles, sin embargo, se ha observado los puntos de contacto entre ambos procesos, es decir, la emergencia de nuevos poderes en el escenario internacional gravita alrededor tanto del bloque sudamericano como del país asiático.

Por otro lado, India viene tejiendo una relación especial con Brasil que desempeña un rol fundamental en la construcción de estos nuevos poderes mundiales en el cual el factor regional pasa a tener relevancia.

Se observan así grandes asimetrías existentes en las configuraciones que ambos espacios van construyendo en el siglo XXI. Por un lado se tiene a India que juega un papel más solitario en el mundo con una dificultad de integrar sus vecinos así como su círculo periferia inmediata, sea a partir de un bloque regional como la SAARC o de otro esquema de integración. Por el contrario, Brasil puede apoyarse en el Mercosur como un instrumento para impulsar su despegue internacional.

En parte esto responde a una escasa conflictividad entre los países integrantes del MERCOSUR, que por el contrario, vienen elaborando consistentemente el concepto de

[234] Pecequilo, Cristina. Os Estados Unidos e o século XXI 1 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. P.47.

una zona de paz sudamericana, pese la presencia norteamericana en la región a través de bases militares y la reactivación de la IV flota.

En efecto, la India posee un entorno regional más conflictivo sea con Pakistán, en menor medida con Bangladesh y, por otro lado, Asia es un espacio donde convergen la disputa entre varias potencias, Rusia, China y EE.UU.

Desde la perspectiva étnica, cultural y religiosa India debe lidiar con una mayor heterogeneidad que los países del Mercosur. Así desde la perspectiva política el espacio sudamericano presenta mayor unidad que Asia meridional.

Por otro lado, en el ámbito sudamericano Brasil juega un papel preponderante en la construcción de un liderazgo regional que pasa por la expansión de su poderío económico anclado en la región.

Sin embargo, desde una perspectiva de regionalismo en las relaciones internacionales se plantean algunos interrogantes tales como la capacidad de articulación entre Brasil y la India para una efectiva construcción de poder mundial.

El rol que desempeñarán los BRICS como participes de la gobernabilidad internacional señalando un factor de debilidad la escasa articulación existente entre IBAS, los BRICS y el G20 tanto con el Mercosur como con el espacio Sudamericano. Estas relaciones se dan de orden bilateral sin una efectiva construcción de una estrategia de elaboración de poder contra hegemónico desde el Sur Global.

**Referencias**

Guimarães, Samuel. *Cinco siglos de periferia* – (1ª ed.). Buenos Aires: Prometeo libros, 2005. p22.
Giorgio Apud Natanson, José. *El milagro brasileño* – (1 ed.). Buenos Aires: Debate, 2014. p65.
Heredia, Edmundo. Relaciones Internacionales latinoamericanas: Historiografía y teorías. *Junta Provincial de Historia de Córdoba*, 2009. p 245.
Boron, Atilio. *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. (2ed.). Buenos Aires: Luxemburg, 2014.p 46.
Paz, Guadalupe y Roestt Rindan. La presencia de China en el hemisferio occidental. Buenos Aires. Libros del Zorzal. 2009. p 16.
Sorj, Bernanrdo; Fausto, Sergio. *América Latina: transformaciones geopolíticas y democracia.* (1 ed.) Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberomaericana, 2011. Pp. 15
Pecequilo, Cristina. *Os Estados Unidos e o século XXI*. (1 ed.). Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. P.47.
Oviedo, Eduardo. (2014). Un poder a la altura de su economía. *India. Sueños de una potencia. Explorador 3*. p.82-87.
Muñoz, Preusa. (2014). Los frentes de India. India. *Sueños de una potencia. Explorador 3*. p. 2.
IPEA. Texto para discussao n° 1120, Rio de Janeiro, out. 2005. s/p.

Sàlvia López Matas (2014) Desarrollo económico y humano en india convergencia o brecha en la velocidad de cambio. Igadi. Recuperado http://www.igadi.org/web/analiseopinion
Informe Elcano de Presencia Global 2015. De Real Instituto Elcano.
India cifras comercio exterior. Banco Santander. Recuperado https://es.santandertrade.com
Iniciativa de Integración de Infraestructura Sudamericana Recuperado http://www.iirsa.org/
Greenpeace Recuperado http://www.greenpeace.org/brasil/pt/O-que-fazemos/Amazonia/)
Ministerio del Interior http://www.mininterior.gov.ar/municipios/gestion/regiones_archivos/Patagonia.pdf
El Espectador. India quiere dejar de ser el principal importador de armas. Recuperado http://www.elespectador.com/noticias/elmundo

Informe Banco Mundial. http://www.bancomundial.org/

## Pasado y presente del budismo en la India/ Past and present of Buddhism in India.

Autor: Sergio Francisco Naessens

Institución de pertenencia: Centro de Estudios de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán

Correo de contacto: licsernaes@yahoo.com.ar

### Resumen

Describir la evolución de las ideas y prácticas religiosas de la humanidad a lo largo de los siglos es adentrarse por un terreno resbaladizo, donde se mezcla lo histórico con las vivencias humanas existenciales del presente, con el ser religioso de cada uno de nosotros.

De todas las religiones del mundo, las de la India son las más complejas, fascinantes y difíciles de describir. Del tronco cultural común de este país se han derivado dos de las grandes religiones de la humanidad: el hinduismo y el budismo.

Durante el siglo VI a.C. surgieron dos movimientos en el norte de la India: el jainismo y el budismo, los cuales, aunque están íntimamente relacionados porque nacen en la casta guerrera, se convirtieron en sistemas religiosos y filosóficos con su propia verdad.

El budismo se convirtió en una gran religión misionera a nivel mundial, pero su campo de operaciones está casi totalmente fuera de la India. En cierto sentido, el budismo es la influencia india exportada al exterior, mientras que el hinduismo es una religión nacional. El budismo lleva a otras tierras las ideas indias, incorporándoles de paso nuevos elementos. Además el budismo fue confinado a los monasterios y las escuelas por ser de carácter monástico como el jainismo en la India. Sin embargo, es el eslabón que une a la India con el resto de Asia; es el transmisor de la cultura india.

En la actualidad el budismo constituye una religión minoritaria en la India, con apenas un 0,65 por ciento de seguidores en el país.

La propuesta de esta ponencia es abordar el budismo en la India, analizando su origen, desarrollo y presente de esta religión en el país.

**Abstract**

To describe the evolution of the religious ideas and practices of humanity throughout time is a rather difficult and elusive task since the historical and existential human experience of the present mingle with our personal religious beliefs.

Of all the religions of the world, the most fascinating and difficult to describe are the ones of India. From a common cultural bulk of this country there have emerged two of the greatest religions of mankind: Hinduism and Buddhism.

During the sixth century B.C. two movements emerged in northern India: Jainism and Buddhism. Eventhough both of them are closely related since they were born within a warrior caste, they became religious and philosophical systems with their own set of values and truth.

Buddhism became a global missionary religion, however its field of operations is almost entirely outside India. In a sense, Buddhism has turned into the Indian influence exported abroad, while Hinduism is a national religion. Buddhism carried Indian ideas to distant lands abroad and incorporated simultaneously new elements. Besides Buddhism was confined to monasteries and schools since it had a monastic character much in the same way as as jainism in India. However, Buddhism is the link that connects India with the rest of Asia. It is the transmitter of Indian culture.

Today Buddhism is a minority religion in India, with just 0.65 percent of followers in the country.

The purpose of this paper is to approach Buddhism in India, analyzing origin, development and current issues of this religion in the country.

**Introducción**

La India es un subcontinente del Asia habitada desde hace milenios por distintos grupos humanos, donde las diferentes culturas y religiones han modelado al país otorgándole ciertas particularidades que no encontramos en ningún otro lugar del planeta. Tener un conocimiento religioso nos permite abrirnos a la cultura, donde el arte está íntimamente unido a lo religioso en este singular país.

Hogar de la cultura del valle del Indo y una región histórica por sus rutas comerciales y grandes imperios, el subcontinente indio fue identificado por su riqueza cultural y comercial en la mayor parte de su larga historia. Cuatro de las religiones más importantes del mundo, el hinduismo, el budismo, el jainismo y el sijismo se originaron allí, mientras que otras religiones como el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam llegaron durante el primer milenio, dando forma a diversas culturas de la región.

Gradualmente anexada por la Compañía Británica de las Indias Orientales desde principios del siglo XVIII y colonizada por el Reino Unido desde mediados del siglo XIX, la India se convirtió en una nación independiente en 1947, tras una lucha por la independencia que estuvo marcada por un movimiento de no violencia.

El subcontinente indio constituye una de las tres grandes penínsulas irregulares que se hallan en el sur del continente asiático. Tiene la forma de un gran triángulo cuya base descansa en la cordillera del Himalaya y cuyo ápice se adentra en el océano Índico y termina en el cabo Comorín. El país está aislado del resto de Asia por la vasta barrera

montañosa del Himalaya en el norte, por el mar Arábigo en el oeste, y por el golfo de Bengala en el este.

Las condiciones climáticas han hecho de Asia Meridional un área privilegiada por su habitabilidad, en comparación con otros espacios tropicales, y han permitido la acumulación de altas densidades demográficas gracias a los sistemas de organización social, política y técnica a lo largo de la historia en un mundo hinduizado, cuyos rasgos perduran en la base de sus viejas civilizaciones, a pesar de la complejidad étnica y de la influencia posterior de otras religiones (Azcárate Luxán, 2009).

Las creencias religiosas son aún las bases que sirven para delinear los agregados culturales y sociales que integran la población india, ya que sólo una pequeña minoría urbana ha cesado de considerar la afiliación religiosa como elemento fundamental al determinar su identificación con un grupo social dado (Encyclopaedia Británica Publishers, 1980).

En la India el arte está unido a lo religioso. Tener una noción religiosa permite la apertura a la cultura. Desde lo familiar se marca lo religioso y lo cultural en todo individuo. Todo esto implica hablar de un país con otros parámetros, con una cultura y un modo de ser diferente donde se conjugan tradiciones milenarias que se reflejan en su música, arquitectura, filosofía y demás expresiones culturales y artísticas.

**Las religiones de la India**

Las grandes religiones del mundo tienen en la India una presencia significativa. Esta gran complejidad actual es el resultado de una historia milenaria.

Esta encrucijada religiosa no es menor a la etnolingüística del país. Coexisten el hinduismo, el budismo, el jainismo, el islamismo y el cristianismo, además del animismo que todavía perdura entre los pueblos primitivos. Y lo que más sorprende es el enorme peso de la religión en la vida de los hombres de esta parte del mundo (Azcárate Luxán, 2009).

De todas las religiones del mundo, las de la India son las más complejas, fascinantes y difíciles de describir. Del tronco cultural común de este país se han derivado dos de las grandes religiones de la humanidad: el hinduismo y el budismo (Zaragoza, 1993).

India, constituyéndose en el segundo estado más poblado del mundo, con un 82,36 por ciento de su población que practica el hinduismo (religión mayoritaria con un rígido sistema de castas), un 11,73 por ciento profesa el islamismo, un 2,37 por ciento

es adepto al cristianismo, un 2,00 por ciento partidarios del sijismo, un 0,65 por ciento de seguidores budistas, un 0,50 de profesantes jainistas y 0,39 por ciento practicantes de otras religiones. Se trata de entender la conducta espacial en el proceder de sus habitantes, en un lugar cautivante como lo es este país.

Sir Charles Eliot sobre la religión en la India, sostenía que, cualquier intento para explicar el hinduismo como un todo, nos lleva a contrastes extraordinarios. La misma religión conjuga, al mismo tiempo, autodisciplina y orgías; impone sacrificios humanos y sin embargo considera pecado comer carne; tiene más sacerdotes, imágenes o ritos que el antiguo Egipto o el imperio Romano; y supera a los cuáqueros en lo externo. Es un gran ejemplo viviente de paganismo a nivel nacional. Sin embargo, a pesar de todo esto, existen lazos de unión dentro de la misma religión, puesto que todas las diferentes creencias se volvieron indias con el sabor propio de su tierra (Parrinder, 1988).

Todas las religiones que conoce la raza humana florecen en la India. Es el lugar donde nacieron las religiones, algunas con más de 2000 años de antigüedad: hinduismo, budismo y jainismo. Hay cristianos desde la época del primer siglo de la era cristiana y tiene la segunda población más grande de musulmanes del mundo. Hay judíos, incluidos algunos de una de las tribus perdidas de Israel, parsis que llegaron de Persia y se asentaron el sijismo y religiones tribales incluso más antiguas que las citadas (Collaco, 2006).

Las grandes religiones del mundo tienen en la India una presencia significativa. Esta gran complejidad actual es el resultado de una historia milenaria. La India es un país donde las diferentes religiones crecen juntas.

La India es uno de los pocos países donde viven seguidores de las religiones más importantes del mundo y continúan con vitalidad en la actualidad. Todas las religiones antiguas experimentaron cambios importantes a lo largo de los siglos, respondiendo así a las necesidades de las gentes. Aunque los dogmas y textos de todas las creencias permanecieron sin cambios, los santos de cada una reinterpretaron la esencia de las creencias de la gente.

Lo que hizo que la religión en la India fuera algo vivo fue que santos de todas ellas atrajeron a gente de todos los círculos religiosos y sociales (Collaco, 2006).

Otro aspecto único del país es que la gente de diferentes creencias no vive aislada. Aunque observen sus respectivas creencias, mantienen el respeto y la curiosidad sobre la religión de los otros. La armonía y la buena voluntad creada por los hombres

santos de todas las religiones han sido un factor social de unión en el tapiz cultural del país (Collaco, 2006).

Mahatma Gandhi ha sido sin duda el representante más sobresaliente de la India para el mundo exterior. Con toda libertad reconoció cuánto le debía a Occidente y a la fe cristiana, especialmente en lo que se refiere al Sermón de la Montaña. Más que ningún otro reformador, Gandhi se propuso efectuar cambios sociales, trabajando por arrancar de raíz la pobreza de las aldeas, restaurando la industria local. Su política de no violencia y de resistencia pasiva, se la debió tanto al jainismo como al cristianismo, pero él siguió siendo hindú en cuanto a su renunciación al mundo y en su ideal de castidad o en el celibato dentro del matrimonio. Su oposición a la medicina se suavizó en cierta medida hacia el final de su vida (Parrinder, 1988).

Durante siglos, cada religión ha evolucionado y cambiado para cubrir las necesidades sociales y espirituales del pueblo, mientras se observaban los dogmas y principios básicos de sus credos. Hay numerosos cultos en cada una de las principales religiones. La variedad es un gran tributo a la fortaleza de la fe, así como al espíritu innovador del pueblo. Como ocurre con la multitud de lenguas, las innumerables sectas contribuyen a la rica diversidad del país en campos como la religión y la filosofía, el arte y la literatura. Al tiempo que los indios han abrazado la modernidad, la ciencia y la tecnología, también han continuado viviendo según sus religiones. El pasado sigue siendo una parte viva del presente que afecta a la calidad social y emocional de la vida del pueblo (Collaco, 2006).

Sin embargo, la India no está en un buen momento de libertad religiosa. No ocurre lo mismo con los avances tecnológicos y empresariales, lo cual a veces parece una incoherencia.

La diversidad religiosa y la fe espiritual del pueblo han sido una parte integral de la tradición histórica de la India de continuidad y cambio. En una época en que la mayor parte de Occidente se está adaptando a la vida en sociedades multireligiosas, la India sobresale como un brillante ejemplo de pluralismo religioso donde la fe siempre ha formado parte de la vida del pueblo a un nivel profundo. Las religiones vivas de la India han demostrado que no hay conflicto entre religión y ciencia, tradición y modernidad, como a menudo se considera en Europa y en América. La India es religiosa y moderna, diversa y armoniosa, con diferentes creencias floreciendo al unísono (Collaco, 2006).

**Nacimiento y difusión del budismo**

Durante el siglo VI a.C. surgieron dos movimientos en el norte de la India: el jainismo y el budismo, los cuales, aunque están íntimamente relacionados porque nacen en la casta guerrera, se convirtieron en sistemas religiosos y filosóficos con su propia verdad.

El budismo se convirtió en una gran religión misionera a nivel mundial, pero su campo de operaciones está casi totalmente fuera de la India. En cierto sentido, el budismo es la influencia india exportada al exterior, mientras que el hinduismo es una religión nacional. Para ser hindú no es suficiente con creer en las sagradas escrituras, hay que pertenecer a una casta hindú y practicar sus reglas. El budismo se libera de esto y lleva a otras tierras las ideas indias, incorporándoles de paso nuevos elementos. Además el budismo fue confinado a los monasterios y las escuelas por ser de carácter monástico como el jainismo en la India. Sin embargo, es el eslabón que une a la India con el resto de Asia; es el transmisor de la cultura india (Parrinder, 1988).

El budismo como el hinduismo, busca la salvación el individuo sin ayuda de los dioses. Gautama Sidharta (563-483 a.C.) no se consideró más que un maestro que se proponía enseñar a la humanidad el auténtico camino, que él había logrado hallar después de largas meditaciones, una vez fracasado su intento de lograr la salvación en la vida ascética. Sus enseñanzas equivalían a una doctrina práctica, moderada, abierta a todos, que garantiza la actividad mercantil, pero también el orden social, y que no exigía renunciar al mundo ni a los dioses tradicionales (Zaragoza, 1993).

El budismo predica el renacimiento, el karma y el nirvana (el desprendimiento). Difiere del jainismo en su negación del yo y en la sustitución de este por una serie de estados de conciencia (Parrinder, 1988).

Existen cuatro verdades nobles: - toda la vida humana es sufrimiento (como la enfermedad, la vejez y la muerte); - la razón del sufrimiento es la apetencia de bienes materiales; - es posible liberarse de las ataduras, acabar con el sufrimiento y alcanzar un estado perfecto o nirvana (el desprendimiento); - el nirvana es un estado absoluto e inexpresable más allá de la vida y de la muerte, del conocimiento y de la ignorancia (Zaragoza, 1993).

Para liberarse hay que esforzarse en conseguir la perfección en el conocimiento, la actitud, la actuación personal, la conciencia.

Los tres tesoros del budismo son: el Buda (sus símbolos), la ley (los sutras) y la Orden (representados por dos primeros monjes que llegaron a China).

En el Siglo III a. C., el emperador indio Asóka lo hace religión oficial de su enorme imperio, mandando embajadas de monjes budistas a todo el mundo conocido entonces.

El carácter abierto del budismo permitía diversas interpretaciones, y dos de ellas evolucionaron, en el siglo I, en dos grandes movimientos: el budismo hinayana, Theravada o Enseñanza de los Ancianos, que intentaba seguir estrictamente las enseñanzas de Buda y concebía que solo los monjes podían alcanzar las auténtica liberación (budistas pali o meridional); y una versión más abierta, el mahayana o Gran Vehículo, que consideraba que había que buscar la salvación de los demás antes que la propia (budistas del norte). (Parrinder, 1988).

Desde aquel entonces, todo el budismo ha quedado dividido en mahayana e hinayana. El mahayana se extendió primero a través de la India noroccidental y después a lo largo de China, el Tibet, el Asia Central, Mongolia, Corea y Japón. El hinayana o pali se esparció por Ceylán, Burma, Tailandia y el Sudeste Asiático (Ikeda, 1993).

El budismo mahayana admitió otras doctrinas y prácticas que sean atractivas para las masas, adoptando creencias religiosas propias de las tierras en las cuales se ha establecido; además de retener algo más del carácter positivo de la enseñanza de Buda.

La civilización china ha mantenido ciertos rasgos religiosos básicos desde la Edad de Bronce, aunque sobre ellos se hayan superpuesto teorías religiosas codificadas o sistemas morales tales como el confucionismo, el taoísmo y el budismo, así como también un antiguo culto a la naturaleza (Zaragoza, 1993).

La religión no consistía en una serie de dogmas, sino que era un aspecto más de la personalidad china, cotidiana y familiar, basado en el culto a los antepasados, y que, a la vez, mantenía la cohesión social y la identificación con el pasado. Aceptaban la existencia de una armonía universal y de una relación mutua entre todos los elementos, grandes o pequeños, manifestada por una especie de polaridad de principios contrapuestos y complementarios: el yang o principio activo, y el ying o principio pasivo (Zaragoza, 1993). Con la típica tolerancia china se dice comúnmente que las tres religiones (el confucionismo, el taoísmo y el budismo) son una, y que son tres caminos hacia una meta, y las tres aseguran enseñar el tao, o sea, el camino u orden del universo.

Desde el siglo I de nuestra era, las enseñanzas budistas habían comenzado a llegar a China por la costa sur y por tierra desde la India o Indonesia. La propagación de la nueva religión fue lenta, ya que sus elementos de referencia, la mitología hindú, eran diametralmente opuestos a la cultura china, y, en una primera etapa, todos los esfuerzos

se dedicaron a traducir y adaptar las enseñanzas. Sin embargo, Daisaku Ikeda plantea que tal vez el budismo fue introducido desde los países del Asia Central, por medio de enviados chinos o de intermediarios extranjeros que viajaron por la llamada “Ruta de la seda”, que unió a la China con Occidente. En esta época la filosofía budista ya se había difundido desde la India al Asia Central, sufriendo ciertos cambios antes de entrar a China; prueba de ello es el uso de palabras empleadas en los idiomas del Asia Central, como por ejemplo la llamada “cadena causal de doce eslabones”, uno de los pilares filosóficos del budismo (Ikeda, 1993).

China e India están separadas por los Himalayas, estas montañas bloquean todo contacto entre ambos países, por ello, para que el budismo pudiese transmitirse de la India a la China debía hacerse un rodeo por el norte, hasta el Asia Central, y retornar desde aquí a la China, al este.

Se dice que las reliquias y la literatura budista fueron traídas desde la India por dos monjes que edificaron el primer templo budista chino en el año 67.

La expansión budista definitiva coincidió con el declive del imperio Han, a comienzos del siglo III, y con el posterior periodo de desintegración política, en el que la religión oficial, el confucionismo, no resultaba ya útil.

El budismo, en su versión mahayana, atrajo por igual al pueblo campesino, al que predicaban la relatividad de la vida presente y el ideal del nirvana, y a los poderosos, que se beneficiaban del pacifismo budista y de la labor asistencial de los monasterios.

En el siglo V el budismo se había convertido en la religión china más importante. En el siglo VI, China llegó a ser el gran hogar de esta religión, desde donde se difundió a Japón y a Corea (Zaragoza, 1993).

También desde China se propagó por Myanmar. Del siglo VII al IX se extendió por Tailandia, Laos, Camboya, las estepas de Asia Central y el Tibet.

Una forma peculiar del budismo, llamada lamaísmo, ha florecido especialmente en el Tibet, en Mongolia y en repúblicas del Asia Central en Rusia.

La culminación de la expansión budista por el continente asiático coincidió con su declive en la India, durante el período de la desintegración del imperio y la formación de pequeños reinos.

El proceso de adaptación intelectual del budismo puede darse por concluido en el siglo VII, en el que las escuelas chinas sustituyen totalmente a las hindúes. Algunas

son ascéticas o de meditación y yoga; otras, a semejanza del tantrismo, están repletas de símbolos y fórmulas mágicas con los que se pretende acceder a la realidad última.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que, a pesar de su popularidad, en China, el budismo no pudo nunca quitarse de encima su carácter de religión extranjera. Aunque fuera respetuosa hacia el confucionismo y el taoísmo (Parrinder, 1988).

El budismo ejerció mayor influencia en China, Japón y el Sudeste de Asia que en la propia India y formó un sustrato cultural común en el mundo oriental. En China, la recepción del pensamiento budista por obra de monjes misioneros fue lenta y progresiva y se extendió hasta el siglo VII: se desarrollaron nuevas versiones del budismo hindú. Sin embargo, debido en parte al creciente número de monasterios y a la popularidad del budismo entre los campesinos, las autoridades políticas temían al poder de los monjes y, en ocasiones, los acusaron de ser agentes de una ideología extranjera.

Durante la dinastía Tang (618-907), en un clima de tolerancia, los intelectuales fueron forjando una filosofía ecléctica, con aportaciones budistas, confucionistas, taoístas e incluso cristianas. Podría decirse que se había llegado a una división religiosas por clases sociales: confucionismo entre los intelectuales, taoísmo entre la nobleza y budismo entre el pueblo.

Con la difusión del budismo, la figura de Buda fue adoptando los rasgos físicos de cada país y asumió contenidos culturales distintos.

Las islas de Japón han sido, culturalmente, un apéndice del continente. De China llegaron en el siglo V el sistema de escritura y la moral confucionista, y un siglo más tarde, de Corea y China, las enseñanzas budistas. Sin embargo, y junto a esas aportaciones extranjeras, se había mantenido la religión primigenia, el sintoísmo, que combinaba el culto de los antepasados con creencias en espíritus y en las fuerzas naturales, y se manifiesta en fiestas y celebraciones populares.

En el universo japonés existían miles de dioses, muchos de ellos relacionados con la agricultura, así como múltiples mitos que explicaban la creación y la existencia humana.

En el siglo VII el budismo se convirtió en religión oficial de Japón, A diferencia de lo que ocurrió en China, esta religión nunca sería considerada como un peligro político, ni sufriría persecuciones. Sin embargo el budismo adoptó una modalidad nipona; así, junto a una simplificación en forma de prácticas desprovistas de contenido espiritual, y una asimilación de los múltiples dioses locales, se integraron en el budismo

japonés los ideales confucionistas de moralidad pública y de fidelidad a las normas del Estado.

Se fundaron monasterios por todo el país, florecieron diversas escuelas de pensamiento y una rica literatura religiosa que proponía la salvación individual y una visión panteísta del mundo (Zaragoza, 1993).

Mientras que en China el budismo tuvo que enfrentarse con una filosofía y una cultura autóctonas altamente desarrolladas, en Japón aportó grandes cambios culturales y ejerció una poderosa influencia sobre la religión y la educación.

**Actualidad del Budismo en la India**

Si bien el budismo tuvo su origen en las tierras de la península de la India, entre los años 900 y 1100, este comenzó a desaparecer, hasta que su erradicación fue casi completa.

La desaparición del budismo en los territorios pertenecientes a la India, tuvo su origen en las numerosas invasiones musulmanas, que fueron causantes de la destrucción de la mayoría de los monasterios y universidades budistas, así como también de la masacre de una gran cantidad de monjes dedicados a esta religión. Otras causas de la desaparición del budismo en la India, tuvo que ver con su centralización y aislamiento, por lo que no pudo reunir a todos sus adeptos y resistir efectivamente los ataques musulmanes. Por el contrario, el hinduismo, una religión mucho más arraigada y abierta de la India, sí pudo resistir la hostilidad musulmana y sobrevivir, incluso como religión oficial del estado indio, hasta el día de hoy.

La denominación de budismo se aplica igualmente a la filosofía de Gautama el Buda y al vasto sistema religioso derivado de sus enseñanzas con el correspondiente ritual, que cuenta con trescientos millones de fieles, principalmente en China, Japón y el Tíbet, incluyendo a unos ocho millones en la India, sobretodo en el norte del país de su fundador, donde el budismo ha ido decreciendo aunque su filosofía se mantiene viva en los demás sistemas.

El budismo es una de las religiones más antiguas de la historia y actualmente es la quinta más practicada en India y la cuarta a nivel mundial**.**

La filosofía original de Gautama el Buda ejerció una maravillosa influencia en el pensamiento filosófico de la India, y desempeñada su misión desapareció de la escena y ahora sólo subsiste en la modalidad de una religión y como fundamento de los

conceptos filosóficos de otras religiones tanto de Oriente como de Occidente (Ramacharaka, 1950).

En el último siglo, la cantidad de practicantes de esta religión en la India viene creciendo lentamente, siendo la causa por un lado los desplazados tibetanos que se encuentran en el país debido a la invasión de China en el Tíbet, y por otro lado la popularidad que ha alcanzado en el resto del mundo, lo cual ha ocasionado la creación de organizaciones dentro del país.

Gran cantidad de dalits o intocables se convirtieron a esta religión impulsados por el líder de la independencia Bhimrao Ramji Ambedkar. De hecho esta religión desapareció en el siglo X y resurgió en la India en forma de vipassana por el movimiento independentista, de estos intocables y su líder, hacia el año 1954.

En las principales ciudades indias hay centros budistas donde se puede ir y participar en los cantos. Son lugares donde se celebran reuniones, discursos y muchas veces cursos periódicos.

Un ejemplo de ello es la reapertura de la universidad budista Nalanda, tras 800 años de su destrucción por un rey turco, en septiembre de 2014, en el estado indio de Bihar, a unos 10 kilómetros del lugar donde se erigió la institución original. Con el apoyo previo de dieciséis países asiáticos, la India aprobó en 2011 una ley para la creación de esta institución internacional de estudios filosóficos, históricos y espirituales, según se indica en su página web.

La nueva Nalanda mantiene la memoria de aquella primera institución creada en el siglo V, que se convirtió en principal centro de conocimiento del mundo en su tiempo, con 10.000 estudiantes en su época más gloriosa.

El budismo está haciendo un regreso a la India, la tierra de su origen. Peregrinos del Este de Asia y de Américas actualmente hacen viajes a la tierra de nacimiento de Buda. Sin embargo, es un sobrio recordatorio a la humanidad de la necesidad de preservar una ética de tolerancia y de aceptación.

**Conclusiones**

De todas las religiones del mundo, las de la India son las más complejas, fascinantes y difíciles de describir. Este subcontinente del Asia habitado desde hace milenios por distintos grupos humanos, donde las diferentes culturas y religiones han modelado al país otorgándole ciertas particularidades que no encontramos en ningún otro lugar del planeta. Sus templos, fiestas religiosas, lugares de cultos y ciudades de

peregrinación nos muestran esa realidad. Tener un conocimiento religioso de la India nos permite abrirnos a la cultura, donde el arte está íntimamente unido a lo religioso en este singular espacio geográfico (Calvo y Naessens, 2013).

La India contemporánea se caracteriza por ser una sociedad pluralista y tolerante. Esta gran nación emerge como una fuerza económica y política en el escenario mundial sin que deje de ser una sociedad intensamente religiosa y espiritual. A pesar de que India es asociada internacionalmente con la religión hindú, la realidad social demuestra una pluralidad religiosa. La constitución establece que es un país secular. Sin embargo, no es un secularismo militante, el cual implica la exclusión de todas las religiones. Más bien, el Estado promueve todas las religiones. Nehru, el primer ministro después de la Independencia permitió que cada comunidad mantuviera sus leyes civiles para regular el matrimonio, el divorcio, los nacimientos y las herencias. Esto permitió que India se desarrollara efectivamente es una sociedad pluralista, secular, tolerante e incluyente.

Aunque el budismo se hizo mundialmente conocido, y muchas personas de todas partes del mundo participan de su ideología, la India dejó de ser la nación que alberga a la mayor cantidad. Sin embargo, muchos seguidores de esta religión visitan hoy en día este país, pues aún se conservan algunos de los monasterios, además de haber sido la cuna original del nacimiento de esta tradición.

En el epílogo del libro sobre las religiones de Asia de Geoffroy Parrinder leemos lo que un místico musulmán dijo: “Las lámparas son diferentes; pero la luz es la misma”. Algunas lámparas se han empañado y dejan pasar muy poca luz; otras brillan con diferente fulgor. Pero solo hay Una Luz Verdadera “que alumbra a cada uno de los hombres”.

**Bibliografía**


- AZCÁRATE LUXÁN, Blanca; AZCÁRATE LUXÁN, Victoria; SÁNCHEZ SÄNCHEZ, José (2009); G*randes Espacios Geográficos: Subdesarrollo y Países Emergentes.* Madrid. UNED.
- CALVO, Clara y NAESSENS, Sergio (2013); “Una minoría religiosa en la India dentro de su cultura milenaria” en *Colección ALADAA. Documento 1. XIV Congreso Internacional de ALADAA*. La Plata.

http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf

- COLLACO, Xavier (2006); *India, gloria eterna*. Nueva Delhi. Thomson Press Limited.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA PUBLISHERS (1980); *Enciclopedia Barsa.* México. Editora Mexicana. Tomo VIII.
- IKEDA, Daisaku (1993); *El budismo chino*. Buenos Aires. Emece Editores S. A.
- LE MONDE DIPLOMATIQUE (2012); *El Atlas IV de Le Monde diplomatique: Mundos emergentes.* Buenos Aires. Capital Intelectual. Edición Cono Sur.
- MORO, Javier (2012); *El sari rojo.* Buenos Aires. Editorial Booket. Quinta Edición.
- PARRINDER, Geoffroy (1988); *Las religiones de Asia.* México. Editorial Diana.
- RAMACHARAKA, Yogi (1950); *Filosofía de las religiones de la India*. Buenos Aires. Editorial Kier.
- ZARAGOZA, Gonzalo (1993); *Las grandes religiones (I)*. Madrid. Grupo Anaya S.A.


**Sitios web**


- http://es.wikipedia.org/wiki/Cristianismo_en_India
- http://es.wikipedia.org/wiki/India
- http://www.abc.es/sociedad/20121224/abci-india-cristiana-201212231613.html
- http://www.viajeporindia.com/india/religion/cristianismo.html
- http://www.viajeporindia.com/india/religion/budismo.html

# Representación Discursiva de la India y su gente en la novela *Kim* de Rudyard Kipling. Re-lectura en clave de Teoría Postcolonial/ Discursive representation of India and its people in Kim, a novel by Rudyard Kipling. A postcolonial re reading

Autora: Gladys Beatriz Contino

Institución de pertenencia: Facultad de Filosofía y Letras. UNT

Correo de contacto: continogladys@yahoo.com.ar

**Resumen**

Santones hindúes, faquires untados con ceniza, mahometanos, peregrinos, sahibs europeos, estupas budistas, lamaserías, mezquitas y riquísimos templos jainistas además de una miríada de fragancias, sabores, sonidos, lenguas y costumbres retratan al cautivante subcontinente asiático. Así, a pesar de que esta novela haya sido publicada por primera vez en 1901 cuando estaba en pleno apogeo el Raj británico en la India, su lectura continúa aún, en el presente, despertando gran interés en aquellos interesados por develar los aspectos transculturales e híbridos de esta rica cultura asiática.

*Kim* es una novela picaresca y de espionaje que tiene como fondo el conflicto político en Asia Central entre el Imperio Ruso y el Imperio Británico. El personaje principal Kimball O'Hara, mejor conocido como Kim, es un huérfano, hijo de un soldado irlandés y una madre pobre de raza blanca. Sobrevive mendigando y haciendo mandados en las calles de Lahore, durante el período de la India colonial. Está tan inmerso en la cultura local, que pocos notan que él es de raza blanca. Ocasionalmente trabaja para, un comerciante árabe de caballos, y también un agente del servicio secreto británico, al que ingresará posteriormente. Kim hace amistad con un anciano lama tibetano. El muchacho se convierte en su discípulo o chela y ambos viajarán juntos. En el camino Kim se irá enterando del llamado Gran Juego, un conflicto político entre el Imperio Ruso y el Imperio Británico. Por azar, los del servicio secreto británico descubren que la gran versatilidad del jovencito les será de provecho y le asignarán en el futuro misiones de espionaje.

El autor de esta novela no sólo escribió sobre la India sino que era de la India. **Rudyard Kipling** nació en Bombay en 1865 y durante los primeros años de su vida habló indostaní y vivió una vida bastante similar a la de Kim: un sahib con ropas nativas. A la edad de 6 años fue enviado a Inglaterra para empezar la escuela. En 1882 regresó a la India cuando tenía 16 y se radicó en Lahore donde moraban sus padres y donde se dedicó al periodismo. Al partir a los 24 años de edad, nunca más volvería a residir en su país natal aunque durante el resto de su vida su arte se alimentaría de los recuerdos de sus primeros años indios. En 1907 recibió el Premio Nobel de Literatura y es considerado con respeto dentro del panteón de grandes escritores británicos.

Sus representaciones de la India denotan el punto de vista dominante de un blanco que además es portavoz del discurso colonial. Desde su perspectiva “un sahib es un sahib” y abundan los estereotipos, prejuicios y opiniones contradictorias de la época sobre pueblos no blancos, atrasados e inferiores (orientalismo) y pueblos blancos dominantes que sostienen con hidalguía la pesada carga del hombre blanco de propagar los inventos tecnológicos modernos y de conducir a los primeros al progreso, al desarrollo.

La crítica post- colonial nos brindará posibilidades de realizar una re-lectura de esta novela en clave contra-discursiva que intentará desarmar el andamiaje y los mecanismos de esta controvertida ideología imperial de discriminación y dominación.

**Abstract**

Hindus sadhus, ash- smeared fakirs, muslims, pilgrims, European sahibs, Buddhist stupas, lamaseries, mosques and fine Jainism temples alongside with a myriad of fragrances, flavours, sounds, languages and customs portrait this dazzling Asian subcontinent. Thus, even though the novel had been published for the first time in 1901,

at the heyday of the British Raj in India, present day readers continue enjoying it, in particular those interested in revealing transcultural and hybrid aspects prevailing in this rich Asian culture.

Kim is a spy and picaresque novel with a political conflict between the Russian and British Empire as its background. Kimball O'Hara, the main character, better known as Kim, is an orphan, son of an Irish soldier and a poor Irish mother who have both died in poverty during the period of colonial India. He is so immersed in the local culture that few people realize he is a white child. Occasionally, he works for an Arab horse trader who happens to be also an agent of the British secret service, into which Kim will be seduced and enter later on.

Kim befriends an old Tibetan lama who is on a quest to free himself from the Wheel of Things. The boy becomes his disciple or “chela” and both will travel together. Kim earns his living by begging and running small errands on the streets of Lahore.

Gradually, Kim will come to realize what the so-called Great Game was like. Just by chance, the British secret service finds out that Kim´s cunning mind and versatility will be of great advantage for their cause so future spy missions will be assigned to him

The author of this novel not only wrote about India but he himself was Indian. Rudyard Kipling was born in Bombay in 1865 and when he was a child he spoke Hindustani and lived much in the same way as Kim did. In fact, he was a sahib in native clothes. At the age of 6, he was sent to England to start school. In 1882, he returned to India when he was 16 and settled in Lahore where his parents lived and where he worked as a journalist. When he was 24 years old, he left his native country for good. However, it will always be present in his art. In 1907, he received the Nobel Prize for Literature and he is quite respected within the pantheon of great British writers.

His depictions of India denote the dominant view of a white man who is also a spokesman for the colonial discourse. From his perspective "A Sahib is a sahib" and there exist numerous stereotypes, prejudices and contradictory opinions on non-white, backward and inferior peoples (Orientalism) and dominant white peoples who uphold the white man's burden to propagate Modern technological inventions and lead the less fortunate ones to progress and development.

Postcolonial criticism give us possibilities for a re-reading of this novel in a counter-discursive way that will try to disclose the hidden structure and mechanisms of this controversial imperial ideology of discrimination and domination.

Santones hindúes, faquires untados con ceniza, mahometanos, peregrinos, sahibs europeos, estupas budistas, lamaserías, mezquitas y riquísimos templos jainistas además de una miríada de fragancias, sabores, sonidos, lenguas y costumbres retratan al cautivante subcontinente asiático. Así, a pesar de que esta novela haya sido publicada por primera vez en 1901 cuando estaba en pleno apogeo el Raj británico en la India, su lectura continúa aún despertando gran interés en aquellos apasionados por develar los aspectos transculturales e híbridos de esta rica cultura asiática.

*Kim* es una novela picaresca y de espionaje que tiene como telón de fondo el conflicto político en Asia Central entre el Imperio Ruso y el Imperio Británico. El personaje principal *Kimball O'Hara*, mejor conocido como Kim, es un huérfano, hijo de un soldado irlandés y una madre pobre de raza blanca. Sobrevive mendigando y haciendo mandados en las calles y bazares de Lahore, durante el período de la India colonial. Está tan inmerso en la cultura local, que pocos notan que él es de raza blanca. Ocasionalmente trabaja para, Mahbud Alí, un comerciante afgano de caballos, también agente del servicio secreto británico al que el joven ingresará posteriormente. Kim hace amistad con un anciano lama tibetano. El muchacho se convierte en su discípulo o chela

y ambos viajarán juntos como mendigos aventureros por la India. La descripción del recorrido y las peripecias cautivan al lector posibilitando que recree en su mente un país fascinante. En el camino Kim se irá enterando del llamado *Gran Juego,* un conflicto político entre el Imperio Ruso y el Imperio Británico. El plan consiste en derrotar una conspiración animada por los rusos, cuyo propósito es apoyar la insurrección de una de las provincias del norte del Punjab. Por azar, los del servicio secreto británico descubren que la astucia y gran versatilidad del jovencito les será de provecho y le asignarán en el futuro misiones de espionaje.

El autor de esta novela no sólo escribió sobre la India sino que era nativo de ella. **Rudyard Kipling** nació en Bombay en 1865 y durante los primeros años de su vida habló indostaní y vivió una vida bastante similar a la de Kim: era pues un sahib con ropas nativas. A la edad de 6 años fue enviado a Inglaterra para comenzar sus estudios primarios. Más tarde cuando tenía 16 años, regresó a la India y se radicó en Lahore donde moraban sus padres y donde se dedicó al periodismo. Al partir definitivamente a los 24 años de edad, nunca más volvería a residir en su país natal aunque durante el resto de su vida su arte se alimentaría de los recuerdos de sus primeros años indios. En 1907 recibió el Premio Nobel de Literatura y es considerado con respeto dentro del panteón de grandes escritores británicos.

Sus representaciones de la India denotan el punto de vista dominante de un blanco que además es portavoz del discurso colonial. Desde su perspectiva “un sahib es un sahib” (recordemos que *sahib* es un término que se emplea en la India para referirse a “señor” y siempre en referencia a un europeo), y abundan los estereotipos, prejuicios y opiniones contradictorias de la época sobre pueblos no blancos, atrasados e inferiores (orientalismo) y pueblos blancos dominantes que, según su propia visión de las cosas, sostienen con hidalguía la *“pesada carga del hombre blanco”* de propagar los inventos tecnológicos modernos y de conducir a los primeros al progreso y desarrollo.

Esta breve introducción nos da pie para presentar a un crítico literario y erudito palestino de fama mundial, Edward Said, quien es autor de dos obras, entre muchas otras, de gran repercusión: ***Orientalismo* y *Cultura e Imperio. Edward Said* es además considerado como uno de los grandes teóricos del postcolonialismo junto a Homi Bhabha y Spivak**

En *Orientalismo* publicado en 1978, Said denuncia los "persistentes y sutiles prejuicios eurocéntricos contra los pueblos árabes-islámicos y su cultura". Argumenta que una larga tradición de imágenes falsas y romantizadas de Asia y el Medio Oriente en la cultura occidental han servido de justificación implícita a las ambiciones coloniales e imperiales de Europa y Estados Unidos.

De hecho en la obra que nos convoca, *Kim*, podemos observar la existencia de una constelación de prejuicios y estereotipos denigrantes subyacentes en las actitudes occidentales con respecto al oriente. Luego en el análisis de la obra daremos cuenta de estos ejemplos.

Notaremos que, en contraste con esta representación de oriente, Kipling retrata a los británicos como pertenecientes a una cultura superior, más avanzada. Una escena de la novela podría servir como ejemplo para simbolizar la creencia de Kipling en la superioridad del legado británico (ciencias, materias escolares, avances tecnológicos) sobre los modos o tradiciones supersticiosas de los asiáticos:

Cuando Lurgan Sahib, un anticuario y joyero que domina como ningún otro el arte de la hipnosis y del disfraz, intenta infructuosamente hechizar a Kim, éste repite las tablas de multiplicar tal cual las aprendió en la escuela de blancos para resistir. Es decir emplea artilugios de la mente racional y analítica para prevalecer y no ser subyugado.

La crítica post- colonial nos brindará posibilidades de realizar una re-lectura de esta novela en clave contra-discursiva que intentará desarmar el andamiaje y los mecanismos de esta controvertida ideología imperial de discriminación y dominación.

Estas narraciones a las que Edward Said denomina **Discurso Colonia**l en su obra *Cultura e Imperio* dan cuenta de "la relación entre el moderno Occidente metropolitano y sus territorios de ultramar" […] de los escritos europeos acerca de África, India, partes del Lejano Oriente, Australia y el Caribe". Said, 1996: 11

La escritura es realizada desde el punto de vista dominante de un blanco y nos permite vislumbrar claramente cómo se desempeñaba el sistema colonial, es decir: su economía, su funcionamiento e historia y de qué manera el dominio europeo es ejercido de forma naturalizada, sin cuestionamientos ni desafíos.

Dicho sistema colonial estaba representado por la Europa cristiana y blanca cuyos países Gran Bretaña, y Francia principalmente, pero también Holanda, Bélgica,

Alemania, Italia, Rusia. Portugal y España, controlaban la mayor parte de la superficie de la tierra. Sometidos a ellos se encontraba una inmensa variedad de territorios y de razas que eran consideradas, sin atenuantes, como inferiores, dependientes y sometidas. La división entre blanco y no blanco, en India y en otras partes, era muy marcada, y a ella se alude tanto a lo largo de Kim, como en el resto de la obra de Kipling: "un *sahib* es un sahib" y no existe ninguna amistad o camaradería, por más estrecha que sea, capaz de alterar las bases de la diferencia racial. Ciertamente la postura de Kipling estaba muy lejos de cuestionar esa diferencia o el derecho de los europeos blancos a mandar. Consideremos la siguiente cita:

> *Kim ni una sola vez relató sus aventuras; porque en San Javier (escuela para blancos) se mira mal a los muchachos que "se juntan con los indígenas". Allí nadie debe olvidar nunca que es un sahib, y que algún día, cuando pasen los exámenes, tendrán autoridad sobre los indígenas.* Kipling; 1995: 137

En la página 131 encontramos otro pasaje que ilustra esta imposibilidad de vencer las barreras de distanciamiento.

> *Es verdad, pero tú eres un sahib y el hijo de un sahib. Por lo tanto, no te dejes arrastrar en ningún momento por ese desprecio a los negros. He conocido a algunos muchachos que, al poco tiempo de estar al servicio del gobierno, aparentaban no entender el lenguaje ni las costumbres de los negros. Esa ignorancia les costó perder la paga. No hay pecado tan grave como la ignorancia.* Kipling, 1995: 131

Si consideramos el contexto histórico en el que se produce la escritura de Kim debemos indicar que se trataba de una época de transición clave, una época en la cual la relación entre los pueblos británico e indio estaba a punto de cambiar.

A pesar de que Kipling se resistiera a admitir esta realidad, la India se encontraba ya en dirección hacia una dinámica de oposición directa al dominio británico. Según se desprende de la lectura de *Imperio y Cultura*, Edward Said indica que el *Congreso Nacional* Indio se había creado en 1885, mientras que entre la casta de los funcionarios ingleses, tanto militares como civiles, se empezaban a producir importantes cambios de actitud como resultado de la **Rebelión de 1847**.

> *Británicos e indios estaban cambiando y lo estaban haciendo simultáneamente. Tenían una historia común de interdependencia, en la cual oposición, animosidad y simpatía los unían al tiempo que contribuían a mantenerlos separados.* Said, 1996: 220

Una novela notable y compleja como *Kim* forma parte de ese contexto histórico a la vez que lo ilumina; lo llena, como toda verdadera obra de arte, de énfasis, inflexiones, inclusiones y exclusiones deliberadas. Y se torna aún más interesante si se tiene en cuenta que Kipling no era una figura neutral respecto de la situación anglo-india, sino un actor prominente del conflicto.

**Elaboración de los modelos de representación del sujeto subalterno. ¿Retrata Kipling a los Indios como inferiores o como iguales de alguna manera, pero diferentes**?

*En 1985 Spivak, otra erudita proveniente de la India, escribió:* ***¿Puede hablar el sujeto subalterno? En esta obra*** *hace referencia al status del sujeto subalterno quien, si bien físicamente puede hablar, no goza de una posibilidad de expresarse y ser escuchado. El término de subalterno* se refiere específicamente a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, etc. *Con la pregunta ¿Puede hablar el sujeto subalterno?, Spivak menciona dos dificultades: en primer lugar, respondía que el sujeto subalterno no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que lo permita. En segundo lugar, afirmaba que la mujer ocupa ese lugar radical por su doble condición de mujer y de sujeto colonial. El discurso dominante hace que el colonizado o subalterno sea incapaz de razonar por sí mismo, necesitando siempre de la mediación y la representación de lo que Spivak llama "el intelectual del primer mundo". Son nulas las posibilidades de que el subalterno aprenda los lenguajes de occidente y a su vez se mantenga en su contexto nativo. O se es un intelectual del primer mundo con plena capacidad de hablar, o se es un subalterno silenciado.*

Evidentemente, la difusión de obras literarias de autores británicos en lengua inglesa o en traducciones en el ámbito de un circuito global de lectores contribuyó a difundir y naturalizar las representaciones discursivas "*del intelectual del primer*

*mundo"*. Consideremos a continuación algunos de los estereotipos que circulan por la obra citando a Kipling:

-"Nadie es capaz de sondear un alma oriental" Kipling, 1995: 98

-"La India es una tierra salvaje para un hombre criado en el temor de Dios" Kipling, 1995: 105

-"Desistió del proyecto y se abandonó al tiempo y a la suerte" Kipling, 1995: 116

-"Soy bengalí…un hombre miedoso… "Dios hizo a la liebre y al bengalí… ¿Por qué avergonzarse?" Kipling, 1995: 241

¿No denotan acaso estas citas que los orientales son impredecibles, indolentes, improvisados y cobardes? Mientras que en la descripción de los blancos, en contraposición, los tintes son más positivos, ya que son mostrados como hombres intrépidos, de acción y determinación, cualidades que se supone los habilitan a ejercer dominio y control. Consideremos las siguientes citas de Kipling en las que se exaltan las cualidades de Kim:

*-Dios hace que nazcan hombres -y tú eres uno de ellos- que sienten una profunda pasión por las acciones, en las que expone la vida, a cambio de averiguar cosas. Hoy se trata de los asuntos de un país lejano, mañana de inspeccionar una montaña desconocida, y otro día de descubrir a un hombre que haya cometido alguna locura contra el estado. Hay pocas personas capaces de hacer eso, y entre esas pocas estás tú Kim. ¡Qué raro y hermoso debe ser ese oficio, aunque es capaz de enardecer hasta el corazón de un bengalí"* Kipling, 1995: 174

-"Kim buscó a alguien sobre quien ejercitar su autoridad de sahib" Kipling, 1995: 161

Dado que para Spivak los sujetos se construyen discursivamente y que las identidades no son entidades fijas o inmutables, es importante analizar de qué manera se elaboran los modelos de representación de los subyugados y los oprimidos. Los subalternos son siempre planteados desde la perspectiva europea como demasiado homogéneos y con rasgos negativos. Como vimos en las citas anteriores, la barbarie, la irracionalidad, el atraso y la lujuria son habitualmente atributos identitarios del

subalterno prevalentes en el discurso colonial, mientras que, por otro lado, la civilización, el progreso, la bondad y la racionalidad son marcas propias del colonizador. Debemos tener en cuenta que para los teóricos poscoloniales, la producción de conocimiento sobre el "Otro" es de suma importancia para el éxito del dominio colonial y que homogenizar al subalterno, no diferenciar entre el migrante, el indígena, la mujer, etc. lleva persistentemente al silenciamiento de su voz

Consideremos algunos aspectos de la novela que sorprenden a los lectores ya que se trata de una narración en la que predomina casi exclusivamente el mundo masculino, de hecho, dos hombres maravillosos y atractivos son los protagonistas; un niño a punto de pasar a la primera juventud, y un lama anciano y asceta. En la trama intervienen también otros hombres jugando roles importantes. En comparación, las mujeres de la novela son escasas y como lo expresáramos anteriormente considerando a Spivak, todas de un modo u otro, están por debajo de los hombres o no merecen su atención: Prostitutas, viudas mayores, o mujeres lujuriosas e impertinentes. Kim expresa:

> *-Cómo podrá un hombre seguir la senda de la Gran Partida, estando siempre importunado por las mujeres? Es mucho mejor si sólo hay hombres."*– Kipling, 1995: 275

> *-Y más verdad aún es ésta en la Gran Partida, pues por mediación de las mujeres todos los planes se viene al suelo, y aparecemos al amanecer con las cabezas cortadas."* Kipling, 1995: 193

Percibimos así un mundo masculino, dominado por los viajes, el comercio, la aventura y la intriga: el mundo de hombres independientes, sin compromisos, en el cual se evitan, aunque no se ignoren, los idilios corrientes de las novelas y "la sólida institución matrimonial". A lo sumo, las mujeres ayudan a que las cosas funcionen: compran un billete, cocinan, atienden a los enfermos y "molestan a los hombres". Y

Retomando a los personajes masculinos principales podemos indicar que a pesar de que a Kim se lo reclute para el servicio de inteligencia británico justamente por adecuarse perfectamente su perfil útil a la causa imperialista, el astuto joven se ha sentido atraído, desde el principio de la novela, por la idea de convertirse en chela del

lama. Esta relación casi idílica entre el joven y el anciano lama surge en un entorno agreste, casi rustico y ajeno al plan civilizatorio europeo. Ya sea en el campo o en el camino, los dos hombres pueden viajar en pos de su anhelo espiritual o ir en rescate del otro con más facilidad y mayor verosimilitud que si una mujer anduviese por allí.

Las cuestiones identitarias, individuales o colectivas, son claves en la obra ya que determinarán el tipo de agencia social que se desempeñarán: de adhesión al status quo o de oposición mediante la puesta en práctica de determinadas *estrategias de resistencia y prácticas contra hegemónicas*. ¿Con que rasgos de una u otra colectividad (india o británica) se identifica Kim? Dadas las circunstancias de ausencia paternal y familiar y extrema heterogeneidad y precariedad social el proceso identitario de este adolescente no es nada sencillo. ¿A qué grupo pertenece según idioma, color de piel e idiosincrasia? ¿Cómo lo ven los otros? ¿Quiénes lo incluyen en un "nosotros" y con qué objetivo? Consideremos las siguientes citas:

> *Aunque su color era tan oscuro como el de cualquier indígena; aunque hablaba generalmente el idioma del país, y el inglés con un cierto sonsonete entrecortado, y aunque se asociaba con pilletes del bazar en términos de perfecta igualdad, Kim era un niño blanco, si bien de la clase más miserable.* Kipling, 1995: 7

¿Cómo se integra socialmente? ¿En qué lugar lo posiciona el mote de ser "amigo de todo el mundo"?

> *Se le conocía en todos los barrios con el mote de "amigo de todo el mundo", y con frecuencia, como era flexible e insignificante, llevaba recados misteriosos durante las noches a las azoteas llenas de mujeres, por encargo de elegantes jóvenes, presumidos y melosos. Se trataba de intrigas como es natural, y Kim lo sabía, como no ignoraba nada desde que empezó a hablar. Pero lo que más le gustaba eran las empresas por su propia cuenta: la ronda furtiva a través de callejuelas y zanjas oscuras; el trepar por cañerías hasta las terrazas para contemplar a las mujeres y escuchar sus cantos […]. Y sobre todo, los santones: faquires untados de cenizas […] con quienes tenía gran familiaridad, saludándoles cuando regresaban de pedir limosna, y aún comiendo con ellos en el mismo plato si nadie los veía.* Kipling, 1995: 9

Su desbordante vitalidad, versatilidad, adaptación a los cambios y alegría de vivir pueden observarse en la siguiente cita:

> *Cuando tenía que realizar alguna empresa o salía a hacer travesuras, Kim usaba el traje de indio o la túnica mahometana y volvía a su casa al amanecer, cansado de gritar detrás de un cortejo de bodas o de aullar en una fiesta India.* Kipling; 1995: 9

El otro personaje masculino, el lama tibetano, se embarca en un peregrinaje hasta conseguir su meta de liberarse de la Rueda de la Vida. En su deambular consigue la atención, veneración y devoción de casi todos los locales. Se lo muestra como un nativo sabio, un hombre confiable que cumple con su palabra de conseguir el dinero para la educación de Kim; que acude a las citas con el joven en los lugares y a las horas convenidas. Cito:

> *Nosotros seguimos la Senda Media, viviendo en nuestras lamaserías, y yo viajo para visitar los Cuatros Santos Lugares antes de morir.* Kipling, 1995: 11

**Prácticas contra-hegemónicas**

Las cuestiones identitarias de Kim y sus correspondientes lealtades a los intereses británicos o indios producen disonancias entre los lectores ya que se visualiza un conflicto entre el servicio de Kim a la colonia y la lealtad a sus compañeros indios. Sin embargo, esta disyuntiva sólo es planteada y permanece sin resolver. Ni Kipling ni el personaje Kim toman partida por uno u otro en forma excluyente por cuanto ninguno visualiza opciones conflictivas en pugna que deban ser resueltas. Si Kipling hubiese considerado que la servidumbre de la India conducía a la infelicidad el conflicto podría haberse dado, pero no era así: ante sus ojos, el mejor destino para la India era ser gobernada por Inglaterra. Leamos a Said para conocer sus perspectivas respecto de la relación anglo- india:

> *Lo que el lector generalmente espera es que Kim llegue a darse cuenta de que está contribuyendo a poner bajo el dominio de los invasores británicos a aquellos que siempre ha considerado como su propia gente y que de ello resultara un conflicto entre lealtades contrapuestas. Con considerable efecto Kipling ha establecido para el lector el contraste entre Asia, con su misticismo, su sensualidad, sus extremos de santidad y picardía y los ingleses, con su organización superior, su confianza en los*

> *métodos modernos y su tendencia a barrer, como si se tratase de telarañas, las creencias y mitos de los nativos. Se nos ha mostrado dos mundos completamente distintos y coexistentes, que carecen de autentica comprensión el uno del otro, y hemos sido testigos de la oscilación de Kim en su ir y venir entre ellos… Pero las líneas paralelas que sufre Kim no dan nunca lugar a una autentica lucha… Así la obra no dramatiza un conflicto fundamental al que el mismo Kipling jamás se enfrentaría.*
>
> Said, 1996: 235

Existe, sin embargo, un profundo malestar en la India Británica. De hecho, ya están dadas las condiciones para que se produzca el **Gran Motín de 1857,** también conocido como la **Sublevación de los Cipayos.** Éstos eran soldados indios del ejército de la Compañía de las Indias Orientales bajo las órdenes de oficiales Sahibs. Con este puntapié inicial se dio inicio a una serie de otros motines y revueltas civiles que revisten diferentes ribetes según sean interpretados desde la perspectiva local o desde la británica. Para los primeros, el **Gran Motín** significó la Primera Guerra de Independencia contra la presencia europea aunque, cabe destacar, que los nativos no pudieron "generar una ideología enmancipatoria coherente". Por otro lado, para la historiografía británica el conflicto mencionado ha sido siempre considerado como un simple "motín militar".

De todos modos, el impacto fue importante por cuanto produjo la disolución de la Compañía Británica de las Indias Orientales en 1858 y obligó a los británicos a reorganizar su ejército, su sistema financiero y su administración de la India. El país pasó, a continuación, a ser gobernado directamente por la Corona ultramarina con el nombre de Raj británico.

La rebelión de los Indios tuvo causas religiosas, sociales, políticas y económicas. Hacía tiempo que los cipayos acumulaban animadversiones contra el riguroso régimen de gobierno impuesto por los británicos y los altos impuestos. Además, en algunas regiones los campesinos fueron forzados a sustituir sus cultivos esenciales para su subsistencia por plantaciones de índigo, café, y té que les exigía dedicar atención sólo a los cultivos rentables para la exportación.

La industria local también se vio avasallada por los rigores impuestos por la Compañía de modo que las tarifas de importación excesivamente bajas hizo que la India se viera inundada de telas baratas provenientes del Reino Unido.

De esta forma, la India que había sido un exportador de telas de lujo a Europa, se vio reducida a cultivar y exportar algodón que era manufacturado en fábricas del Imperio británico para elaborar textiles que luego, a su vez, eran exportados a la India, el principal mercado mundial para el textil británico.

A largo de 1857-1858 los regionalismos e intereses particulares impidieron a los rebeldes formar un frente unido y por ese motivo India tardó casi 90 años (después de finalizada la rebelión) en finalmente independizarse.

Para Said, el Motín constituye un gran episodio simbólico durante el cual las dos partes, la india y la británica, tomaron conciencia de su completo enfrentamiento. Se demostraba, de manera dramática, el modo en el que la historiografía británica y la india elaboraron representaciones discursivas marcadamente antagónicas del suceso El Gran Motín realimentó la diferencia entre colonizador y colonizado. Cuando un viejo veterano cuenta la historia del Motín al lama y a Kim, su versión de los hechos estará altamente cargada de las explicaciones británicas de sucedido.

> *Una locura se apoderó de todo el ejército, y los hombres se volvieron contra sus oficiales. Éste fue el primer mal, pero hubiese tenido remedio si se hubieran contenido. Pero los soldados decidieron matar a las esposas y los hijos de los Sahibs. Entonces vinieron los Sahibs del otro lado del mar y les pidieron estricta cuenta de lo que habían hecho.*
>
> Said, 1996: 238

Rebajar a “locura” al resentimiento y a la resistencia, presentando las actuaciones de los indios como expresión de una autentica tendencia congénita a la desaprensiva matanza de mujeres y niños británicos, no es una reducción inocente sino tendenciosa referida al nacionalismo indio. Y cuando Kipling hace que el viejo describa la contrarrevolución británica en términos de exigencias de “estricta cuenta” – llena de horrendos castigos de los blancos animados por la necesidad de acciones “morales”- dejamos el mundo de la historia para entrar en el de la polémica imperialista, en la cual el nativo es descrito como delincuente natural, y el blanco como un padre y juez severo pero moral. Así, Kipling nos ofrece el punto de vista británico extremo acerca del motín, y lo pone en boca de un indio, cuya contrapartida nacionalista agraviada no aparece nunca en la novela. Tan lejos está Kipling de mostrarnos dos mundos en

conflicto, que sólo nos enseña cuidadosamente uno, eliminando toda oportunidad de colisión entre ambos.

Sin duda, algunos indios estaban convencidos de que los funcionarios de policía ingleses conocían el país mejor que los nativos, y que ellos, más que los gobernantes indios, debían manejar los hilos del poder. Pero hay que advertir que en Kim nadie desafía al poder británico; nadie es capaz de articular ninguna de las posiciones indias opuestas y locales que por entonces debían ser enormemente evidentes. En lugar de todo ello, nos encontramos con un personaje que explícitamente afirma que un funcionario de la policía colonial debe gobernar el país y agrega que prefiere el viejo estilo de los funcionarios. Esos que (como Kipling y su familia) había vivido entre nativos y eran, por ende, mejores que los nuevos burócratas académicamente adiestrados. Kipling consigue demostrar que los nativos admiten el dominio colonial siempre que sea de la clase correcta. La novela está cargada de las perspectivas, supresiones y elisiones que acabamos de mencionar. Se creó una India imaginaria, de ficción, que no contenía elementos indicativos de cambio social o de amenaza política que perturbara la perpetuación del dominio británico. Kim es una contribución mayor a esa india orientalizada de la imaginación. Dentro de la novela hay una serie de observaciones emitidas por una voz editorial que fija la naturaleza inmutable del mundo oriental en su oposición al blanco no menos inmutable. Por ejemplo: “Kim mentiría como un oriental”; un poco más tarde: “cada hora de las 24 horas del día es igual para los orientales”; cuando Kim compra los billetes de tren con el dinero del lama se guarda una rupia para él porque como dice Kipling, esa rupia “es la inmemorial comisión de Asía”; luego se refiere el autor al “instinto de regateo de Asia”; la facilidad con que Kim duerme mientras el tren ruge es ejemplo de la “indiferencia oriental ante cualquier ruido”, se describe a los Sijs como especialmente “amantes del dinero”, otros equiparan también a “ser Bengali con tener miedo”, cuando oculta el paquete robado a los agentes extranjeros, “escondió el tesoro entero en su cuerpo, como sólo los orientales saben hacerlo”.

Nada de esto es propio únicamente de Kipling, el más ligero repaso de la cultura occidental de finales del siglo XIX revela un inmenso caudal de este tipo de estereotipos negativos. Había toda clase de artilugios al servicio de la exaltación del imperio, desde paquetes de cigarrillos, postales, partituras, almanaques, manuales, repertorios de Music Hall, conciertos de bandas militares, etc. En todos ellos se afirmaba su importancia

prioritaria para el bienestar económico, estratégico, y moral de Inglaterra, y al mismo tiempo se pintaba a las razas oscuras o inferiores como necesitadas de regeneración, o de supresión o de severo dominio, o de subyugación indefinida.

**Conclusión.**

Tengamos en cuenta que la **Teoría Post Colonial** interpela a las asimétricas relaciones culturales y de poder predominantes entre un expansivo y dominante agente imperialista y su contraparte, un otro subalterno. Esta crítica postcolonial procura frecuentemente fomentar la capacidad de manifestarse y transformarse de un subalterno a un sujeto agente que opere modificaciones e impacte en su realidad sin limitarse a la marginalidad e impotencia.

En su obra ***Cultura e imperialismo* (1993),** como ya indicáramos ante**s,** Edward Said propone una lectura distinta de la académica oficial, de algunos de los clásicos del canon occidental, como Conrad o Kipling entre muchos otros. Su método consiste en trabajar con grandes obras de la imaginación creadora e interpretativa occidental tales como Mansfied Park, **Kim,** Aída, El corazón de las tinieblas, El extranjero, etc. y analizarlas luego en el marco de la relación histórica entre cultura e imperio. Said examina de qué manera los procesos del imperialismo se producen y concretan más allá de las leyes económicas y de las decisiones políticas.

Junto a la idea de entrecruzamiento cultural hay que subrayar en el libro de Said la propuesta de una **lectura *contrapuntística*.** La lectura en contrapunto debe registrar simultáneamente el proceso del imperialismo y el de la resistencia, lo que puede realizarse incluyendo, en el análisis de las obras literarias, lo que había sido excluido o estaba sólo supuesto. Se torna así necesario leer conjuntamente los textos que proceden del centro metropolitano y de las periferias. De modo que **la lectura contrapuntística** no sólo complementa otras lecturas textuales sino que abre nuevos horizontes. Edward Said propone leer las grandes obras canónicas haciendo el esfuerzo de dar voz a lo que allí estaba presente en silencio, o marginalmente, o representado con tintes ideológicos.

Es decir, su propuesta metodológica consiste en tomar en consideración la experiencia cruzada de europeos y orientales en un marco caracterizado por la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado

coexisten y luchan unos con otros a través de sus representaciones, sus proyecciones, sus geografías, sus relatos y sus historias. Es así que pudimos observar en el análisis de esta obra de qué manera la resistencia nacionalista ante el imperialismo estaba esbozándose y gestionándose, aún a pesar de que la pluma de Kipling no la dimensionara plenamente. Pasaron innumerables generaciones de lectores que sólo visualizaron la experiencia histórica del imperio desde una óptica parcial y es merced al aporte de Said que podemos ir abordando una orientación histórica de carácter integrador y contrapuntístico.

**Bibliografia**

Ashcroft, Bill; Griffiths Gareth, and Tiffin, Helen. (1989) *The Empire Writes Back*. *Theory and practice in post-colonial literatures.* London: Routledge.

Ashcroft, Bill; Griffiths Gareth, and Tiffin, Helen. (1998) *Key concepts in Post-colonial studies.* London and New York: Routledge.

Baraño; Ascensión et all. (2007) *Diccionario de las Relaciones Interculturales, Diversidad y Globalización.*Madrid. Editorial complutense S.A.

Boehmer, E. (1995). *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors*- Oxford: Oxford University Press.

Kipling, Rudyard. (1995). *Kim.* Traducción de Julio Izquierdo Crocelles. Buenos Aires: Ediciones del Sol

Said, Edward. *Cultura e imperio*. (1996) Trad. Nora Catelli. Barcelona: Anagrama.

Said, Edward. *Orientalismo*. (1997).Trad. María luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo

Spivak, Gayatri. *¿Puede hablar el sujeto subalterno*:

*http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf*

**La importancia del OTRO en la construcción de la identidad. Una mirada sobre los protagonistas del film 'Black'/ The importance of the OTHER in the construction of identity. A look at the leading characters of the film 'Black'.**

Autora: Ana Mónica Díaz Romero

Institución de pertenencia: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Correo de Contacto: anamodiro@hotmail.com

**Resumen**

Los protagonistas de la película BLACK, Michelle McNally y el Profesor DebrajSahai, son objeto de análisis en esta ponencia que intenta mostrar como las miradas cruzada de los mismos es crucial a la hora de construir la propia identidad.

Al abordar los personajes principales de este film, rodado en el año 2005 y dirigido por SanjayLeelaBhansali, hago uso de términos relacionados con la Teoría Poscolonial y referencia a autores poscoloniales, dado que esta perspectiva resulta apropiada para enfocar la problemática de la búsqueda de identidad, un conflicto que se refleja en este film.

Michelle y el Profesor Debraj se transforman en un **OTRO** a ser interpretado y la construcción de ese **OTRO** es inseparable de la construcción de sí mismo. Adhiriéndonos a la formulación Bakhtiniana definimos **alteridad** como unapartarse y llegar a establecer un diálogo con el OTRO y la relación que se establece trasciende las diferencias culturales, de género, de clase y aún las discapacidades físicas. La posibilidad de diálogo entre "otros" diferentes ha sido un aspecto importante a tener en cuenta a la hora de establecer la propia identidad. El análisis nos guía a una conclusión que devela a ambos protagonistas como personajes que reafirman su identidad en la mirada del **otro.**

## Abstract

An in-depth analysis of Michelle McNally and her teacher DebrajSahai, the main characters in the film BLACK, is carried out in the present piece of work. I intend to show how important the construction of their identity turns out to be, from each of the protagonists' point of view.

The film Black was released in 2005 and directed by Sanjay LeelaBhansali. While analyzing the main characters I make use of terms coined by the Poscolonial Theory and make reference to Poscolonial authors, as I consider this perspective appropriate while trying to go deeply into the theme of the search of identity, a conflict that is reflected throughout this film.

Both Michelle and Debraj become the Other to be interpreted and the construction of that Other is inseparable from the construction of the Self. Adhering to Bajtín's concept we define **alterity** as a way of differentiating oneself from the Other and the dialogue established with that Other helps develop a relationship that goes beyond cultural, gender, class and even physical differences.

Dialogue with the Other who is different has been an important aspect to take into account as regards the assertion of our own identity. The analysis made in the present piece of work leads to a conclusion in which both protagonists reveal themselves as people who reaffirm their own identity in the form of a new relationship with the Other.

Debrajsmooths Michelle's way and helps her go gently through her own process of self-discovery and self-affirmation. Both, Michelle and Debraj take advantage of their relationship that serves their sense of self and belonging.

Michelle McNally (interpretada por la actriz RaniMukerji) y el Profesor DebrajSahai (AmitabhBachchan), protagonistas de la película BLACK, son objeto de análisis en esta ponencia que intenta mostrar como las miradas cruzada de los mismos es crucial a la hora de construir la propia identidad.

Al abordar los personajes principales de este film, rodado en el año 2005 y dirigido por SanjayLeelaBhansali, hacemos uso de términos relacionados con la Teoría Poscolonial y referencia a autores poscoloniales, dado que esta perspectiva resulta apropiada para enfocar la problemática de la búsqueda de identidad, un conflicto que se refleja en este film.

En esta línea, en el presente trabajoanalizamos los siguientes temas: Periferia, Dominador/dominado, Alteridad/Otredad,Oscuridad vs Luz, todos interrelacionados con el tema central **Identidad,** el cual se va desarrollando en las subdivisiones de los temas principales.En íntima relación con este tema central decimos que Michelle, ciega y sorda desde los 19 meses de edad y el Profesor Debraj se transforman en un **Otro** a ser interpretado y la construcción de ese Otroes inseparable de la construcción de sí mismo. La posibilidad de diálogo entre Otros diferentes ha sido un aspecto importante a tener en cuenta a la hora de establecer la propia identidad. El análisis nos guía a una conclusión

que devela a ambos protagonistas como personajes que reafirman su identidad en íntima relación con elOtro**.**

**La Periferia**

Al referirnos a la "periferia" nos acercamos a término de origen latín Peripherîa, con antecedentes en la lengua Griega: prefijo 'peri'= alrededor; 'phero' = yo llevo y el sufijo –ia= acción, cualidad. Periferia refiere a llevar alrededor la acción, que debe ser central.

Periferia es el sector que está en los alrededores de un cierto núcleo, es un extrarradio de un núcleo central y es, por lo general, un lugar decadente, abandonado, subalterno, secundario y con una imagen negativa y estereotipada y de menor importancia que la principal.

La relación centro-periferia se usa frecuentemente para referir la oposición de dos tipos fundamentales de lugares en un sistema espacial: el que domina y saca provecho o sea el centro y los que sufren y se encuentran en una posición periférica. La periferia está subordinada al centro.ElDiccionario de Relaciones Interculturales (2007)acerca del concepto Centro-Periferiaespecifica que

> La posición de lugar entre el centro-periferia implica que hay un centro dominante y una periferia subordinada, pero (…) que no debe verse sólo desde la perspectiva de un modelo vertical de imposición, sino (…) un modelo explicativo que puede ser de tipo (…) horizontal donde se domina y se subordina recíprocamente (…) Es un intercambio dinámico, aunque desigual, donde hay una mutua dependencia entre el centro-periferia-centro. Se debe evitar la idea de quietud de dos partes que en masa actúan la una sobre la otra (…) [hay un] sentido de movilidad y, en ciertos casos, hasta la búsqueda de beneficio de su condición. (pp.13-14)

Desde el punto de vista de mutuo intercambio y búsqueda de mejoramiento es que, a continuación, analizamos la relación Michelle-Debraj.

A) <u>La periferia en Michelle McNally</u>

Hay aspectos periféricos que son parte importante de la propia identidad y que, en ocasiones, ocupan un lugar preponderante en la vida personal y que se constituyen como parte vital de la propia identidad. En la medida que la protagonista Michelle va

logrando, con la valiosa ayuda de su profesor Debraj, captar esos aspectos periféricos y dimensionarlos no como desechables y diferentes, sino como su realidad, entonces comienza a conformarlos como parte de sus límites de persona ciega y sordo-muda. Michelle va, poco a poco y de la mano de Debraj, aprendiendo a incorporar sus propios límites como valores intermedios que la ayudan a conformar el centro más íntimo de su propia identidad. Es entonces que la vida de Michelle se desarrolla en niveles cada vez más valiosos, productivos, auténticos y por último más felices, llegando a graduarse en la universidad.

Vivir en la periferia, sin llegar a resignificar la identidad personal implica existir en forma inauténtica, vivir alienado o separado de la raíz más propia de nuestro ser. Es en este estado de alienación en el que DebrajSahai encuentra a Michelle con apenas 8 años de vida. Colgaba de su cuello un cascabel que la identificaba, según palabras de Debraj, "como una vaca", (Black45.14min) un animalito despojado de toda dignidad humana. Un inferior, un diferente, desasido de la mano de su propio entorno familiar. Desde los 19 meses, cuando se informa a sus padressu condición de ciega y sorda por el resto de su vida, y hasta los ocho años de edad, Michelle vive aferrada a un rol, a circunstancias, cualidades y pertenencias que tan sólo forman parte de su periferia, y tienen el enorme poder de ocultar su propia identidad. Esos estratos superficiales constituyen durante ocho años la vida de Michelle, tornando su vida en inauténtica. Hay, desde la Antropología Filosófica, una 'alienación'. Michelle McNally es 'alienada' por su propia familiay sujeta a una vida desprovista delas más básicas normas de buen comportamiento.El cascabel que cuelga de su cuello es "su identidad. Si se pierde la encontraremos gracias al sonido" explica Paul McNally (Black 19.49 min.)

DebrajSahai llega a la vida de Michelle justo a tiempo para enseñarle el nuevo significado de "Negro". En palabras de Michelle "el negro no es sólo oscuridad y asfixia." (Black 1.50.43hra.) Es el color de una forma diferente de establecer una nueva relación consigo misma y con el mundo que la rodea.

B) <u>La periferia enDebrajSahai</u>

DebrajSahairevela su propia periferia. Profesor de niños ciegos y sordos por casi treinta años Debraj se enfrenta una posible destitución de su cargo debido asu problema de adicción al alcohol. Casi derrotado encuentra la luz de mano de su amiga, la Señora Nair, quién le anuncia la única oportunidad de salir de las tinieblas: ayudar a Michelle

McNally, la niña que está a punto de ser internada en un asilo.Debraj se presenta en la residencia de los McNally y trata de 'domesticar' a la niña. "Es su tarea hacerla humana" sentencia Paul McNally. (Black 19.32 min.) Al no lograr ningún cambio sustancial, al poco tiempo de llegar, Debraj es despedido por Paul McNally quién no cree en la posibilidad de que Michelle logre superar sus dificultades de la mano de un profesor inepto y alcohólico.

Debraj se propone lograr algún cambio en veinte días en los cuales Paul McNally se ausenta de la casa por negocios. Catherine McNally, la madre de Michelle, atinadamente confía en Debraj y le permite hacer su trabajo. El profesor se propone un trabajo arduo y sin 'alcohol' por esos veinte días. Descorazonado, sin producir logros, Debraj está a punto de abandonar la casa McNally al día veinte de comenzado su trabajo con Michelle, es entonces cuando el milagro se produce. Michelle logra copiar de su profesor la palabra 'agua', tocando sus labios, para luego abrazar asus padres identificándolos como 'ma' y 'pa'. Una nueva vida comienza para Debraj, para Michelle y el matrimonio McNally.

DebrajSahai tiene una nueva oportunidad. Puede redireccionar su viday redimensionar su propia identidad. Dejar la periferia y dejar de vivirseparado de la verdadera raíz más propia de su ser.

C) <u>El extranjero</u>

"Entiéndase el término ya sea en su aceptación espacial –lo que está afuera– o social –las personas procedentes de dicho lugar-, tanto el sustantivo como el adjetivo 'extranjero' remiten, en última instancia, a la construcción de la alteridad (…)" (Diccionario de Relaciones Interculturales, 2007, p.143)

En general la categoría 'extranjero' se asocia a lo diferente, el que no es como el Otro que no es extranjero. Lévi-Strauss (1983) señala la tendencia a confundir a los "demás con la animalidad (…) o lo no 'cultivado.'"(Diccionario de Relaciones Interculturales, 2007, p.143)

Pertenecer a la periferia, ser el *extranjero*, puede implicar vivir en una forma que dista de ser auténtica, alienado de la raíz más propia de nuestro ser. Michelle es alienada por sus propios padres, quienes se muestran absolutamente incapaces para manejar su realidad. Paul McNally, es muy formal, serio y severo, Catherine es temerosa,

vulnerable e incapaz de educar a Michelle y ayudarla a adquirir las normas básicas de comportamiento social. Con ocho años Michelle se muestra salvaje, torpe, violenta y hasta diríamos inadaptada. Es una extraña-desconocida para su propia familia, que no la comprende ni tiene las armas necesarias para manejar su realidad. De esta situación Michelle saca una ventaja relativa puesto que crece libre de límites y ataduras. Al nacer Sara, la segunda hija de los McNally, la situación se hace insostenible y es entonces que Debraj entra en escena.

El poder que ejerce Michelle sobre sus íntimos intenta ser ejercido sobre su profesor. Debraj es también un extranjero, un Otro que irrumpe y de la peor manera, puesto que impone su propio poder. Esta relación de poder ejerce influencia sobre ambos protagonistas de diferentes maneras y provoca procesos de modificación recíproca en ambos actores. Michelle y Debraj son los extranjeros en su propia tierra.Debraj es casi apartado del cargo que ejerció por mucho tiempo ya que la institución lo rechaza por alcohólico. Desilusionado, más bien devastado,y con el peso de sus cuarenta y ocho duros años de ejercicio como profesor de niños sordo-mudos, Debrajemprende el único camino hacia la luz. El profesor pone su mayor empeño en ejercer sus dotes de "mago"(Black 1.49.47hra)para disipar las tinieblas en la vida de Michelle."Los dos atravesaremos la oscuridad en la que estás viviendo. Así que no permanezcas en la oscuridad. Ven a la luz. La luz" expresa Debraj (Black 35.48 min.)

El'poder'de Debrajse comienza a ejercer con autoridad y en forma muy severa. Catherine McNally confía en él y a pesar de su temor y dolor permite a Debrajejercer autoridad sobre Michelle. Esa relación de poder desigual al principio, con los años, se va equiparando.En este contexto se vuelve significativa la pregunta de GayatrySpivak (1985) "¿puede hablar un subalterno?"(p.342)Este poder es la manera de "'dar voz' al 'subalterno'" (1988, p. 271)Es dar relevancia a lo marginal, a la subjetividad, a la minoría, a la mujer "dejada incompleta por Dios" en palabras de la propia Michelle (Black 1.16.51hra.)

Entre la igualdad y la diversidad que los une y enfrenta, es necesario que Michelle y Debraj construyan un espacio de afirmación en sí mismos, la expresión sincera de una existencia propia y singular. Aunque podemos arriesgar diversas inferencias sobre la nueva visión que tanto Michelle como Debraj tendrán de sus mundos, sí estamos en condiciones de afirmar que la nueva perspectiva que adquieren tendrá incidencia futura

en su acción en el mundo. Ambos se benefician y se enriquecen en un encuentro interpersonal que no los deja inalterados, por el contrario lostoca, los nutre, los distingue y por lo tanto los identifica. Edward Hall asevera que al exponerse al extranjero se "(...) genera un sentido de vitalidad y conciencia – un interés en la vida – que se produce sólo cuando se vive el shock de contraste y diferencia." (p.30)

El Otro es similar y diferente a la vez y en este caso en particular, aunque ambos pertenecen a igual cultura, en contacto el uno con el otro experimentan el placer del encuentro consigo mismos.

Siguiendo la teoría Lacaniana afirmamos que Michelle establece una relación consigo misma y la construye "desde afuera", desde la visión de Debraj, por lo tanto su imagen se estructura por medio del lenguaje, aprendo quien soy porque otros me lo dicen**.** En confrontación con su profesor,Michelle construye una definición de sí misma.Esto responde al principio rector de desarrollo que según Lacan reza: "si me identifico con una imagen externa a mí puedo hacer cosas que antes no podía."(Leader &Groves, 1995, p.21)

**Dominador/dominado**

En este punto nos centramos en la relación Paul-Debraj. Paul McNally es un anglo-indio, quien al principio del relato tiene la posición central y privilegiada.Paul no confía en Debraj y lo despide, a los días de llegar, diciendo: "recuerde que usted es un sirviente a sueldo" (Black 21.45 min) Debraj es el disminuido,el inferior, el alcohólico. Paul McNallyencarna, podríamos decir, al colonizador, el fuerte, el superior, el dominador o sea el imperio.

Esta relación entre colonizador y colonizado es analizada por Edward Said (1990), quien advierte una "reveladora diferencia entre 'nosotros' para designar al sujeto imperial y 'ellos' los colonizados: los colonizados pasan a ser 'ellos' y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los 'nuestros'". (p.80)

Pero advertimos que Debraj no tiene ninguna intención de quedarse en la posición de inferior subordinado. El profesor le responde a Paul: "un profesor a sueldo Mr.McNally, un profesor" (Black 21.47 min). Hay una afirmación de la dignidad y de un protagonismo que se advierte cuando el profesor logra imponer su postura ganado la confianza de Paul, quien no se ve defraudado.

En esta línea advertimos que en esta relación "(...) se revierte la jerarquía(...) y ambos componentes del par danzan en un juego libre cuyos significados no tienen jerarquía." (Powel&Howell, 1997, p.32) El dominado pasa a ser intérprete del dominador.

**La Alteridad/Otredad**

A)El Otro

"Se designan con este término desde la antigüedad las experiencias de la diferencia y lo extraño. Es uno de los conceptos que más largamente ha organizado las preguntas por lo otro y los otros, lo ajeno o la diversidad…" (Diccionario de relaciones Interculturales, p.7)

El término **alteridad** hace referencia a la otredad humana, el prójimo, el diferente, el extraño, el extranjero.Adhiriéndonos a la formulación Bakhtiniana definimos **alteridad** como unapartarse y llegar a establecer un diálogo con el Otro y la relación que se establece trasciende las diferencias culturales, de género, de clase y aún las discapacidades físicas.Michelle McNally es ese Otro, sin derecho a la palabra, pero que se transforma en un Otro por conocer y el conocimiento que Debraj alcanza de ella facilita y da sentido a la vida de Michelle. El profesor logra, con su mayor esfuerzo, comunicarse con Michelle y relacionarse en forma significativa con ella y con la realidad que la circunda. Nosólo la relación Michelle-Debrajes exitosa, lo importante también es la apertura de un camino por el que finalmente Michelle transcurre sola. El profesor abre el paso y cuando ya su salud comienza a declinar y la circunstancia así lo exige,Debrajparte dejando a Michelle el camino libre para lograr, con su propio esfuerzo, la meta deseada: conseguir su diploma en Artes.

La construcción del Otro es fundamental en la construcción de la propia identidad. La experiencia de una relación válida con la alteridad es el paso importante para afirmar la propia identidad. Michelle sale airosa de la relación que entabla con Debraj, pero el profesor también se favorece con esta experiencia. Debraj lleva luz a la oscuridad de Michelle pero en sentido inverso la experiencia es similar. Foucault nos habla de un binomio poder/conocimiento, pero de un conocimiento interno y no externo. Es, en esencia, una cuestión de posicionamiento diferente que parte de una postura interna diferente. Es la concepción de una identidad que según Hall (1996) "vive en y a través, no a pesar, de la diferencia." (p.120)

Michelle experimenta, en contraste con su Otro-DebrajSahai, la capacidad de reflexión sobre sí misma. Es aquí que el concepto de ambivalencia Yo/Otroadquiere importancia. YoversusOtro, opuestos binarios que existen uno en relación al otro. Michelle y Debrajdevienen en intérpretes de sí mismos, intérpretes de su propia realidad y de la realidad que los circunda. Asumen, por lo tanto, voz propia que cobra fuerza en relación con la otredad.

A la luz de una teoría postcolonial la definición de **otredad,** acuñada por el psicoanálisis y Jacques Lacan,según Leader &Groves (1995) se identifica la relación con OTRO y es a través de su mirada que el YO construye su propia identidad. Para Lacan el OTRO, ese **Grande -Autre** es quien en cuya mirada el sujeto adquiere identidad, es crucial porque "... el sujeto existe en su mirada. Lacan dice que 'todo deseo es la metonimia del deseo de ser' ya que el primer deseo del sujeto es el deseo de existir en la mirada del Otro." (Ashcroft et al.1999, p.170)

El deseo de ser, de permanecer, se ve en este caso, satisfecho al interpretar eseOtroexterno a mí (Debraj/ Michelle y viceversa) que me apoya con su mirada en la construcción de mi propia identidad.Profesor y alumna se influencian al punto de ser cada uno fundamental en la construcción de la identidad del otro**.**

La idea de imprimir a la lengua una **voz propia** nos remite al concepto acuñado por Lacan como "**parlêtre**, condensación entre **parler**(hablar) y **être** (ser)." (Camuñas, 2001 p.11)Desafortunadamente, no existe, en español, una traducción eficaz de este nuevo término que conserve las resonancias del original francés. Se lo podría traducir como "ser hablante" entre otros términos que se utilizan.La voz de Michelle deviene en una voz con sentir propio. Lo que Michelle aprende a hacer con la 'lengua/voz' de su profesor rebasa aquello de simplemente interpretar al otro. Según Emmanuel Levinas "el 'decir' se manifiesta como escucha del otro, esto supone al menos que el otro tiene voz y palabra" (Diccionario de Estudios Culturales,2010, p.44) Michelle se transforma en ese 'serhablante' que aunque sin voz logra enunciar ideas propias y las convierte en protagonistas. Michelle se ubica más allá del uso de la voz, que le fue negada, para posicionarse como un sujeto con voz propia. La lengua aprendida del profesor pasa de simple instrumento de expresión para revelar un pensar propio que expresa una verdad, que en el movimiento de las palabras, 'habla**'.**Los profesores de la universidad asombrados escuchan la definición de 'conocimiento' que les da Michelle:

“conocimiento es todo, es espíritu, sabiduría, valor, luz, sonido, es mi Biblia, Dios, es mi profesor.” (Black 1.02.49hra.)

Adherimos al postulado de GayatriSpivak (1985) para quien la **otredad** es un proceso dialéctico, ya que el OTRO se define y establece al tiempo que crea y establece un OTRO que es fundamental para la construcción de uno mismo. Como lo expresa Spivak (1985) el “marginal puede hablar y ser ‘hablado’, aún se puede hablar por el” (p.56)

.

B)Igual / Diferente

La dialéctica de lo diferente/ semejante cobra importancia dentro de la relación yo/otro, los puntos de similitud como los de diferencia constituyen **lo querealmente somos**o más bien **lo que hemos llegado a ser.**La identidad se construye desde las representaciones y están en continuo cambio, en proceso que nunca se completa. Hablamos entonces de producción de la identidad.

Sin relación a lo diferente como sentido nunca acabado o completo no puede ocurrir representación alguna, toda representación entonces es abierta a “ser pospuesta, serializada, tambaleante” (Hall,1996 p.115) en cuanto no permanente sino cambiante.Estar sujeto al ‘juego de la diferencia’ “obedece a la lógica del más de uno y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo (…) la producción de ‘efectos de frontera’. Necesita lo que está ‘afuera’, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso.” (Hall& du Gay, 1996, p.16)

La identidad personal se comienza a formar desde el momento mismo que nacemos y pasamos a ser parte integrante de un grupo social, al que nos sumamos con un permanente trabajo de identificación que se ofrece desde ese grupo social y se internaliza de manera activa según diferentes estratos sociales, momentos históricos, situaciones personales, etc. Por ello podemos afirmar que la identidad dependerá de cómo la subjetividad activa del sujeto recibe, transforma, recrea los mensajes emitidos por la sociedad a la cual pertenece.

“No existe ninguna identidad social si no existe como espacio sociopsicológico de pertenencia, como conciencia y sentimientos compartidos de mismidad en cada uno de los sujetos que se consideran pertenecientes a la misma (...) identidad supone relativa igualdad, continuidad (...) y diferencias con el otro.” (de la Torre, 2001 p.4)

La presencia de Otro**,**además de punto de contraste se instaura como modelo a imitar, como constatación del valor de lo propio o como juez que no sólo sanciona, sino que acrecienta conciencia de autoestima. Debraj lleva claridad a las tinieblas de Michelle y ésta, a su vez, llena de resplandor el alma de su profesor. Michelle expresa: "Es el mejor profesor del mundo, que ha demostrado de nuevo que no hay nada imposible en este mundo, que me ha enseñado que hay felicidad en vivir por otra persona. Hoy es el primer día de mi profesor en la escuela y su alfabeto, como el mío, no empezará por a, b, c, d y e, sino con n, e, g, r, o, **NEGRO**. (Black 1.56.41hra.)

Al decir del Dr. Frank Welz(2000) el Otroes el que nos urge a repensar el concepto de identidad que se constituye y es constituida en estrecha relación con la experiencia de lo diferente. En la real experiencia con la otredadestá el origen de cada identidad en particular.

C)<u>La imagen del espejo</u>

El estadio del espejo (le stade du miroir en Francés) es un concepto Lacaniano que se refiere a la primera vez que un niño (de 6 a 18 meses de edad) percibe su "imago" corporal en forma completa frente al espejo. El niño va a dejar de lado esa imagen fragmentada que tiene de su propio cuerpo, imagen en la cual ve sus brazos o piernas pero no puede percibir su rostro o su espalda. En esta fase, siguiendo a Jacques Lacan, se desarrolla el **yo** como instancia psíquica.

Lo que Lacan destaca, por sobre todo, es que el reconocimiento de la propia imagen frente al espejo ocurre con ayuda de y en relación a Otrosemejante. El proceso que se comienza a desarrollar es el de la identificación con la imagen del semejante, lo cual nos permite una unificación imaginaria. El semejante u Otro que sirve de estímuloy con el que primero nos identificamos es nuestra madre, modelo visual además de ser la configuradora de nuestra imagen corporal.

> "El estadio del espejo no es el comienzo de algo, sino la interrupción- la pérdida, la falta, la división- que inicia el proceso 'fundador' del sujeto (…) diferenciado (…) y esto depende no sólo de la formación instantánea de alguna capacidad cognitiva interna, sino de la ruptura dislocadora de la mirada desde el lugar del Otro (…) ese momento sólo tiene sentido en relación con la presencia y la mirada

de apoyo de la madre que garantiza al niño su realidad." (Hall &du Gay, 1996, p.18)

La mirada de Catherine McNalllyes de suprema importancia. La madre ama a su niña pero tanto ella como su esposo, Paul, se encuentran incapacitados de lidiar con la realidad de Michelle.

Lacan, deduce que, en principio, todo Yo es Otro. Esto se entiende como la mirada que yo tenía de mí mismo fragmentada, ahora frente al espejo, me revela un Y**o** diferente. Este estadio del espejo por sí sólo, aún con la función materna, no resulta suficiente para la subjetivación. Lacan nos habla de un **tertium,** un tercero, que desde mi propia perspectiva, lo constituye la imagen del profesor Debraj, quien es ese Otro**,** estímulo externo menester en la guía necesaria para que Michelle logre descifrarse y reconocerse. Es decir la presencia de Debraj es esencial a la configuración del Yode Michelle**.**

A través de su profesor, Michelle recorre un "proceso cognitivo constante de lucha, resistencia, negociación y adaptación a las reglas normativas o reguladoras con las que se enfrenta y a través de las cuales se autorregula." (Hall & du Gay, 1996, p .32)

El espejo de Michelle es Debraj y sólo a través de él Michelle es capaz de comunicarse, ya por lenguaje de señas, ya por 'leer' las palabras tocando los labios de su interlocutor. Tomamos la interpretación de Foucault "de que el poder regulatorio produce los sujetos que controla, y que el poder no sólo se impone externamente sino que actúa como el medio regulatorio y normativo gracias al cual se forman los sujetos." (Hall & du Gay, 1996, p. 35)

Según Bauman"Los conceptos de construcción de la identidad (…) (la necesidad de educación colectiva y la importancia de educadores profesionales) nacieron y sólo podían nacer juntos." (Hall & du Gay, 1996, p.42) Es por Debraj que Michelle logra posicionarse en el mundo haciendo posible "que la gente que [la] rodea acepte [su] situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra." (Hall & du Gay, 1996, p.41) Michelle McNally construye un "yo 'descontextualizado' y 'libre de trabas'" (Hall & du Gay, 1996, p.44)

**Oscuridad versus Luz**

"…La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían el haz del abismo...
Dijo Dios: 'Haya luz'…Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas;
y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche…" (La Sagrada Biblia. Génesis 1, 2-5)

Al principio todo es oscuridad para el mundo de Michelle y Debraj se debate, también, entre tinieblas. Pero la luz se separa de las tinieblas dando paso a la luz.

Podemos definir la oscuridad como la ausencia de luz. Al referirnos a la oscuridad y desde un nivel simbólico la asociamos con la tristeza, la angustia y lo tenebroso. También en un sentido simbólico la oscuridad se vincula a la falta de entendimiento y conocimiento, en clara oposición a la luz, o sea el raciocinio y la ciencia.

Sinónimos de oscuridad son: ceguera, confusión, ignorancia, incultura, negrura, enigma, noche. Los opuestos son claridad, cultura, luminosidad, sabiduría, luz. En la penumbra de un cuarto, provisto sólo con la tina de baño, Catherine baña a su bebé Michelle, sobre el cortinado se proyecta la sombra de Paul McNally quien le anuncia a su esposa la sentencia médica: su niña no podrá ver ni escuchar por el resto de su vida.

No sólo Michelle sufre la oscuridad, también DebrajSahai se nos revela en la tiniebla de su habitación, medio ebrio, frente a un futuro incierto, reflexionando a la luz de un foco que balancea entre sus manos y que ilumina, de a ratos, su desconcertado rostro. La oscuridad en la que ambos protagonistas se encuentran revela silencio, soledad, dolor, tristeza, misterio. La claridad para Debraj llega, tal vez, con la última oportunidad de ejercer su profesión.

Paul y Catherine McNally también se encuentran en la oscuridad hasta la llegada de Debraj a sus vidas. Los desconcertados padres no saben cómo ayudarla a su niña, Paul la maltrata, humilla y reduce a un estado casi animal. La niña se muestra indefensa y vulnerable.

El profesor deviene en maestro, amigo, padre, hermano mayor, guía y es, también, el hombre que hace posible que Michelle experimente, aunque no el amor, al menos el roce de un beso en sus labios. Debraj es, definitivamente, el intermediario entre el mundo silencioso y el mundo externo, lleno de voces, música, conocimiento, entendimiento, comprensión. El profesor abre la mente de su alumna a un universo nuevo de conocimiento y al saber de los libros, lo que posibilita abrir su mente a un

universo de nuevas y enriquecedoras experiencias, ideas, pensamientos y sentimientos, absolutamente desconocidos para Michelle.

DebrajSahai es ejemplo de constancia, esfuerzo, obstinación, comprensión y fuerza de voluntad. Michelle es ejemplo de superación y valentía.“Intenta aprender que cada palabra tiene un significado, y sin las palabras nunca saldrás de las tinieblas, nunca serás capaz de ver la luz, (…) tendrás que aprender.”sentencia Debraj(Film Black 44.54 min)Michelle se decepciona más de una vez, reprueba sus exámenes sistemáticamente por doce años, pero sigue el consejo de su profesor: “la oscuridad está intentando desesperadamente apoderarse de ti, pero tú debes siempre caminar hacia la luz.” (Film Black1.44.24hra)Bauman expresa “La ‘introducción’ del sentido ha sido llamada ‘construcción de la identidad’ (…) el camino adquiere su sentido juntos, y cada uno a través del otro.” (Hall & du Gay, 1996,p.46)

La oscuridad de Michelle se enfatiza en la apertura y el cierre del film. Michelle, en ambas escenas va camino a la iglesia, en la que por doce años suplico a Dios, reencontrarse con su profesor. (Black 02.25min) Igual escena cierra el film, pero esta vez son muchos los peregrinos que se encaminan hacia la entrada de la iglesia en procesión portando velas encendidas. (Black 1.56.22hra.) La luz revela la esperanza de Michelle de que su profesor, como sucedió con ella, recobre algo de claridad a pesar del avanzado estado del mal de Alzheimer que lo aqueja.

La mayor de las ayudas es enseñar al ser humano a ayudarse a sí mismo. De la mano de Debraj Michelle alcanza la luz e intenta, con el mismo ahínco de su profesor, guiarlo hacia la luz.

**Conclusión**

Según la noción de identidad que se desarrolla en este trabajose entiende como el concepto “según la cual cada individuo tiene sus características propias, y es a partir de ellas que ‘se identifica’ con sus pares. En este esquema, el acto de identificar se produce…como un acto fraternal, como una asociación entre individuos autónomos y libres.” (Altamirano, 2002, p.130)

Tomamos, entonces, el concepto de identidad como la conciencia de ser uno mismo, diferente a los demás.La mirada sobre Michelle McNally y DebrajSahai desde los ojos del Otro**,** que pueden ser nuestros propios ojos, nos enfrentamos a una clase diferente de

entendimiento, de propia identificación, que nos invita a preguntarnos quienes somos y a buscar nuestra propia identidad. El film BLACK nos muestrala cruda realidad de una joven mujer sordo-muda y aboga por "la reivindicación de la diferencia que termina en donde empiezan los espacios donde se articulanlas diferencias"(Morales,2008,p.221)

Según la idea de Otredad desarrollada por Jacques Lacan definimos al "Otrocomo aquel en quien el subordinadose confirma; el reconocimiento del Otroestructura el posicionamiento del Yo**"** (San Juan, 1999,p.84)MikhailBakhtin especifica quelos Otros son necesarios precisamente para substanciar y completar el 'nosotros**'**. Se reconoce el Yo (de Michelle) en ese Otro (Debraj) que lo complementa. El film Black celebra, sin lugar a dudas, el reconocimiento y la aceptación de la **diferencia**, instancia que, eventualmente, posibilita el conocimiento de sí mismo.

Lo propio y lo extraño se amalgaman en la experiencia de interrelación que viven Michelle y Debraj. Llega a ser tan necesaria la existencia de uno para el otro que la oscuridad deviene en luz reveladora para ambos. La luz de Debraj logra traspasar las tinieblas de Michelle, el silencio se transforma en sonido. Por doce años Michelle recorrió el camino que Debraj le mostró, "durante años me arrastró de la oscuridad a la luz….Él era diferente a todos. Él era un 'mago' (Black 1.49.47hs) según revela Michelle en su discurso en la ceremonia de graduación.

Nos dice Bauman"El mundo (…) de los constructores de identidad debe ser ordenado, determinado, previsible, firme, pero sobre todo, debe ser un tipo de mundo en el cual las huellas de sus pies queden grabados para siempre." (Hall & du Gay, 1996, p.48)

Las huellas de Debraj calaron firme en Michelle quien, a su vez, se propone enseñarle lo que aprendió de él mismo. Sumido en la oscuridad del mal de Alzheimer, Debraj es el primero en ver a Michelle vistiendo la toga negra de graduación. Asumimos que el profesor, en un instante de lucidez, logra comprender que Michelle ha hecho su sueño realidad. Su alumna se graduó en Artes, ahora demuestra autonomía y emancipación personal.Debraj celebra esa victoria con ojos llenos de lágrimas y baila imitando los movimientos que Michelledanza toda vez que siente agrado o satisfacción. Michelle escribe estas líneas a la amiga de Debraj, "Señora Nair, le alegrará saber que hemos alcanzado la luz."(Black 1.56.15hra.)

**Referencias**

**Altamirano,**C. (2008) *Términos Críticos de Sociología de la Cultura*, Argentina: Paidós.

**Ashcroft**, B., Griffiths, G. and Tiffin H. (1999) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.

**Camuñas**, J. (2001)*Sobre el inconsciente y el lenguaje: una introducción a Lacan*. Ficha de

Cátedra "Psicoanálisis (Freud)" Facultad de Psicología, UNT.

**de la Torre**, C. (2001) *Identidad Nacional: Alma de la cultura cubana*, enCuadernillo Nº4 de la Cátedra de Psicología Social de la Facultad de Psicología, U.N.T.

**Barañano**, A., Gracia,J.L. y Devillard, M. (Eds.), (2007) Diccionario de Relaciones Internacionales, Madrid: Editorial Complutense, ISBN 978-84-7491-814-4.

**Hall**, E. (1996) *Cultural Identity and Diaspora*, Chapter 6 en PadminiMongia (Ed.) *Contemporary Postcolonial Theory*. Great Britain: Arnold.

**Hall**, E. (1990) *What is Culture*? Chapter 2 en *The Silent Language*. New York: Anchor Books.

**Hall**, E. y du Gay, P.(comps), (1996) *Cuestiones de Identidad Cultural*, Bs.As.-Madrid: Amorrortu editores.

**Hall**, S.(1996) *Cultural Identity and diaspora*.En PadminiMongia (Ed.) *ContemporaryPostcolonialtheory*, Great Britain: Arnold.

**Hernández**, S.M., (2011) *Dialogismo y alteridad en Bajtín*,Consulta 8-04-2015, Contribuciones desde Coatepec, ISSN 1870-0365, Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España yPortugal,N°21,julio-diciembre2011,pp.11-32,México,http://w.w.w.redalyc.org/artículo.oaid=28122683002.

**Leader**, D., yGroves, J. (1995) *Lacan para Principiantes*. Richard Appignanesi (Ed.), Era Naciente SRL. ISBN 987-9065-22-00.

**Mellino**, M: (2008) *La Crítica Poscolonial.*Buenos Aires:Espacios del Saber 68. Paidós.

**Powel**, J., yHowell, V. (1997)*Derrida para Principiantes*. Era Naciente SRL.

**Sagrada Biblia**(MCMLXIX) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

**Said**, E. (1990) *Orientalismo.*Madrid: Libertarias. Prodhufi, S. A.

**San Juan**, E. Jr.:(1999)*BeyondPoscolonial Theory. New York:* St.Martin´s Press.

**Spivak**, G. (1985) *Europe and its others*, Volume I, The Rani of Simur in Francis Barker et al (Eds), Essex, Colchester, UK: University of Essex.

**Spivak**, G. (1988): *Can the subaltern speak?*en C. Nelson y L.Grossberg (0rgs), *Marxism and the Interpretation of Culture.*The USA, Urbana: University of Illinois Press.

**Szurmuk**, M.,yMckeeIrwin, R. (2009) *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, España: Siglo XXI Editores.

**Welz,** F. (12-10-2000) *Identity and Alterity in Sociological Perspective*.Recuperado 20/06/14 de workshop on *Culture and Society in the Era of Globalization,*Jawaharial Nehru University, New Delhi, http:/www.zmk.uni-freinburg.de/Online-Text/Welz-Identity.pdf.

**SESIÓN 7: "India y los países del Sudeste Asiático ante los cambios domésticos y sistémicos en el nuevo siglo"**

Panel conjunto organizado por el Grupo de Estudios de la India de Rosario (GEIR), Programa de Relaciones y Cooperación Sur-Sur (PRECSUR), Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario y el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS – CONICET y UNC) y el Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia de la Universidad Siglo21, Córdoba.

Coordinadoras: Lic. Paola Baroni (Grupo de investigación sobre Sudeste de Asia, Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina) y Dra. Clarisa Giaccaglia (GEIR-PRECSUR, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina).

**1.Un análisis del rol del Sudeste Asiático en el cambio de la *Look East Policy* a la *Act East Policy* de India.**
Lic. Paola Baroni (Univ. S21-Córdoba), Lic. María Noel Dussort (GEIR/UNR-CONICET).

**2. La profundización de las relaciones comerciales entre India y el bloque regional ASEAN: los Tratados de Libre Comercio en Servicios e Inversiones.**
Antonella Rita Forni (Universidad Nacional de Rosario).

**3. El modelo de desarrollo indio a partir de la segunda fase de reformas neoliberales (1997-2013) y sus implicancias para la India rural.**
Luciana Mariel Hurtado (GEIR- PRECSUR. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de Rosario).

**4. El Sudeste de Asia y la India: Nuevas configuraciones políticas y económicas en un escenario competitivo.**
Dra. Florencia Rubiolo (CIECS – CONICET y UNC).

## Un análisis del rol del Sudeste Asiático en el cambio de la *Look East Policy* a la *Act East Policy* de India/ An analysis of the role of Southeast Asia in the change of the *Look East Policy* to the *Act East Policy* of India.

Autoras: Paola Andrea Baroni – María Noel Dussort – Agustina Palencia

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Rosario – Universidad Siglo 21 (Córdoba)

Correos de contacto: paobaroni@yahoo.com.ar; mariadussort@hotmail.com; agus.palencia@live.com

**Resumen**

Por más de dos décadas, la Look East Policy de India ha marcado la forma en que el país se vincula con sus vecinos de la región Asia-Pacífico. Iniciada en 1991 con el objetivo de incrementar sus relaciones económicas con el Sudeste de Asia, su foco se fue ampliando hasta incluir a todo el Asia-Pacífico, y construir vínculos económicos, institucionales y de defensa con la región. En parte impulsado por la estrategia india para contrabalancear la influencia de China, al comienzo la política tuvo el objetivo de lograr un mayor compromiso diplomático y económico con el Sudeste de Asia. Pero, con el tiempo, esta política evolucionó hasta incluir lazos de seguridad y defensa más amplios a través de toda la región del Asia-Pacífico, señalando la voluntad del gobierno indio de jugar un rol estratégico en la región. El gobierno de Modi ha rebautizado este acercamiento denominándolo *Act East Policy*, indicando la necesidad de pasar de lo discursivo a una acción mayor, intensificando su alcance a países claves como Japón, Vietnam, Australia y los países de la ASEAN. Dado dicho contexto, el objetivo de este trabajo es analizar -bajo el concepto de potencia media- las principales acciones llevadas a cabo por India hacia el Sudeste de Asia en las áreas económica, comercial, institucional y de seguridad, como así también los resultados obtenidos y los desafíos que se presentan a futuro en la última década.

**Abstract**

For over two decades, India's Look East Policy has marked the way in which the country has related with its neighbors of the Asia-Pacific region. It was designed in 1991 with the aim of increasing its economic relations with Southeast Asian states; its focal point was widened up to the point of including the whole Asia-Pacific, and build economic, institutional and defense links with the region. Partially driven by the Indian strategy of counterbalancing China's influence, the policy, at the beginning, had the objective of achieving a greater diplomatic and economic compromise with South East Asia. But, over time, this policy has evolved to the point of including broader security and defense ties throughout the Asia Pacific area, showing the Indian government's will to play a strategic role in the region. Modi's government has renamed this rapprochement *Act East Policy*, pointing out the need of moving from a mere discursive position to a greater action, intensifying its reach to key countries such as Japan, Vietnam, Australia and ASEAN members. In this context, the objective of this paper is to analyze –under the concept of middle power- the main actions carried out by India towards South East Asia in the economic, commercial, institutional and security aspects in the last decade, as well as the results obtained and the challenges for the future.

# La profundización de las relaciones comerciales entre India y el bloque regional ASEAN: los Tratados de Libre Comercio en Servicios e Inversiones/ The deepening of trade relations between India and the regional bloc ASEAN: Agreements of Free Trade in Services and Investment.

Autora: Antonella Rita Forni
Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Rosario
Correo de contacto: antonella_forni@hotmail.com

## Resumen

Las relaciones comerciales entre India y la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN) comenzaron a tener relevancia a partir de la década de los noventa en el

marco de la apertura de India a la economía mundial, producto de las medidas de liberalización económica implementadas en el país.

El diseño de la Look East Policy procuraba generar un acercamiento hacia la región, en la cual las naciones del Sudeste Asiático eran consideradas como un eje fundamental. Con dicho fin, la búsqueda de profundizar las relaciones comerciales entre la democracia más grande del mundo con la ASEAN pretendía afianzar las relaciones entre ambos para promover el beneficio mutuo.

La firma del Acuerdo Marco sobre Cooperación Económica entre la República de la India y los países miembros de la ASEAN en el año 2003, fundó las bases para la firma de una serie de Tratados de Libre Comercio (TLC) en diferentes áreas. En este sentido, el TLC de bienes fue firmado en el año 2009, entrando en vigor en enero del año 2010 y consolidando el proceso de negociaciones entre el bloque y la India.

En el Acuerdo Marco antedicho también planteaba la posibilidad de la firma de un tratado de libre comercio que abarcara a los servicios y a las inversiones. En un primer momento, y debido a la complejidad de las negociaciones, estas áreas fueron dejadas de lado. No obstante, una vez firmado el Acuerdo sobre bienes y su posterior entrada en vigor, se comenzó a profundizar el debate en otras áreas, con la intención de extenderlo a los servicios y las inversiones.

Los Acuerdos de Libre Comercio en Servicios e Inversiones fueron finalmente firmados en noviembre del año 2014, y está planificado que entren en vigor en julio del año 2015, completando la relación económica-comercial entre la India y los países integrantes de la ASEAN.

Bajo este contexto, el presente trabajo tiene por objetivo analizar el proceso de negociación que condujo a la firma de los Acuerdos en Libre Comercio en Servicios e Inversiones teniendo en cuenta los intereses económicos de la India y de los países de la ASEAN. Se parte del supuesto de que la India se verá mayormente beneficiada con la entrada en vigor de los mencionados acuerdos por las características de su economía, dado que los servicios representan el 55% del PBI nacional de India y la atracción de nuevas inversiones provenientes de los países de la ASEAN podría potenciar aún más el crecimiento que se viene observando en India.

En primer lugar, se explicará brevemente la importancia de los países de la región del Sudeste Asiático para India, haciendo hincapié en la complementariedad económica y en la evolución de las relaciones comerciales. En segundo lugar, se describirá el proceso que culmina con la firma de los TLC en Servicios e Inversiones en el año 2014, haciendo foco en los intereses que impulsan y fomentan la firma de este tratado tanto al interior de India como en los países que conforman la ASEAN.

**Abstract**

The commercial relations between India and the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) became important since the 90s in the context of the opening of India to the world economy, in consequence of the implementation of liberal´s measures in the country.

The design of the Look East Policy (LEP) tried to generate an approach to the region, considering the Southeast Nations as a priority. That purpose attempted to get deep commercials relations between the largest democracy in the world and the ASEAN ´s countries to promote mutual benefits.

The Framework Agreement on Comprehensive Economic Cooperation between the Republic of India and the Association of Southeast Asian Nations was signed in 2003. The Agreement established the bases for signing free trade agreements in different areas. Thus, the Agreement on Trade in Goods was signed in 2009, and it came into force in January 2010. That fact consolidated the negotiation process between ASEAN and India.

The Framework Agreement also established the possibility of signing a free trade agreement in services and investments. First, because of the complexity of the negotiations, those topics were left aside of the agenda. Nevertheless, the debate started to incorporate services and investments, once the Agreement on Trade in Goods was signed and came into force.

The Agreements on Services and Investments were signed in November 2014 and became into force in July 2015. Therefore, the economic and commercial relation will be completed.

The objective of this work is to analyse the negotiation process which allowed the signature of the Agreements on Services and on Investments bearing in mind the economics interests of India and ASEAN. We suppose that India will have more benefits with the entry in force of those agreements, because of the characteristics of its economy. The services represent the 55% of India´s Gross Domestic Product (GDP), and the attraction of new ASEAN´s investments could promote the growth of India.

Firstly, we explain briefly the importance of the Southeast Nations for India, emphasizing in the economic complementarity and in the evolution of the commercial relations. Secondly, we describe the process that finishes with the signature of the Agreements on Services and on Investments in 2014, emphasizing in the interests that stimulate the sign of these Agreements.

# El modelo de desarrollo indio a partir de la segunda fase de reformas neoliberales (1997-2013) y sus implicancias para la India rural/ The Indian development model from the second phase of the neoliberal reforms (1997-2013) and its implications for rural India.

Autor: Luciana Mariel Hurtado

Institución de pertenencia: GEIR - PRECSUR. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de Rosario.

Correo de contacto: hurtadoluciana@gmail.com

**Resumen**

La India, definida como un poder medio emergente, es un país donde confluyen tanto el éxito económico como importantes deudas sociales, que se refuerzan en el prisma de realidades que caracteriza a este país. Allí, concurren la pobreza, el sistema de castas, las comunidades indígenas, los grupos maoístas, los contrastes religiosos y las desigualdades de género. Por esta razón, interesa analizar cuáles son los desafíos que conlleva su ascenso como poder emergente internacional.

Dadas las particularidades y extremos contraste que caracterizan al país, el foco de interés está puesto en la India rural, el sector más afectado desde el punto de vista socioeconómico, que representa a casi el 70% de la población y donde la pobreza alcanza un 26,7%. En éste ámbito, la mayoría de las personas están comprometidas principalmente en actividades agrícolas. Se trata además, de la proporción más extensa de población rural del mundo, que constituye un 12% de la población mundial total (Ministry of Rural Development, 2014).

Un primer acercamiento a la temática, exige tomar en consideración el rol del Estado y el contexto económico, signado por el peculiar modelo de desarrollo indio, especialmente a partir de la segunda fase de reformas neoliberales implementadas por el Gobierno de la Unión desde 1997. De esta forma, el objetivo de este trabajo será analizar el modelo de desarrollo indio en el período 1997-2013, y dar cuenta de sus implicancias para la India rural. Para ello, se observará la evolución del nivel de desarrollo –desde una concepción de desarrollo humano- en el sector rural indio.

**Abstract**

India, defined as an emerging middle power, is a country where converge economic success with important social debts, reinforcing the prism of contrasting realities, which characterizes this country. In India, poverty, casta system, indigenous communities, the Maoist groups, religious contrasts and gender inequalities come together. That is why, it is interesting to analyze which are the challenges faced in its rise as an international emerging power.

Given the particular and extreme contrast that characterizes the country, the focus of interest is set in rural India, which, from a socioeconomic perspective, is the most affected sector. It represents almost 70% of total population, and the poverty ratio reaches 26,7% . In this area, most people are mainly engaged in agricultural activities. It represents also, the largest proportion of rural population in the whole world; that means a 12% of the total world population (Ministry of Rural Development, 2014).

A first approach to the subject, demands consideration of the role of State and the economic context, marked by the peculiar Indian development model, especially starting from the second phase of neoliberal reforms implemented by the Government

of the Union in 1997. Thus, the aim of this paper is to analyse the Indian development model during the period 1997-2013, and account for their implications for rural India. Therefore, changes in the level of development in Rural India, -from a human development conception -, will be observed.

**El Sudeste de Asia y la India: Nuevas configuraciones políticas y económicas en un escenario competitivo/ Southeast Asia and India: new political and economic configurations in a competitive scenario.**

Autor: Dra. Florencia Rubiolo

Institución de pertenencia: CIECS-CONICET y UNC

Correo de contacto**:** frubiolo@gmail.com

**Resumen**

La presencia de India en el escenario del Sudeste asiático dista de ser reciente. Lazos históricos unen a esta potencia regional con los países del SEA, desde las dimensiones culturales y religiosas -con la presencia del budismo y el hinduismo- y la numerosa presencia de nativos y descendientes hindúes que conforman una de las mayores diásporas en la región. También la dimensión comercial ha sido una arista de relevancia en los vínculos bilaterales. Los intercambios fueron mediados durante la época colonial por las metrópolis, y luego de las independencias comenzaron a ser acompañados por iniciativas políticos orientadas al acercamiento entre los nuevos Estados.

Numerosos autores subrayan que luego del ímpetu inicial que tuvieron las relaciones político-diplomáticas India-SEA en el período post-independista, los vínculos se enfriaron hacia la década del sesenta, y la India disminuyó su compromiso con la región.

De la mano de los cambios en la estructura internacional, a comienzos de los noventa la India comienza un nuevo período de aproximación al SEA con el lanzamiento de la Look East Policy, combinando la participación en organismos multilaterales con esporádicas iniciativas de acercamiento bilateral.

Desde entonces, India ha ganado una creciente relevancia en el escenario político y económico liderado por ASEAN en iniciativas como el Diálogo Sectorial India-ASEAN (1992), el status de *full dialogue partner*(1995), las Cumbres India-ASEAN (desde 2002), entre otras.

En el presente trabajo nuestro objetivo es identificar y analizar las relaciones entre India y el SEA desde 2002, con especial énfasis en las dimensiones política y económica, desde la perspectiva de los países del SEA. En el análisis se incluirá también la influencia de China en esta relación y como se configura en consecuencia el tejido de relaciones políticas entre el SEA y los poderes extra-regionales.

**Abstract**

India´s presence in Southeast Asia is not recent. Historic ties link this regional power to SEA countries, culturally and religiously – through budhism and Hinduism- and the overwhelming presence of native Indians and descendents that constitute one of the biggest diasporas in the region. Moreover, trade links are also a relevant dimension. They were mediated during the colonial period by the metropolis, and after independence started to be complemented with political initiatives of approach between the new States.

Different scholars underline that after the initial momentum of the diplomatic relations between India-SEA in the post-independence period, the links froze in during the seventies, and India diminished its commitment to the region.

Along with the changes in the international structure, in the early nineties India started a new period of approach to SEA with the launching of its Look East Policy, combining the participation in multilateral institutions and sporadic bilateral initiatives.

Since then, India has gained an increasing relevance in the political and economic scenario led by ASEAN. It participates in initiatives such as the sectorial dialogue partnership India-ASEAN (1992) that turned into a full dialogue partnership in 1995, the Summit India-ASEAN (since 2002), among other.

Our aim in this paper is to identify and analyze the relations between India and Southeast Asia since 2002, focusing in the political and economic dimensions, from a SEA perspective. In the analysis we will also include the influence of China in these links and how the political relations net is shaped between SEA and the extra-regional powers.

**SESIÓN 8: "Ruralidad, movimiento sociales y su espectro de alcance"**

Coordinadoras: Ana María Sánchez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**1. Movimientos Campesinos: Relaciones existentes entre el accionar del Movimiento Nacional Campesino Indígena (Argentina) y la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (India).**
Paula Yasmin Heredia, Pamela Rita Moreno y Francisco Jiménez (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**2. Análisis del impacto del fenómeno del monzón en la producción agrícola de la India.**

María Guillermina Diaz (Departamento de Geografía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Rio Cuarto).

**3. La Educación y el Empoderamiento de la Mujer Rural. Análisis desde las políticas públicas de India y Argentina**
Yamila Nazarena Gánzer (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**4. Movimientos de Resistencia Femeninos y Medioambientales en la India y Argentina: aspectos preliminares comparativos.**
Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)

**5. Repensando los saberes ecofeministas en contextos latinoamericanos desde la perspectiva de Vandana Shiva y el cuerpo de la mujer como estrategia de acumulación/circulación patriarcal del capital"**
Gustavo Marcelo Martin (Universidad Nacional de Río Cuarto)

## Movimientos Campesinos: Relaciones existentes entre el accionar del Movimiento Nacional Campesino Indígena (Argentina) y la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (India).

Autores: Paula Yasmin Heredia, Pamela Rita Moreno y Francisco Jiménez

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correos de contacto: paula_heredia@hotmail.com; dino_metro@hotmail.com, franjii@hotmail.es

**Resumen**

Cada 17 de abril, en todo el mundo se celebra el Día Mundial de Acción Global por las Luchas Campesinas, en el cual se denuncian las leyes y los intereses que afectan al modo de vida del campesinado. Al mismo tiempo, se plantea que los acuerdos de libre comercio fomentan las empresas transnacionales y un modo de producción industrializado capitalista que depende en gran medida de los agroquímicos junto al aumento de los desalojos, la expulsión y la desaparición de campesinos.

Es por ello que en este trabajo se analizarán las relaciones existentes entre el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) en Argentina y la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (KRRS) en India. Teniendo en cuenta que se está realizando una primera aproximación al tema, resulta pertinente detectar cuáles son los movimientos campesinos en estos dos países para así describir la forma de accionar de cada uno de ellos a nivel local y cómo repercute a nivel global. En este sentido, se enmarcarán dentro del movimiento internacional Vía Campesina, que defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como forma de promover justicia social y dignidad, oponiéndose de esta manera a los agronegocios y multinacionales.

Por lo tanto, el objetivo del presente trabajo es realizar un estudio comparativo entre el KRRS y el MNCI, teniendo en cuenta las diferentes dimensiones planteadas por Maristella Svampa (2006): territorialidad, acción directa, estructura flexible y asamblearia y tendencia a la autonomía. A través de una metodología cualitativa, se llevará a cabo un estudio de casos por medio de un análisis de contenido de la bibliografía pertinente. En un primer momento, se ofrecerá un marco conceptual con el objeto de comprender qué es un movimiento social, un movimiento socioterritorial y las categorías de Svampa, las cuales permitirán comparar ambos movimientos. Posteriormente, se identificará el accionar de ellos en su territorio, para luego visualizar la manera en que se interrelacionan a escala global.

Para finalizar, este análisis pretende exponer la situación del campesinado a nivel mundial, realizando una comparación de tales movimientos campesinos ubicados en espacios geográficos disímiles. Al mismo tiempo, se procura que el lector pueda realizar una mirada crítica ante el avance de los agronegocios y los transgénicos, entablando una relación con la histórica lucha campesina en todo el mundo.

**Abstract**

Every April 17, the World Day of Global action by the peasant struggles is celebrated around the world, in which laws and interests that affect the way of life of peasants are reported. At the same time, it is discussed that free trade agreements encourage transnational corporations and an industrialized capitalist mode of production, which relies heavily on agrochemicals along with the increase of evictions, the expulsion and the disappearance of peasants.

That is why this paper will analyse the relationships between the Indigenous Peasant National Movement (MNCI) in Argentina and the Association of Farmers of the State of Karnataka (KRRS) in India. Taking into account that a first approach to the subject is underway, it is relevant look at which the peasant movements in these two countries are, to so describe the form of actions of each one of them at the local level and how it impacts at a global level. In this sense, it will be framed within the international movement Via Campesina, which defends sustainable agriculture on a small scale as a way of promoting social justice and dignity, thus opposing to agribusiness and multinationals.

Therefore, the objective of this study is to conduct a comparative study between the KRRS and the MNCI, taking into account the different dimensions raised by Maristella Svampa (2006): territoriality, direct action, flexible and inclusive structure and tendency to autonomy. Through a qualitative methodology, we will carry out a study of cases through an analysis of the content of the relevant literature. Initially, we will offer a conceptual framework in order to understand what a social movement, a socioterritorial movement is, and Svampa categories, which will allow to compare both movements. Subsequently, we will identify the actions of them in their territory, to then display the way they interrelate on a global scale.

Finally, this analysis intends to present the situation of peasants around the world, performing a comparison of such peasant movements in different geographical spaces. At the same time, we seek that the reader can have a critical look before the advance of agribusiness and transgenics, forging a relationship with the historic peasant struggle around the world.

**Análisis del impacto del fenómeno del monzón en la producción agrícola de la India/ Analysis of the impact of the monsoon phenomenon in the agricultural production of the India.**

Autora: María Guillermina Diaz

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Rio Cuarto. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Geografía.

Correo de contacto: guillerminadiaz07@gmail.com

**Resumen**

La producción agrícola de la India se ve afectada por el fenómeno del Monzón, que significa estación, lo cual explica su aplicación a los cambios estacionales a gran escala del régimen de los vientos y la alternancia de un período seco y otro húmedo.
El objetivo del presente trabajo consiste en analizar el impacto del Monzón en la actividad agrícola de la India y su relación con la anomalía del Pacífico o fenómeno del Niño (ENOS), el cual afecta a gran parte de América Latina.
Mediante el método geográfico, se intentará cumplir el objetivo antes mencionado. Este método comprende tres etapas: la primera es la observación indirecta la cual se realizará a través del análisis de datos cuantitativos (como datos pluviométricos del fenómeno del Monzón y del ENOS en diferentes períodos), como así también datos cualitativos, donde se trabajará la relación entre rendimiento de producción agrícola y el abastecimiento de alimentos de la población. La segunda etapa, la explicación, donde se presentará un análisis de los datos observados y trabajados, en relación con la alimentación de la población de la India. Y por último, la síntesis, mediante cartografía representativa.
Finalmente, todo lo anteriormente planteado no discrimina los impactos negativos que se generan en la población en base al fenómeno del Monzón, cuando ocurre alguna anomalía como el ENOS.

**Abtract**

Agricultural production in India is affected by the phenomenon of the monsoon, which means season, which explains its application to large-scale seasonal wind regime changes and the alternation of a dry and a wet period.
The aim of this essay is to analyze the impact of monsoon on agricultural activity in India and its relationship to the anomaly of the Pacific or El Niño (ENSO), which affects much of Latin America.
By geographic method, it tries to meet the above objective. This method comprises three stages: the first is the indirect observation which is made through the analysis of quantitative data (such as rainfall data of the phenomenon ENSO and Monsoon in different periods), as well as qualitative data, where the relationship will work between performance of agricultural production and food supply of the population. The second stage, the explanation, where an analysis of observed and worked in conjunction with the feeding of the population of India data will be presented.Finally, the synthesis, by representative cartography.
To conclude, all the above specified does not discriminate negative impacts generated in the population based on the phenomenon of the monsoon, when an abnormality occurs as ENSO.

**La Educación y el Empoderamiento de la Mujer Rural. Análisis desde las políticas públicas de India y Argentina/ Education and empowerment of the Rural woman. Analysis from public policies of India and Argentina.**

Autora: Yamila Nazarena Gánzer,

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correo de contacto: yami_ganzer88@hotmail.com

**Resumen**

Las mujeres rurales desempeñan un papel crucial en los países desarrollados y en vías de desarrollo: mejoran el proceso agrícola y rural, mejoran la seguridad alimentaria y pueden ayudar a reducir el nivel de pobreza. Según la Organización de las Naciones Unidas representan, en promedio, el 43 % de la fuerza laboral agrícola en los países en desarrollo (desde el 20 % en América Latina hasta el 50 % en Asia oriental y África subsahariana). Su contribución a las labores agrícolas varía aún más ampliamente dependiendo del cultivo y la actividad de que se trate (FAO 2011). En el contexto moderno actual, en India y Argentina, usualmente se hace referencia a la mujer urbana, con un buen nivel educativo, que conoce sus derechos y cuyo salario se equipara cada vez mas con el del hombre cuando realiza un trabajo igual o de la misma responsabilidad. Todo es muy diferente cuando se enfoca el tema desde el punto de vista de la mujer rural, vulnerable ante las diferencias a las que se ve expuesta por las limitaciones en educación con el agravante de la globalización. El sistema educativo no solo debe cumplir con su misión de brindar igualdad de oportunidades a todos, sino contribuir a la integración del mundo rural en la sociedad del futuro. Se sostiene que para el empoderamiento de las mujeres rurales, deben formar parte de procesos educativos para que sean capaces de participar plenamente en la democracia y en las iniciativas de desarrollo. El presente estudio pone de relieve la situación de la educación formal de la mujer dentro del contexto rural que enfrentan en India y Argentina, analizando dentro de las políticas públicas la educación como área prioritaria, que inciden en forma directa en el desarrollo. En una perspectiva de articulación entre ambos países que contribuirá a extraer aprendizajes y recomendaciones. La evaluación de la instrumentación de las políticas educativas, permitirá conocer su alcance sobre la mujer rural para reorientar, reformular o continuar ejecutando y materializando esas políticas que favorezcan su desarrollo individual y colectivo. Para la realización de la siguiente investigación, se procedió a la búsqueda de fuentes escritas, con revisión de revistas, textos documentales, diferentes bibliografías relacionadas con el tema de la mujer en el medio rural, así como a través de consultas vía Internet. Luego se procedió al análisis de la información obtenida, mediante el cual se pudo llegar a una serie de conclusiones acerca de la situación del desarrollo rural de los países mencionados.

**Abstract**

The rural woman play a crucial rol in the developed and developing countries: they improve the agricultural and rural process, improve the food security and can help reduce poverty. According to the U.N.U they represent, on average 43% of the agricultural labor force in developing countries (from 20% in Latin America to 50% in East Asia and Sub-saharan Africa). Their contribution to agricultural work varies even more depending on the crop and the activity (FAO 2011). In today`s modern context, India and Argentina, usually referred to urban woman, well educated, who know their

rights and whose salary is increasingly equated whit man when performing equal work or white same responsibility. Everything is very different when the subject is approached from the rural woman point of view, who is vulnerable to the differences to which is exposed by the limitations on education whit the aggravating circumstance of globalization. The education system must not only fulfill it´s mission of providing equal opportunities to all, but also must contribute to the integration of the of the rural world in to the society of the future. This study highlights the status of formal education for women in the rural context faced in India and Argentina, analyzing public policies in education as a priority area that directly affect development. In a perspective of articulation between the two countries will contribute to draw lessons and recommendations. The evaluation of the implementation of educational policies, will reveal its reach on rural women to reorient, reshape or continue running and materializing these policies to encourage their individual and collective development.

To carry out the following research, we proceeded to search for written sources, review journals, text documents, various bibliographies related to the issue of women in rural areas and through consultation via the Internet. Then we proceeded to the analysis of the obtained information, whereby it was possible to reach some conclusions about the situation of rural development in the mentioned countries.

**Introducción. La mujer rural.**

Las mujeres rurales, especialmente las campesinas, comparten con el resto de mujeres rurales del mundo una específica relación que existe entre trabajo productivo y trabajo reproductivo, cuya consecuencia más notable es la invisibilidad de su trabajo productivo y por lo mismo su ausencia en las encuestas nacionales como una trabajadora que aporta al Producto Bruto Interno. También entre ellas comparten realidades como la dispersión geográfica y la lejanía de los centros urbanos, lo que afecta su acceso a los servicios básicos y de calidad a los que toda familia aspira: salud, educación, información,

vivienda, caminos, comunicación, entre muchos otros. Analizando el contexto de India y Argentina, las mujeres rurales están inmersas en una gama de ambientes dentro de los cuales viven y se desenvuelven, presentando diferencias según variables como son la religión, la legislación de cada país, las políticas publicas y la inclusión al sistema educativo. El Informe sobre la pobreza rural que realizo el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola en el año 2001 (FIDA 2011) reconoce la brecha entre hombres y mujeres con relación a las oportunidades educativas. El informe señala que la escolaridad femenina se acentúa en el margen de ingresos, reducción de la pobreza y la salud y nutrición infantil. Sin embargo , las mujeres rurales son a menudo marginadas en lo que refiere a la educación formal y no formal. Tienen menos probabilidades de alcanzar el mismo nivel de la educación básica que los niños rurales . Si uno de los niños en un hogar tiene que abandonar la escuela a causa de la familia, habitualmente por la carga de trabajo , el costo de la escolaridad o por otras razones , por lo general es la niña. El acceso de las mujeres rurales a la educación y la formación puede tener un gran impacto en su potencial para acceder y beneficiarse de las oportunidades de generación de ingresos y mejorar su bienestar general. Una variedad de enfoques, incluyendo la educación no formal, la capacitación técnica y vocacional, servicios de extensión agrícola, la capacitación laboral, la formación en nuevas tecnologías y la alfabetización son necesarias para hacer frente a los diversos retos que enfrentan en la actualidad. Además, las tecnologías de información y comunicación con el apoyo de las políticas adecuadas y marcos institucionales, pueden proporcionar a las mujeres rurales vías alternativas para acceder a la información relacionada con sus derechos, servicios y recursos, y la protección social. En momentos en que la agricultura campesina está experimentando una rápida evolución bajo la influencia del comercio, la globalización, el cambio climático, las nuevas tecnologías y la migración, es esencial reconocer el papel clave que desempeñan las mujeres en la agricultura. Las mujeres necesitan políticas de fomento para lograr adaptarse a estos cambios y aprovechar las nuevas oportunidades que se presenten. Los proyectos apoyados por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA 2014) demuestran que la inversión en programas educativos destinados a las mujeres rurales puede generar importantes mejoras en la productividad y la seguridad alimentaria. Comunidades enteras se benefician de las ventajas económicas y sociales derivadas de acceso de las mujeres a la tierra, la formación, los servicios financieros y organizaciones fuertes.

**La Educación de la población rural en India.**

Después de la independencia, la India considera la educación como un instrumento eficaz para lograr un cambio social a través del desarrollo de la comunidad. El control administrativo se inició efectivamente en la década de 1950 , cuando , en 1952 , el gobierno agrupó pueblos bajo un Community Development Block, un programa que podría controlar la educación en un máximo de 100 pueblos, supervisando una zona geográfica de 150 millas cuadradas ( 390 km2) , que podría contener una población de un máximo de 70.000 personas (Setty y Ross.1987).

El compromiso del gobierno de la India a la educación se afirma en su constitución con un artículo prometiendo "la educación gratuita y obligatoria para todos los niños hasta que cumplan la edad de 14" (Banco Mundial, 1997). La Política Nacional de Educación, que se actualizó en 1992, y el Programa de Acción tanto en 1992 reafirmó el compromiso del Gobierno de mejorar los niveles de alfabetización, proporcionando una atención especial a las niñas y los niños habitantes de la zona rurales.

En 2008 el gobierno inició una serie de medidas el lanzamiento de DPEP (Programa de Educación del Distrito de primaria) y S.S.A. (Sarva Shiksha Abhiyan), (iniciativa de la India para la Educación para Todos) y el establecimiento de Navodaya Vidyalaya y otras escuelas selectivas en todos los distritos. La inclusión femenina en contextos de ruralidad es una de las grandes fortalezas del programa de educación de adultos en el que se ha producido la mayor participación de las mujeres, tanto como el 60% de los participantes.

Los programas han proporcionado a las mujeres adultas analfabetas que se les ha negado el acceso a la educación formal una gran oportunidad para la lectura, la escritura, el aumento de los niveles de sensibilización y capacitación. Las campañas de alfabetización y educación de adultos han promovido activamente la equidad de género y han tratado de darles el poder para la toma de decisiones acerca de sí mismos, sus familias y sus comunidades. India registró conciencia social elevado con respecto a la importancia de la educación tanto para ellos como para sus hijos. El mayor logro del movimiento de educación de adultos ha sido su impacto en la educación de las niñas. Los NPE de la India también contiene el Sistema Nacional de Educación, que garantiza cierta uniformidad, teniendo en cuenta las necesidades regionales de educación. La NPE

también hace hincapié en un mayor gasto en educación, que prevé un presupuesto de más de 6 % del Producto Bruto Interno (Sripati y Thiruvengadam . 2010)

Estas políticas educativas son difíciles de llevar a cabo, por una serie de características que presenta el País. India con sus más de 1.240 millones de habitantes, con una superficie es de 3,3 millones de km², compuesta por 29 estados y 7 territorios de la Unión y con un sistema de democracia parlamentaria, hace que la aplicación de las políticas educativas que se gestionan, dependa de la aplicación de cada estado y el nivel del desarrollo económico que presente cada uno.

Según el censo nacional 2011 (Registrador General y Comisionado del Censo de 2011) el 72,2% de la población indígena vive en zonas rurales, es decir, alrededor de 750 millones de personas. Los datos del censo arrojan que la disparidad de las tasas de alfabetización de las mujeres a través de las zonas rurales y urbanas es significativa. De los 29 estados, 6 de ellos tienen porcentajes de menos del 60 por ciento. Las diferencias en las tasas de alfabetización entre los estados también son extremas. El estado rural de Rajasthan tiene una tasa de alfabetización de las mujeres de menos de 12 por ciento. Kerala tiene la tasa de alfabetización de la mujer más alta, con más del 92 por ciento en 2011. El estado con el segundo porcentaje más alto de alfabetización femenina es Mizoram, donde casi el 89,40 por ciento de las mujeres saben leer y escribir. Por otro lado, hay varios estados que tienen las tasas de alfabetización de menos del 60 por ciento, incluyendo Bihar, Jharkhand y Uttar Pradesh.

Bihar, Jharkhand y Uttar Pradesh forman parte de la India menos prospera, que es pobre y subdesarrollado. Estos estados se caracterizan por un crecimiento económico lento y mucho más pobre en cuanto al desempeño en salud y educación. Las sociedades en estos estados son típicamente feudal y con una fuerte influencia de las casta, aunque Jharkhand tiene una población tribal grande. Debido a la base feudal de la sociedad en estos estados, la situación de la mujer en términos de indicadores ha sido particularmente baja. Los resultados son presentados con respecto a los parámetros que parecen ser de particular importancia en un contexto rural, es decir, la casta, pertenencia religiosa, la alfabetización de los padres, los indicadores de riqueza y la dependencia del tamaño del hogar.

**Principales políticas educativas públicas de la India.**

El Proyecto Shiksha Karmi (1987): 'Shiksha Karmi' significa la educación del obrero. El programa trata de abordar los problemas de ausentismo de los maestros, la mala inscripción, altas tasas de deserción escolar y el acceso de la educación a maestros locales económicamente en áreas rurales atrasadas.

Los principios fundamentales que rigen hoy el sistema educativo indio son los que formularon Jawaharlal Nehru, Primer Ministro de la India independiente y su equipo durante los años 1900 y 1998 continuándose en la década posterior. Se propuso una educación universal que, junto al desarrollo industrial, sería el motor del desarrollo indio. consiguiendo reducir y unificar las divisiones de la India, forjadas en los distintos niveles de riqueza, castas y religiones. Los puntos centrales de la política educativa de Nehru fueron la pluralidad, el secularismo y la búsqueda de la excelencia en la enseñanza universitaria.

Aunque el Gobierno haya implementado numerosos programas para garantizar la educación universal, persisten altas tasas de abandono escolar y falta de concienciación entre los padres sobre la necesidad de la educación de sus hijos y, sobre todo, de sus hijas. Aunque las mejoras de estos programas son visibles en la actualidad.

El Programa de Educación Primaria de Distrito (1994): Profesionalización para el desarrollo de la educación primaria. El proyecto incluye tres componentes: (a) fortalecimiento de la capacidad institucional nacional para apoyar, supervisar y evaluar un programa nacional, descentralizado desarrollo de la educación primaria mediante el establecimiento de un marco reforzado para la gestión nacional y la asistencia técnica profesional; (b) fortalecer la capacidad institucional del Estado en seis estados para evaluar, supervisar y gestionar proyectos e instituciones a nivel de distrito para mejorar la deficiencias de la calidad de la educación primaria y para proporcionar apoyo técnico para la gestión de programas, desarrollo de libros de texto, enseñanza mejorada, una mejor planificación y gestión y la investigación y la evaluación; y (c) mejorar la calidad y el acceso a la educación primaria en 23 distritos en 6 estados a través de la capacidad institucional de distrito fortalecido, la participación comunitaria fortalecido y sensibilización, mejora de las instalaciones, la formación del profesorado en servicio,

materiales de aprendizaje y material didáctico, intervenciones específicas para las niñas, programada castas y tribus de los estudiantes regulares y la construcción de nuevas escuelas y aulas.

El Plan de comidas “Medio Día” (2001): Este programa de comidas escolares implica el suministro de almuerzo libre de costo para los escolares. Los principales objetivos del programa son: proteger a los niños del hambre, el aumento de la matrícula y la asistencia escolar, la mejora de la socialización entre los niños que pertenecen a todas las castas, abordar la desnutrición y el empoderamiento social a través de la provisión de empleo a las mujeres . El esquema tiene una larga historia sobre todo en Tamil Nadu y Gujarat , y se ha ampliado a todas las partes de la India después de una dirección histórica de la Corte Suprema de India el 28 de noviembre 2001 .

El Sarva Siksha Abhiya ( 2001 ): Este programa tiene como objetivo la finalización de ocho años de estudio por todos los niños entre 6-14 años.

En un último intento por conseguir la educación universal, se aprobó la Ley del Derecho a la Educación de 2008. Esta norma reincidía en el derecho a la educación básica gratuita y obligatoria hasta los 14 años. Pasó a ser el pilar para conseguir una educación primaria de calidad y para que el Estado trabajara de manera conjunta con las familias y las comunidades.

**La Educación Rural en Argentina.**

Actualmente, el sistema educativo argentino está regulado por la Ley de Educación Nacional, sancionada en el año 2006. Allí se asigna al Estado la responsabilidad de garantizar la igualdad y la gratuidad de la enseñanza. Esta ley permite que toda la población pueda acceder a una educación de calidad, que garantice la igualdad de oportunidades y la equivalencia de los resultados, más allá de las diferencias de origen. Actualmente, el sistema educativo argentino está regulado por la Ley de Educación Nacional, sancionada en el año 2006. Allí se asigna al Estado la responsabilidad de garantizar la igualdad y la gratuidad de la enseñanza. Esta ley permite que toda la población pueda acceder a una educación de calidad, que garantice la igualdad de oportunidades y la equivalencia de los resultados, más allá de las diferencias de origen.

Para lograr estos objetivos, el Estado también es responsable de asignar los recursos económicos que posibiliten la gratuidad, la equidad y la igualdad de la enseñanza. Para ello, en 2005, se sancionó la Ley de Financiamiento Educativo. Esta ley establece que el presupuesto del Estado nacional, de las provincias y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires destinado al financiamiento de la educación no debe ser inferior al seis por ciento (6 %) del Producto Bruto Interno, meta que se viene cumpliendo desde el año 2010 (Kremer 2014).

En Argentina a diferencia de la India, la mujer rural no presenta dificultades en el comienzo y al término del ciclo educativo obligatorio. Las distancias y la situación de los caminos son las causas mas frecuentes de la inasistencia de los alumnos. Dentro del núcleo familiar rural es frecuente la preocupación por la educación de las de las niñas. En cuanto a los contenidos de la currícula educativa, tiene de base la currícula a nivel nacional y provincial con contenidos seleccionados por las instituciones, haciendo hincapié en la economía de la producción local y las innovaciones de las nuevas tecnologías.

En cuanto al trabajo rural en diciembre de 2003, el Congreso Nacional Extraordinario de la UATRE aprobó la creación de la Secretaría de la Mujer, desde esta secretaria se trabaja para el reconocimiento laboral de la mujer en el área rural, comenzando un proceso de participación social y es posible visualizarlas en los movimientos que han cobrado protagonismo, los cuales en muchos casos han logrado ubicarse en el centro de la escena nacional e internacional.

**Consideraciones Finales.**

La educación de los habitantes de zonas rurales ha sido un tema relativamente descuidado a nivel mundial, debido fundamentalmente a las características estructurales que presentan las regiones rurales (baja densidad y dispersión poblacional, grandes distancias entre centros poblados, carencia de infraestructura básica, mayores costos per cápita para la provisión de servicios, etc.) y al marcado sesgo urbano presente en las políticas implementadas por los diversos estados nacionales. comprender que invertir en la capacitación e información de la mujer rural significa no sólo beneficiarla a ella y a su familia, sino también contribuir al diseño de ese modelo diferente de sociedad rural,

más moderno y solidario, que los nuevos tiempos están exigiendo a todas las naciones contemporáneas.

Para concluir, una serie de consideraciones que emergen de esta investigación. En primer lugar, el análisis de las políticas educativas y los porcentajes arrojados desde los distintos análisis trabajado de la escolarización, mostrando la participación escolar que aún prevalece en la India rural, teniendo un gran efecto positivo sobre las posibilidades de una niña de completar la primaria que años anteriores. Si bien los porcentajes no son optimistas, se esperan lo mejores resultados en la finalización de los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) que concluyen a finales del corriente año, especialmente el segundo de los objetivos -la educación primaria universal- y el tercero, sobre la igualdad de género en la educación, que influyen directamente en la inclusión de las niñas rurales en la educación formal. El estado indio tiene el mérito de poner de relieve el hecho de que la educación en todos los sentidos es un derecho fundamental de todo ser humano y uno de los factores fundamentales del desarrollo.

El contraste de los dos países analizados nos permite identificar que en distintos contextos, en la actualidad, encontramos la creación de políticas públicas en las cuales se ha incorporado la perspectiva de género, así como la existencia de políticas específicas orientadas hacia las mujeres rurales. Este fenómeno ha implicado la circulación de nuevos discursos dentro de las instituciones del Estado, visibilizando las desigualdades de género existentes en la esfera pública, como es el caso de la segregación de género en el mercado del trabajo, en la educación y en la representación política.

**Bibliografía**

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2011): “Informe sobre la pobreza rural”. Roma, Italia.

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (2014): “El FIDA de un vistazo”. Roma, Italia.

Setty, E.D. y Ross, E.L (1987): "Un estudio de caso en la Educación Aplicada en la India rural", Revista de Desarrollo Comunitario. Universidad de Oxford.

Banco Mundial. “Informe Anual del Banco Mundial” (2007): Washington, EE.UU.

Kremer, Diana. “Sistema educativo argentino: aspectos generales” (2014): Disponible en http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=117951.

Sripati V. y Thiruvengadam A.K. (2010): "La India: Enmienda Constitucional Hacer El derecho a la educación un derecho fundamental". Revista Internacional de Derecho Constitucional. Oxford University Press.

Velkoff, Victoria Averil. (1998): “Educación de las Mujeres en la India”. Departamento de Comercio, Economía y Estadística Administración. Oficina del Censo, División de Población. Centro de Programas Internacionales de Estados Unidos.

**Movimientos de Resistencia Femeninos y Medioambientales en la India y Argentina: aspectos comparativos/ Female Resistance and Environmental Movements in the India and Argentina: comparative aspects.**

Autora: Lucía Rubiolo

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC).

Correo de contacto: luciarubiolo@gmail.com

**Resumen**

La resistencia popular es persistente, y siempre busca las grietas que le permiten encontrar la luz a través de la cual pueda dar forma a sus reclamos. En esa búsqueda por cambiar el orden de cosas existentes se inscriben ciertos movimientos sociales liderados por mujeres, algunos de los cuales combinan, en su defensa por los derechos humanos, la inexperiencia de la militancia política con la bandera más esencial de toda lucha revolucionaria, transformar la realidad en favor de la defensa de la vida.

Desde los territorios que habitan, en los barrios urbanos periféricos de grandes ciudades o en los campos, se organizan movimientos de mujeres que defienden, el derecho a vivir en un medioambiente saludable, con sus acciones políticas concretas han definido claramente que el actual modelo agrario, con su acento puesto en la producción de cereales, en rigor soja transgénica, es dañino, excluyente y actúa claramente en los términos que define el geógrafo Harvey bajo un capitalismo salvaje de desposesión por acumulación, que en muchos casos conllevan a la muerte, en particular de los grupos subalternos. Para denunciar y generar acciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales que contrarresten los efectos dañinos del modelo agrícola dominante, demostrando de esa manera que otro mundo es posible, surge el ecofeminismo, quien promete una nueva epistemología de saberes, donde la mujer considerada sujeto histórico se le reconoce su sabiduría respecto de las maneras de dar continuidad a la vida.

El presente trabajo, realiza un estudio en clave comparativa y aproximada de las estrategias de los movimientos de mujeres y su lucha por la vida, en India y en Argentina, demostrando sus alcances y limitaciones. Para llevar adelante éste objetivo, la investigación avanza en una primera instancia en analizar la historia de movimientos sociales con protagonismo de mujeres, Navdanya de la India y el de Madres de Barrio Ituzaingó de Argentina, posteriormente se analizará la dinámica de lucha de ambos movimientos, las estrategias que desarrollan, los discursos que construyen, y el empoderamiento político y ciudadano de sus participantes en el sentido de conquista de derechos, junto con ello se dará evidencia de las dificultades que van teniendo en su andar. Finalmente se demostrará como a partir de sus organizaciones colectivas construyen voz, conciencia y en la articulación que van realizando con otros movimientos y actores sociales – intelectuales, profesionales, etc,- por hacer efectivos derechos, y denunciar las atrocidades del modelo productivo agrario vigente, ejercitan una forma de ejercicio de derechos, que mucho se acerca a la praxis política.

**Abstract**

Popular resistance is persistent and is always looking to find the way by which to shape their claims. In this pursuit to change the existing order of things, certain social movements led by women appear, in some of which are combined, in their defense of human rights, the inexperience of political activism with the most essential insignia of all revolutionary struggle: transform reality in favor of the defense of life.

From the territories they inhabit, in peripheral urban neighborhoods of large cities or in the fields, women's movements that defend the right to live in a healthy environment are organized; that have clearly defined with concrete policy actions that the current agricultural model, with its emphasis on the production of cereals, strictly speaking genetically modified soybean - it is harmful, exclusive and clearly acts in the terms defined by the geographer Harvey (2004) under wild capitalism of dispossession by accumulation, which in many cases lead to death, particularly of subaltern groups. To denounce and generate economic, social, legal and cultural policy actions to counter the damaging effects of the dominant agricultural model, thereby demonstrating that another world is possible, ecofeminism arises, which promises a new epistemology of knowledge, where women considered historical subject, are recognized by their wisdom regarding to ways to give continuity to life.

This work, carries out a study in comparative and approximate strategies of the women's movement and its fight for life, in India and Argentina, showing its scope and limitations. To pursue this goal, the research progresses in the first instance to analyze the history of social movements involving women, Navdanya (nine seeds) in India and the Mothers of Ituzaingó neighborhood in Argentina. Subsequently the dynamics of struggle of both movements, strategies developed, the discourses that construct and political empowerment and citizen participants in the sense of vesting will be analyzed; along with the evidence of the difficulties they will have in the process. Finally, it will be shown how through collective organizations they build their voice, conscience and by means of the articulations made with other movements and social actors - intellectuals, professionals, etc. to make effective rights, and denounce the atrocities of the current agricultural production model, they develop a form of exercise of rights that resembles to the political praxis, in this case, ecofeminist political praxis.

## Contexto Social y Teoría epistémica del Ecofeminismo.

“no puedes monopolizar aquello que es necesario para la vida”.

Vandana Shiva

Este trabajo, muestra el poder que la organización comunitaria es capaz de alcanzar, y trasformar una realidad que le es adversa, va mostrando, como las personas que viven en situación de vulnerabilidad, tanto en espacios rurales y urbanos, atravesados por contextos económicos, políticos y sociales desfavorables encuentran una clave para la autodefensa frente a un poder excluyente y dañino como lo es, el actual sistema capitalista. La acción desplegada por el colectivo Madres de Barrio Ituzaingo Anexo, de la provincia de Córdoba, Argentina, como por el movimiento Navdanya de la India surgidos durante la embestida neoliberal, comparten una realidad en común, sus protagonistas son mujeres. Un protagonismo que permite sostener y fundamentar nuevas epistemologías e invita a reflexionar sobre el rol histórico de las mujeres en la sociedad. Por ello, el trabajo se recuesta en los análisis y conceptos que elabora el ecofeminismo, que vincula los estudios de géneros con los ecológicos, dando evidencias sobre la creciente participación de la mujer en la política, quedando demostrado así, que su desplazamiento como actor de poder a lo largo de la historia ha sido intencional y pensado. El ecofeminismo como corriente ideológica disruptora del sistema, reconoce el derecho que tiene todo ser vivo a ser respetado y considerado, otorga a la tierra la creencia de ser "sujeto de derecho" y se reconoce en las mujeres un rol de gran importancia cultural, al entender que están dotadas para resguardar y trasmitir saberes biológicos y culturalmente construidos que van siendo heredados a lo largo de los tiempos, como el de ser hacedoras del milagro de la vida.

Destacan en esa construcción conceptual epistémica, autoras como Vandana Shiva –línea esencialista- o Yayo Herrero –línea constructivista. Para el presente trabajo se recupera, en términos generales los conceptos del ecofeminismo que trabaja la autora española Herrero (2013) por la responsabilidad que la misma atribuye a los actores políticos y económicos ubicados en cargos y posiciones estratégicas de poder, ellos son los que deben avanzar y hacer posible aquella idea/proyecto en que tanto insiste el Foro Social Mundial, lograr "otro mundo sea posible",

En los últimos siglos, y de forma más intensa durante los últimos decenios, el tamaño de la esfera económica ha crecido como un tumor a costa de la biosfera y de las personas. La desconexión entre la economía capitalista y las bases materiales que permiten la vida, la ignorancia de la dependencia radical que tenemos los seres humanos, tanto de la naturaleza como de otras personas que cuidan nuestros cuerpos vulnerables, una tecnociencia enormemente poderosa que posibilita el incremento físico de la dimensión

económica, y la disponibilidad de energía fósil barata han conducido a conformar una forma de habitar el planeta profundamente incompatible con la lógica que organiza todo lo vivo(p. 31).

Aunque el ecofeminismo es un pensamiento heterogéneo, las corrientes que lo conforman tienen puntos en común, la aplicación de la perspectiva de género al problema de la crisis ecológica y la conexión entre la opresión de las mujeres y la dominación de la naturaleza (Ferrero Guerrero, O. 2010:4). Como corriente filosófica enseñan y advierten sobre la necesidad de cambiar el modo de vida actual, de transformar las acciones cotidianas , y avanzar hacia un empoderamiento ciudadano, con el propósito de concluir con la existencia de sistemas de dominación perversos y excluyentes.

En el ecofeminismo resaltan principalmente dos vertientes diferenciadas, pero íntimamente interrelacionadas. La corriente esencialista, una de cuya representante más destacada es Vandana Shiva de la India, que recoge lineamientos de la cosmovisión hindú para organizar sus fundamentos epistémicos, (Baquedano, S. 2013).

(…) parte del supuesto de que todos los mortales nos encontramos usualmente inmersos en el Velo de Maya. Este Velo cubre la esencia común que comparten todos los seres vivos y envuelve ilusoriamente al ser humano en su yo, presentándole su individualidad como un absoluto. Ese egoísmo natural representa el principal enemigo contra el que se ha de luchar para descorrerlo o rasgarlo y superar así las barreras individuales que limitan y domeñan a nuestro yo. Sólo así resulta posible que la mirada se eleve desde lo individual a lo universal y se adentre en la verdadera realidad común de las cosas (p. 33).

En los últimos años, la vertiente esencialista ha sido enriquecida por los planteos filosóficos provenientes del grupo de pensadores de los estudios poscoloniales, como Spivak , quien alimenta el esencialismo a partir de la siguiente idea/ pregunta, pueden las voces de los dominados o subalternos desde sus propios lenguajes y sistemas culturales y no desde la lógica o lenguaje del vencedor generar un código que le permita revelarse y disputar poder.  Para sintetizar lo nodal del esencialismo, solamente agregar que dicho constructo ideológico- político posiciona su argumentación, en la creencia de que es posible la transformación social, a partir de la resistencia no violenta y la desobediencia civil.

Otra importante corriente de pensamiento dentro del ecofeminismo es la constructivista, con referentes como Yayo Herrero, quien complementa la propuesta esencialista, al reclamar involucramiento respecto de los problemas ambientales a las autoridades políticas y a quienes tienen poder económico. En tal sentido, piden a las autoridades estatales mayor compromiso con los ciudadanos más vulnerables, ésta línea teórica asegura que las respuestas para dar solución al problema ya se han generado, solo falta voluntad política, falta trasladar lo ya investigado a políticas públicas. La constructivista, es la corriente más reciente, surge en la década de los noventa, se preocupan por generar mayores condiciones de igualdad frente a la realidad material que como humanidad nos atraviesa; evidencian con fuerza de denuncia el carácter productivista del sistema, desnaturalizan lo que es "normal", para el constructivismo no debe considerarse común que la interacción con la naturaleza y lo medioambiental sea sólo extraer a partir de la división sexual del trabajo, de la distribución del poder y de la distribución según clase, género, raza y casta tal como se ha organizado en la actualidad a la sociedad .

Es de destacar de los estudios ecofeministas haber incorporado para sus análisis, el concepto de Interseccionalidad como categoría renovadora y transformadora de los estudios de género. Con el mencionado concepto se hace referencia a una nueva manera de entender la identidad de las personas, los seres humanos transitan situaciones de la vida cotidiana en función a las múltiples realidades y/o categorías que los construyen y atraviesan según la propia experiencia de vida, por ejemplo, frente a casos de exclusión social y de derechos civiles, la luchas de las mujeres blancas no es la misma que pueden experimentar las mujeres negras, se vuelve más compleja la realidad de unas sobre otras, es decir, junto al hecho de ser mujer, se suman otras categorías como la de ser pobres – condición de clase- lesbiana – orientación sexual, madre soltera- condición civil, etc. que también son causales de discriminación, y de luchas diferenciadas. En tal sentido, el posicionamiento ecofeminista, como manifiesto político hace evidente el carácter patriarcal de la sociedad, donde el androcentrismo –concepto que construye el orden social global desde tiempos remotos- actúa a modo de columna vertebral del mundo y se vuelve expresión de la dominación, de allí que el objetivo científico de la teoría feminista en general y ecofeminista en especial sea la emancipación de la mujer y el cambio en las relaciones de poder, apuntando a la alternativa del rescate y trabajo de lo comunitario como alternativa a la actual forma colonial en que estamos inmersos

(Aguinaga, M.2012: 261) porque la vida y la actividad económica como parte de ella, no serian posible sin la ingente cantidad de horas de trabajo no remunerado que históricamente han realizado las mujeres, como tampoco lo serian sin la base material que proporciona la naturaleza (Herrrero, Y., 2009).

**La Crisis Ecológica como emergente de los reclamos Ecofeministas**.

La lucha de los movimientos feministas de resistencia, como otros tantos procesos disruptores encuentran su origen en relación con las problemáticas emergentes del mundo actual, caracterizado por una aguda crisis ecológica, que en apariencias solo afecta al mundo natural, pero también perturba los tejidos sociales y las relaciones humanas, al alterar la naturaleza, los vínculos sociales se ven afectados, dejando en evidencia la doble incapacidad del accionar humano en su relación con el ambiente, ya que la manera en que se conectan con el medio respeta la capacidad de resiliencia del planeta y sus recursos, porque absorbe y toma del medio a una velocidad mayor a la que tiene la naturaleza para poder generar los recursos extraídos, y como corolario del consumo, aparece su contracara, una exorbitantes cantidad de residuos, los que generan enormes complicaciones en campos y ciudades, que terminan depositados en espacios habitados por los pobres del sistema, residuos que muchas veces contienen altos grados de toxicidad.  El desmedido consumo y actividades extractivistas provocan una enorme reducción de la biodiversidad, haciendo cada vez más difícil la supervivencia de la vida, al menos tal y como la conocemos” (Jancewicz, 2013: 89).

Como se sabe, la pérdida de biodiversidad provoca desequilibrios ambientales y sociales, inequidades que afectan a todos, pero en particular a quienes habitan los territorios más pobres de los diferentes países del mundo, tanto de los dominantes como de los dominados. El desequilibrio ambiental es absolutamente medible, Herrero (2011) explica que el “planeta pierde anualmente más de 14 millones de hectáreas de bosque debido a la creciente demanda internacional de papel y madera, el avance de los cultivos agrícolas, la explotación petrolífera y las infraestructuras” (Herrero, 2011), de manera tal que es imposible no entender como una situación de éste tipo pueda acontecer sin que provoque efectos perjudiciales en el conjunto de la sociedad, más claramente lo explican las siguientes palabras “ la extracción desmedida de recursos provoca fuertes desigualdades sociales, en las que los derechos a la tierra, la alimentación y el agua se

ven vulnerados para gran parte de la humanidad a causa de la apropiación de bienes y riqueza por parte de una minoría" (Jancewicz, 2013, p.44).

En síntesis, y en la intención de recuperar la historicidad que la epistemología ecofeminista sostiene, se puede afirmar que el proceso de acumulación originaria concepto ampliamente demostrado por el marxismo como punto de partida inicial del capitalismo, en ningún caso ha culminado, ya que los países empobrecidos están siendo saqueados cada vez más, por los capitales de los países enriquecidos, que reinventan las antiguas políticas económicas de fines del siglo XIX, cuando el liberalismo estaba en pleno auge. En la actualidad, las políticas neoliberales, en plena embestida y gozando de plena salud, actúan libremente sobre los pobres del mundo, en éste sentido ocupan un lugar especial los pequeños y medianos campesinos, quienes van siendo despojados de sus tierras, la acumulación originaria aún sigue actuando a favor de la concentración de los medios de producción, y por tanto acumular tierras sigue siendo parte de una de las acciones que más operan en ese aspecto, en el de concentrar riquezas, por ello es que y tal como viene ocurriendo desde hace varios siglos, muchos campesinos están perdiendo sus tierras y recursos comunales, situación que los empuja hacia graves procesos de pauperización, porque a diferencia de lo que ocurrió en otros momentos de la historia, la expulsión de sus tierras no significa que sean absorbidos como mano de obra en industrias (Federici, 2010).

**El reclamo autoorganizado: El caso de las madres de Barrio Ituzaingo Anexo de Córdoba**.

En la actualidad, el reclamo de colectivos sociales por un medioambiente saludable pone en evidencia lo destructivo del sistema capitalista, avanza y absorbe la vida que hay en la tierra como medio para imponer materialidad e instrumentalización en nombre de un progreso que acciona a través de la dominación y la explotación el control sobre personas y territorios.

A continuación el trabajo expone la experiencia de dos colectivos sociales que en lucha territorial encontraron la manera de enfrentar, resistir y armar una estrategia de ofensiva contra formas productivas que amenazan su propia vida y la de su entorno. Es a través de la autorganización que las Mujeres de Barrio Ituzaingó anexo de la provincia de

Córdoba, Argentina y las de Navdanya  en la India evidencian lo que ocurre con la ecología local y planetaria frente a la evidente avanzada de modelos de producción extractivos, sistemas de expropiación que tienen una historicidad en territorios como los de los movimientos a analizar . Ambos colectivos sociales presentan características comunes, liderados por Mujeres priorizan el respeto por la vida humana y sostenibilidad ambiental, pero es en la manera organizativa donde radica su punto más fuerte, encuentran en el "apoyo mutuo" (Kropotkin, 1898) en la unión de unos/as con otros/as y en el trabajo en redes la estrategia para llevar adelante su denuncia, accionar y pedido de justicia. Quizás porque;

"el núcleo de instituciones, hábitos y costumbres de ayuda mutua continúa existiendo en millones de hombres; ese núcleo los une, y los hombres prefieren aferrarse a esos hábitos, creencias y tradiciones suyas antes que aceptar la doctrina de una guerra de cada uno contra todos, ofrecida en nombre de una pretendida ciencia, pero que en realidad nada tiene de común con la ciencia" (Kropotkin, 1898, p.).

Muchos de los movimientos sociales surgidos en el proceso neoliberal, incorporan la territorialidad como punto de partida para hacer efectivos sus reclamos, esta estrategia les permite mostrar la forma en que su entorno ambiental es alterado y dañado, logrando de éste modo crear un discurso que pone en discusión la idea de progreso que entrona el capital, la pelea por un medioambiente saludable se convierte en palabra/arma de enorme significancia que viste de identidad al colectivo que conforman.

**La Marcha del Barbijo: la historia de lucha y logros del Movimiento autorganizado Madres de Barrio Ituzaingo Anexo**.

El movimiento adquiere el nombre del barrio al cual pertenecen las mujeres/ madres que comienzan la lucha, el mismo está ubicado en el Sureste de la Ciudad de Córdoba, por fuera de la Av. Circunvalación, entre la Ruta Nacional 9 y la Autopista Córdoba-Pilar. Limita al norte con una zona industrial de la que se separa por la ruta a Capilla de los Remedios y al oeste con barrio Ituzaingó y los Eucaliptos. Colinda a su vez con áreas rurales al norte, este y sur. Desde la década del `50 se incrementó el asentamiento industrial, fundamentalmente del complejo FIAT-CONCORD, con intensificación a partir de los años ´70. La dinámica de la zona es dependiente de la industria

metalmecánica y existe una importante relación con la extensa área rural productiva (“frontera agrícola “) Colectivo Paren de Fumigar Córdoba y Madres de Bº Ituzaingo Anexo). En clave de lectura histórica, la lucha de Madres de Barrio Ituzaingó anexo de la ciudad de Córdoba empezó a principios del 2001, cuando los vecinos y vecinas del lugar comenzaron a notar una importante cantidad de casos de cáncer en el barrio. Primeramente se convoco a los directamente afectados, con la intención de encontrar respuestas a las dudas que la extraña situación planteaba, ¿Por qué tantos pañuelos blancos y barbijos?, cuantos enfermos había, si la cantidad registrada era normal , las posibles causas que los originaban, finalmente y con la ayuda de especialistas/ investigadores se concluye que las afecciones eran producidas por contaminantes ambientales.

Desde la autorganizacion por parte de los afectados comienza una lucha por la vida y la salud con la intención de frenar y revertir los efectos de la contaminación en el barrio, pero con tanta fuerza que se irá ampliando, y juntos a otros afectados, de otros territorios conformaran redes de trabajo a nivel local y transnacional en espacios públicos no estatales (Berger, 2013). La investigación sobre contaminación ambiental en el barrio, y el reclamo ante las autoridades luego de muchas resistencias, avances y retroceso consiguió importantes logros.

se pudo cambiar la fuente de agua potable, inicialmente de pozo y con alta concentración de arsénico, por agua corriente de la red de la ciudad; se retiraron los transformadores de energía que contenían PCB; se pavimentó todo el barrio para disminuir el polvo en suspensión; se limpiaron todos los tanques domiciliarios de agua y se colocaron tapas en todos ellos (los barros de los tanques tenían residuos de pesticidas); se construyo una Unidad Primaria de Atención de la Salud (UPAS 28), etc. (Colectivo Paren de Fumigar Córdoba y Madres de Bº Ituzaingo Anexo).

Algunas conquistas se instalan en la política como parte de la agenda pública, local, provincial y nacional. Esto ocurrió con la decisión de quitar los transformadores que derramaban PCB, no solo los sacan del barrio, sino que la medida se expande hacia todo el territorio argentino. Por otra parte, las “madres” logran un convenio de trabajo con la Secretaria de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación a través del programa PROSICO – programa para sitios contaminados- que les permite estudiar el territorio y su gente, investigación que comprueba la contaminación ambiental y detecta la

existencia de más casos de cáncer que los relevados hasta el momento (Berger, M, 2013:67- 71).

Su lucha continúa y hacia mediados de 2004 la provincia aprueba una ley que regula la distancia obligatoria a la que deben realizarse las pulverizaciones aledañas a espacios urbanos o rurales con población permanente. De esta manera, consiguen la aprobación de la Ley Provincial de Agroquímicos Nº 9164, prohibiendo toda pulverizacion aérea a menos de 1.500 metros de zonas pobladas, a las terrestres solo se las restringe parcialmente, estipulando que en los 500 metros cercanos a viviendas no pueden aplicarse algunos productos, aunque sí permite otros, considerados como de menor riesgo tóxico. En todos los casos se pide control de la comuna o municipio otorgándole a éstos el poder de policía. Se considera que la aprobación de la Ley y su puesta en vigencia, a pesar de algunos cuestionamientos , ha significado un importante logro, porque la normativa se ha convertido en un antecedente importante en el país, que comenzó a discutir sobre la necesidad de regular el uso de agroquímicos y de evidenciar lo evidente, son contaminantes, son tóxicos, son venenos que van a parar directamente a los alimentos (Berger, M. 2013:83).

Es la voz de las Madres, que al alertar sobre los efectos que los agroquímicos producen en la salud humana, provocan un efecto dominó en la sociedad y movilizan otros colectivos que toman más fuerza, ya que muchos venían trabajando y denunciando en solitario los problemas del actual modelo productivo, en especial los efectos que en la salud humana y medioambiental provocan las pulverizaciones. A pesar de que existen leyes y ordenanzas establecidas a través de la Constitucional Nacional y Provincial, las leyes Nacional y Provincial de Ambiente, Ley Nacional de residuos peligrosos, Ley provincial de Agrotóxicos, Código Penal Nacional en lo referido a contaminación, en la práctica la realidad ha cambiado muy poco, los ordenamientos citados no se actualizan, ni cuentan con un poder de policía que controle su ejecución (Berger.M, 2013:45), frente a la inacción estatal, sin lugar a dudas, el reclamo autorganizado se vuelve tan importante, ha sido el trabajo en red de variadas organizaciones y profesionales, como Raúl Montenegro , Medardo Ávila Vásquez , Andrés Carrasco , Mauricio Berger y otros tantos, que militan las causas medioambientalistas, las que han ayudado a demostrar lo dañino del actual modelo productivo, y a accionar para generar políticas públicas a favor de los damnificados.

Para el colectivo, no fue y no es simple llevar adelante una lucha como la que están dando. Tanto las Madres como los investigadores han sido objeto de denuncias y descalificaciones, cuestionadas/os por su entorno dan cuenta de lo difícil que ha sido llevar adelante la lucha. No pocas veces fueron maltratadas, y hasta agredidas físicamente, cuentan que "en algunos negocios del barrio no las atienden y las expulsan. Las acusan de locas, las insultan, las culpan que a raíz de sus denuncias el barrio es estigmatizado como un barrio de cancerosos, con lo cual las viviendas se desvalorizan y las personas no pueden conseguir trabajo cuando mencionan el barrio en el que viven fue difícil vivir en un lugar donde te señalan con el dedo y te tratan de loca, como lo también lo fue, el crecimiento del grupo, porque algunos miembros del grupo entendieron que, más allá de los verdaderos procesos de aprendizaje y empoderamiento político y ciudadanos en instancias como la conformación de mesas de trabajo, sintieron que la expansión llevó a desdibujar la identidad del grupo y a trasformar en algunos el objetivo inicial de la lucha, que ha perdido a parte de sus integrantes o ha llevado a enfrentamientos internos" (Berger M., 2013:52).

Hacia adentro del grupo se presentan rupturas, se debaten posiciones encontradas, a lo que se suma la crítica externa, que algunas veces a desmovilizado al colectivo, uno de los principales puntos de conflicto fue una toma de decisión respecto de la estrategia a seguir una vez lograda la visibilidad social, se planteó una encrucijada entre luchar desde dentro del estado o permanecer fuera de él, eso dividió al grupo, porque algunos optaron por lo primero y otros por lo segundo, quienes entendieron esta opción como una conquista del grupo. A pesar de los conflictos internos que se han generado a lo largo de más de una década de existencia, nadie que crea en las luchas colectivas, puede desconocer lo conseguido por las Madres, como para suponer que a pesar de los cambios y trasformaciones que van ocurriendo a su interior, pueda decirse que su lucha ha menguado, o ha perdido vigorosidad, siguen siendo referencia de lucha contra un modelo agrario productivo excluyente.

**Mujeres en Defensa de la Vida: el Movimiento Navdanya (nueva Semilla) de la India**.

El movimiento Navdanya surgió en la India en año 1987 y aboga por la creación de un banco de semillas y producción agrícola orgánica, es decir, sin uso de pesticidas. Es liderado por la científica y ambientalista Vandana Shiva, y su objetivo principal es la

protección de la diversidad biológica y cultural y la sostenibilidad de la comunidad. Poseen un fuerte discurso a favor de la vida y denuncian los efectos económicos y sociales que los cultivos transgénicos (OMG), producen, reúnen suficientes pruebas como para demostrar que se trata de un negocio que genera empobrecimiento de la biodiversidad genética, y de las poblaciones más vulnerables en general.

Navdanya significa "Nueve Semillas" y simboliza la conservación en el mercado de las variedades de plantas y semillas y su utilización como un bien común. Es una red de trabajo sostenida por productores de agricultura orgánica repartidos en 17 estados de la India, que ha ayudado a establecer 111 bancos de semillas comunitarios en todo el país; colaborando a que cientos de miles de agricultores locales puedan ser autosuficientes e independientes en el suministro de semillas. Conceptos como soberanía alimentaria, agricultura sostenible, comercio justo, son parte de la fundamentación teórica del movimiento, su trabajo militante se contrapone sin lugar a dudas a las grandes multinacionales que dominan la producción mundial de alimentación, quienes la monopolizan en un intento de búsqueda de nuevas fuentes de energías alternativas al petróleo, se ha comprobado, en algunos países, que una cantidad importante de cultivos de cereales de producción industrial se destina a generar biocombustibles y para alimento de animales hacinados destinados al consumo de carne, por lo que se sigue dando prioridad a la creciente cantidad de ganado y automóviles, en lugar de pensar en la necesidad de alimentar a los hambrientos del mundo (Jancewicz, 2013). Vandana Shiva, ambientalista y ecofeminista de gran renombre internacional y autora de una vasta obra filosófica, señala que el objetivo de las conquistas contemporáneas ya no son los territo¬rios, el oro, ni los minerales, sino el control de los siste¬mas económicos y los mercados. La neocolonización ya no se refiere ante todo a la conversión de la tierra en propiedad por parte del explotador, sino a la instrumentalización del conocimiento por el totalitarismo de los intereses comerciales en una época de globalización y del llamado libre comercio (Baquedano, S. 2012). Navdanya es un movimiento de resistencia contra la manera de operar de algunas multinacionales que introducen paten¬tes sobre la vida y las semillas, productos químicos e ingeniería genética. Por eso aspira a reivindicar la libertad alimentaria reforzando la cooperación con la biodiversidad.

Referente del paradigma ecofeminista en su versión esencialista, inicia sus años de activismo en el movimiento CHIPKO donde "aprendí que no existe una especie inútil,

que para la naturaleza no existe especie inútil" (Vandana Shiva, 2012). Sensibilizada con algunos sucesos ocurridos en su India natal, como fue el desastre industrial de Bhopal en donde una planta de pesticidas tuvo una fuga y 30.000 personas murieron y/o los efectos de la revolución verde, en estados como Punyab, donde los endeudamientos, provocaron las reacciones campesinas, primero a modo de resistencia se tomaron las armas y luego, comenzaron las olas de suicidios, lo cual se refleja a la fecha alrededor de 250.000 campesinos muertos debido a la presión de las deu¬das, ya que las empresas agroquímicas y de semillas, que también actúan de agentes secundarios y prestamistas de dinero, atrapan a los agricultores pobres con la compra de semillas y pesticidas caros, envolviéndolos en una infernal escalada de endeudamiento. La historia de Navdanya comienza con una Shiva que en 1987, es invitada a dictar una conferencia junto a grandes industrias para hablar sobre sus investigaciones, la violencia de la revolución verde, allí se entera del plan que tenían las grandes multinacionales, patentar la genética de semillas utilizadas para la producción de alimentos y con ello monopolizar lo dado por la naturaleza, de manera tal que la parte inicial/esencial del alimento del mundo comienza a ser propiedad de multinacionales como Monsanto que reclaman el pago del uso de semillas por ellos modificadas y puestas a la venta en el mercado, pero la situación es más compleja cuando se da el cruzamiento de semillas OMG con las naturales, en campos que no compraron las semillas de las multinacionales, éstas tienen el derecho a reclamar que se pague por su uso, y en caso de que el campesino se niegue a hacerlo, pueden quedarse con su cosecha, el plan de las multinacionales avanzó, el precio de las semillas ascendió estrepitosamente, y a diferencia de las no modificadas, que se guardan, con las otras no se puede hacer lo mismo, porque no producen igual rinde. Cuando Vandana Shiva, comenzó a tomar conocimiento de la situación, asume un posicionamiento político bien definido, decide contrarrestar los efectos de ese macabro proyecto capitalista, así surgió Navdanya, movimiento que no solo conserva semillas, sino que enseña y protege modos de agricultura tradicionales en total respeto con el ambiente. El movimiento tiene sus replicas en diferentes partes de la India, y otros colegas suyos guardan semillas de diversas variedades porque hacer crecer una sola variedad no es prosperidad sino endeudamiento, el movimiento entiende que la lucha es cultural, la filosofía de Vandana Shiva considera que más que terminar con la monocultura de la producción hay que terminar con la monocultura de la mente.

En el marco de desigualdades, y en la identificación de un mundo con marcada inequidades, el movimiento de Shiva, ha señalado que los países industrializados consumen treinta o cuarenta veces más energía que los habitantes de los países más pobres que suelen tener una mayor población. El dato deja en evidencia responsabilidades diferenciadas asociadas a esta variante. El ecofeminismo de Shiva, abarca los actuales problemas ecológicos, y el agua ha ocupado un capítulo especial en su discurso, considera que la crisis del agua está atravesando la faceta más grave e imperceptible de la devastación ecológica de la Tierra. De hecho, mucho de los conflictos bélicos, enmascarados como guerras étnicas o religiosas, son en el fondo n luchas por recursos naturales vitales y escasos.

**Conclusión**

Demostrar como el poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y de redistribución fue parte del trabajo, porque en definitiva la "auotorganización" ciudadana es una disputa de y por el poder. Sin embargo, esa lucha de y por el poder implica un despliegue de estrategias que le permitan al sujeto tomar consciencia acerca de la posibilidad que tiene de disputar control, decisión, discurso, acción, en definitiva el poder a otros, o lo que en clave gramsciana sería alcanzar empoderamiento ciudadano. La organización ciudadana es un modo, con las mujeres de Bº Ituzaingó Anexo, puede observarse que a pesar de las marchas y contramarchas que tuvo el movimiento, y la escasa o inexistente militancia política de sus integrantes hubo importantes logros, sacar los generadores de PVC que contaminaban y que la medida se convirtiera en un antecedente para todo el país fue muy significativo, como también lo fue, el hecho de que las autoridades políticas municipales y provinciales, reconocieran como válido un informe científico acerca de la contaminación ambiental del barrio, no puede dejar de mencionarse haber conseguido instalar un sala de primeros auxilios, y otras conquistas que traducidas en términos de derechos ciudadanos significan alcanzar calidad de vida y justicia social para los más vulnerables.

La protesta primero y la acción desplegada posteriormente, permitió abrir luz en espacios de poder abroquelados y en apariencias sólidos, instalando preguntas y dudas, en territorios y discursos que aún permanecían en silencio respecto de la Contaminación Ambiental y sus efectos sobre la salud y la responsabilidad, que al modelo productivo

vigente le cabía por ello. La lucha de Madres de Barrio Ituzaingó logro visibilidad social a partir de su despliegue en dos espacios de participación claves, el mediático – instalan el tema de los efectos nocivos en la Salud Humana por uso de Agroquímicos- y una intensa y extensa red de organizaciones, instituciones y académicos relacionados con las cuestiones medioambientales comienzan a vincularse con el colectivo de Madres. Otro logro de gran relevancia fue de orden institucional- Judicial, su denuncia es considerada por la justicia y llevada a juicio, lo que sentó las bases de una demanda mayor y reconoció la contaminación ambiental producto de la fumigación con "agrotóxicos" como un delito.

En los movimientos analizados, es importante destacar el contexto socio económico de sus luchadoras, trabajan en defensa de sectores vulnerables, en rigor de verdad ellas y otros integrantes del movimiento habitan esas urbanidades y ruralidades empobrecidas. Es notable para el caso de la India y aun más, para las mujeres de Córdoba. La militancia política y los referentes con más protagonismo, por lo menos mediático, marca una diferencia entre ambos colectivos, ya que mientras el movimiento Navdanya tiene una interlocutora – Vandana Shiva- con formación universitaria y activa militancia en espacios de lucha por los derechos ambientales desde los años `70 en adelante, la de Bº Ituzaingó Anexo, fue adquiriendo experiencia a medida que la lucha se desarrollaba, al tiempo que reconocía el poder que proporcionaba la autoorganizacion, y no sólo ella – Sofía Gatica- sino también sus compañeras, aprendían sobre la fuerza de lo que pueden los cuerpos, el poder hacer que se acumula en la experiencia y el poder decir que aparece en la narración de su lucha (Berger, M, 2013:109).

Finalmente, es importante resaltar, que el tema analizado acerca de colectivos femeninos en lucha reclamando por un medio ambiente sano y participable a todos, forma parte de reclamos históricos sobre la desigualdad humana y la apropiación indiscriminada de recursos, cuya mano cultural ejecutora es el patriarcal, quien va destruyendo la naturaleza en nombre del progreso y del beneficio de unos sobre otros, es por ello que el tema analizado es gran actualidad política y reclama tratamiento urgente, para evitar que la crisis de civilización a la cual estamos asistiendo siga excluyendo, marginando y asesinando a ritmos agigantados a porciones cada vez mayores de población pobre.

**Bibliografía**

AGUINAGA, M. (2012) La Economía Solidaria en Ecuador: entre la Colonialidad del Poder y el Buen Vivir. Desde una mirada feminista crítica. Extraído de: http://biblioteca.clacso.edu.ar

BAQUEDANO, S. (2012) Entrevista a Vandana Shiva en Dehradun, India.http://www.uchile.cl

BERGER, M. (2013) Cuerpo. Experiencia. Narración. Autoorganización ciudadana en situaciones de contaminación ambiental. Ediciones del Boulevard, Córdoba.

DELGADO RAMOS, G.C. (2014) Critica y Emancipación. Año VI. Nº 12 pp. 149-174. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2014.

FEDERICI, S. (2004) El Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Tinta limón ediciones. Buenos Aires.

FERNANDEZ GUERRERO, O. (2010) Cuerpo, espacio y Libertad en el Ecofeminismo. http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/27/olayafguerrero.pdf

HARVEY, David (2012): “El enigma del capital y la crisis del capitalismo”, Ed. Akal, Madrid.

HERNANDEZ PIÑERO, A. (2012) La Apuesta Política de Vandana Shiva: los saberes de las Mujeres y la sostenibilidad de la vida. Universidad de Zaragoza. Extraído de: www.dilemata.net.

HERRERO, Y. (2012) Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de Deudas. http://revistaeconomiacritica.org.

HERRERO, Y. (2014) Vivir y trabajar en un mundo justo y sostenible. http://www.ecologistasenaccion.org.

JANCEWICZ GONZALEZ, N. (2013) El ecofeminismo ante la crisis sistémica: camino hacia la sostenibilidad humana y ambiental. Trabajo Fin de Máster. Universidad Pública de Navarra.

KROPOTKIN, P. (1898) El Apoyo Mutuo. Un factor en la evolución. Preparado y "reproducido" para Internet por: (I.E.A.) "Instituto de Estudios Anarquistas" (Santiago, Chile, abril de 2005), https://web.resist.ca/~crisxyz/iea/biblio

**and the female body as a patriarchal strategy of accumulation/circulation of capital.**

Autor: Gustavo Marcelo Martin

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correo de contacto: gusmar.gov2013@gmail.com

**Resumen**

En el año 2014 Vandana Shiva, representante mundial del ecofeminismo de tipo esencialista o espiritual (por oposición a la denominada perspectiva constructivista) visita Costa Rica, para trasmitir un mensaje vinculado principalmente al desastre ecológico y la privatización de la vida, en un momento en que gracias a múltiples manifestaciones de movimientos ambientalistas por todo el país, se prohíbe el ingreso de cuatro tipos de maíz transgénico. El sentido simbólico y material era claro y contundente: la Naturaleza está siendo desmantelada por el actual sistema neo-extractivista que a su vez es mantenido por un paradigma dominado desde la concepción del "hombre moderno" y, en el cual las mujeres asumen la doble condición de ser también violentadas en tanto efecto de ese sistema y al mismo tiempo convertirse en impulsoras de un cambio eco-civilizatorio con marcados trazos de género.

Bajo el contexto social descrito es que el presente Ensayo busca como objetivo prioritario y necesario, analizar precisamente las economías mono-exportadoras reprimerizadas de América Latina para la apertura mundial, las cuales en vista del denominado consenso de los comodities (Svampa, 2012) propugnan un tipo de agricultura e industria intensivas que repercute desfavorablemente sobre los diversos colectivos de mujeres campesinas y rururbanas tanto en India como en Latinoamérica; sumando a ésta última una matriz de tipo indígena y de clase distinta en parte a la étnica y de casta presente en aquél país asiático. Ello se llevará a cabo a través de una metodología de tipo cualitativa con análisis de contenido bibliográfico pertinente y de los discursos específicos de Shiva, junto al aporte significativo de algunos datos estadísticos a nivel cuantitativo. Primeramente, se ofrece un marco conceptual general con objeto de comprender los principios ecofeministas esbozados por tal autora (y su tensión con otras activistas e intelectuales) junto a la descripción del contexto indio y latinoamericano en tanto similitud/diferencia de ser países productores de materia prima y alimentos. Seguidamente se presenta un análisis crítico del impacto de la crisis ambiental promovida por la modalidad capitalista salvaje del patriarcado sobre las

mujeres, en vínculo con la lógica del capital (sexual), el cuerpo (feminizado) y la acumulación económica (sexista), siguiendo los aportes teóricos de David Harvey (2013) y Atilio Borón (2013). Finalmente, se indican algunas propuestas preliminares para abordar la complejidad del nexo entre Dominación masculina, Naturaleza y Mujer en un entorno de globalización creciente y fuerte impronta neo-liberal sobre los gobiernos de la región.

**Abstract**

In 2014, Vandana Shiva, global representative of eco-feminism of essentialist or spiritual type (as opposed to the so-called constructivist perspective) visits Costa Rica, to convey a message, mainly linked to the ecological disaster and the privatization of life, at a time that thanks to multiple manifestations of environmentalist movements throughout the country, it is prohibited the entry of four types of genetically modified corn. The symbolic and material meaning was clear and forceful: Nature is being dismantled by the current neo-extractivist system which is maintained by a paradigm dominated from the conception of the "modern man", and in which women take the dual condition of being abused also as effect of that system and at the same time become a change drive eco-civilization with marked traces of gender.

Under the described social context is that this paper seeks as priority and necessary target , precisely analyze the one-export enterprises of Latin America for the world opening, which in the view of the so-called consensus of commodities (Svampa, 2012) advocate a type of intensive agriculture and industry that adversely impact upon the various groups of rural and rural-urban women, both in India and Latin America; adding to the latter an array of indigenous type and partly different to the ethnic and caste present in that Asian country. This will take place through a qualitative methodology with relevant bibliographic content and analysis of specific discourses of Shiva, along with the significant contribution of some statistical data to quantitative level. First of all, we offer a general concewptual framework in order to understand the Ecofeminists principles outlined by this author (and their tension with other activists and intellectuals) along with the description of the Indian and Latin American context as similarity/difference of being producers of raw materials and food. A critical analysis of the impact of the environmental crisis, promoted by the wild capitalist mode of the Patriarchate on women, in connection with the logic of (sexual) capital, the (feminized) body and the economic accumulation (sexist), is then presented following the theoretical contributions of David Harvey (2013) and Atilio Borón (2013). Finally, outlined some preliminary proposals to deal with the complexity of the nexus between male domination, Nature and Woman in an environment of increasing globalization and strong neo-liberal imprint on the Governments of the region.

**Introducción. Atlas del estado actual de la mujer en el mundo**

América Latina e India comparten un pasado de opresión en común, un hecho colonial fundante similar: ambas han sido colonias, ambas han presenciado sociedades de castas, etnias, clases sociales, culturas originarias, religiones y hasta diversos modos de producción (esclavistas, comunistas, capitalistas, con todas sus variantes). En fin, comparten un pasado abstracto en común y un futuro concreto también en común.

Según el "Atlas del estado actual de la mujer en el mundo" (Seager, 2001) el salario promedio de las mujeres se diferencia negativamente en un 50% en relación al de hombres, sin contar la falta de acceso o acceso restringido a préstamos, tierra, herencia y educación. Aquí, la pobreza se vincula fuertemente con el género, desde el momento mismo en que el 70% de las personas que viven bajo su umbral son mujeres, siendo aún mayor cuando nos introducimos al estudio en zonas rurales.

Solamente Bolivia en las últimas reformas agrarias dadas en América Latina en el siglo XXI, ha permitido el acceso a la herencia de la tierra por parte de ellas. En Paraguay, sólo el 2% de tierras está en manos de campesinos y comunidades indígenas (habría que desagregar estos datos por sexos), el resto es propiedad de terratenientes y materia básica para sustentar al agronegocio. En los llamados países en desarrollo, la tierra a manos de propietarias oscila entre el 3% y el 20%. Y el no acceso a la tierra implica el no acceso a préstamos, a tecnología, al mercado y a los servicios financieros. En Honduras existen aproximadamente dos millones de mujeres campesinas, de las cuales 1,3 viven en la pobreza y el 86% no tienen acceso a la tierra. Es menester destacar entonces al territorio no sólo como resultado de fuerzas históricas de poder, como espacio de resistencia y lugar en disputa política, sino fundamentalmente como derecho humano, pues las mujeres no poseen tierra pero la trabajan. Cualquier crisis circulando en la misma implica una consecuencia drástica sobre ellas, ya que, en períodos por ejemplo de hambrunas, son las mujeres quienes resignan parte de su comida o "comen al último" luego del resto de su familia. Otro derecho fundamental será entonces el de tener una vida digna.

Los efectos negativos de la mundialización de la economía, del ingreso de ésta al mercado mundial, traen como consecuencia una reducción de gastos públicos y programas sociales que tiene finalmente como contrapartida un mayor costo a las familias, las cuales estando mayoritariamente a cargo de mujeres, ya en el cuidado de la

casa, de los integrantes de la familia, así como en sus dobles o triples jornadas laborales, les hacen aún más vulnerables.

Vandana Shiva, ecofeminista de la India, nos recuerda que durante más de diez mil años las mujeres nos han alimentado, por tanto es enorme la “deuda de cuidados” que la sociedad tiene para con el sexo femenino. Sin acceso al crédito o titularidad de los terrenos, alimentan al 70% de la población mundial. El modelo de producción a gran escala, de circuitos largos, con uso intenso de semillas transgénicas, de “utilización desproletarizante” de la tecnología mecánica que produce despidos masivos sin seguridad social, y el uso desenfrenado de agroquímicos/tóxicos, provocan deforestación masiva, deterioro ambiental del suelo y desplazamiento forzoso de comunidades, todos efectos que repercuten desfavorablemente más sobre mujeres que sobre hombres.

En guaraní, la soberanía alimentaria llamada “Teko Karu Say”, es el derecho a decidir el propio sistema de alimentación y producción. El origen de dicha soberanía tiene su raíz en el cuidado ancestral de las mujeres por las semillas. Es la semilla la que se define como el principio de la vida, por tanto aquel agronegocio es un modelo que busca controlar las fuerzas vitales en su máxima totalidad y expresión. Pero quien controla la vida también controla la muerte, y es más sobre ésta que se procura gestionar cada vez de forma abiertamente autoritaria. Asistimos a un proceso de administración de la muerte a través del manejo de las múltiples fuerzas de la vida. Estamos ante la presencia de una tanatopolítica de la tierra y los cuerpos feminizados.

Mientras las mujeres cultivan y producen, son los hombres los que transan económicamente y toman las decisiones más importantes (en el sentido de negociar términos con el gobierno), tanto en América Latina como en India. Siendo la soberanía alimentaria desde esta perspectiva anticapitalista y antipatriarcal, existen múltiples proyectos que buscan empoderar a las mujeres, fomentar el consumo como acto político y elemento emancipador, instalar circuitos cortos de producción y distribución de alimentos, en fin, poner la vida en el centro tal cual la economía feminista nos lo recomienda.

No hay que obviar tampoco que, por una parte, el proceso de globalización provoca un desempleo industrial masculino que trae como consecuencia el desplazamiento agrícola femenino, ya que, los hombres, de obreros pasan a campesinos y en efecto las

campesinas son relegadas nuevamente a sus casas, al espacio privado del cual habían podido emerger en sus luchas del siglo XX. Esto tiene que ver con un amplio y legitimado sistema de invisibilización de las mujeres en el campo, como agricultoras, que tienen la responsabilidad de alimentar al mundo pero la valentía de hacerlo sin tierras, sin maquinarias y sin crédito. Por otra parte, según los aportes de Harvey (2012) asistimos a una especie de capitalismo urbanístico, por el cual mientras las mujeres comienzan a ocupar los puestos de trabajo en industrias clásicas como mano de obra aún más barata que la masculina (y muchas veces introduciendo la mano de obra infantil) los hombres ocupan la industria de la construcción para agrandar las ciudades céntricas que más periferias y conglomerados precarios crean a medida que avanzan en el "nuevo urbanismo". Si pensamos en las condiciones de labor doméstica con las cuales tienen que lidiar las mujeres en estos espacios infrahumanos, como sucede actualmente en varias ciudades de la India y América Latina, la situación parece ser urgente.

Las mujeres en consecuencia "gestionan la pobreza" y, esta gestión se agrava cuando sumamos a su condición económica, la de raza, edad, etnia, incluso la de discapacidad o diversidad funcional: las mujeres negras ancianas parecen estar en la base de la pirámide como uno de los grupos más invisibilizados. Si bien lo que cada país considera como "umbral de la pobreza" es una cuestión relativa, haciendo de la medición de la misma un instrumento impreciso, el problema radica en que se mide cuántos hogares son pobres pero no cómo son de pobres. Por esta razón, el PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, creó el índice denominado "Capacidad de pobreza", el cual mide el número de personas que carecen de capacidades básicas (salud, salud reproductiva, educación), siendo mayor a aquella pobreza basada en los ingresos. Por ejemplo, en Bangladesh, la capacidad de pobreza ronda en el 78% mientras que la pobreza por ingresos en el 48%.

Sumando otras estadísticas, dos tercios del analfabetismo mundial tiene de rostro a mujeres, y mayoritariamente en lo rural, y aquí esto se vincula también al no acceso a bienes de capital cultural, en la división dicotómica ciudad/campo, donde parece que solo en contextos urbanos es posible encontrar cultura, y más bien cultura letrada. El analfabetismo implica la negación de oportunidades educativas. Esto se complejiza aún más si consideramos la lengua en países multilingües y con divisiones étnicas como India y algunos países de América Latina, en los cuales las campañas de alfabetización

se desarrollan bajo la lógica de la lengua dominante del Estado, a veces incluso con el fin último de eliminar ciertas identidades étnicas.

Y cuando abordamos la categoría etnia es prioritario destacar la cuestión indígena:

“En América Latina y el Caribe, existen aproximadamente 45-50 millones de personas indígenas, lo que equivale a un 10% de la población. Hay alrededor de 400 pueblos indígenas diferentes, con idiomas diversos, cosmovisiones, modos de producción, organización, etc. De estos aproximadamente, un 59% serían mujeres lo que equivale a 26,5 millones.” (Montalva y Velasco, 2005: 2)

“El tema medioambiental, se relaciona, dentro de las prioridades de las mujeres indígenas, además del respeto al medio ambiente y biodiversidad, a dos aspectos primordiales: la tenencia de la tierra y los derechos intelectuales en relación a plantas medicinales y semillas tradicionales principalmente.

Siendo el tema de salud una demanda prioritariamente del sector femenino indígena, reclaman su derecho al ejercicio de una salud reproductiva plena y con respeto a la cosmovisión indígena. En el campo de la educación, reivindican su derecho por una educación pertinente y equitativa en términos de entregar oportunidades a hombres y mujeres además de apoyar y facilitar la capacitación técnica y profesional de las mujeres indígenas” (Montalva y Velasco, 2005: 4).

Se ven aquí los temas feminizados: salud, educación y ambiente, demandas menores en relación a los “repertorios masculinos” (trabajo, clase social, tierra), aunque piden también el reconocimiento de los aportes de las mujeres indígenas a la economía local y nacional.

## Situación de la tierra y las mujeres en América Latina y la India

Se han realizado diversas reformas agrarias en América Latina, muchas en los años ’90 como parte de un proceso de privatización y concentración latifundista. En los casos en que estas reformas fueron al menos socialmente beneficiosas, negaron la cuestión de género, debido a que, las escrituras de propiedad de la tierra se otorgaron a hombres y se eliminaron tierras comunales. En otros casos, la propiedad común estuvo y está aún vinculada a la figura de “cabeza de familia”, lo cual implica una concepción naturalista

del hombre como depositario de ese lugar privilegiado, un estatuto vitalicio de masculinidad. Incluso, para muchas mujeres casarse implica perder sus tierras y necesitan de hecho el consentimiento de sus maridos para vender o comprar las mismas. Puede llegarse al extremo, como en algunas regiones fuera de Latinoamérica, tal cual Nigeria, donde hasta la viuda misma se puede heredar. Esto muestra a simple vista que las mujeres en el mundo son solamente propietarias del 1% de la tierra; entonces las luchas feministas son sumamente necesarias e imprescindibles dadas estas condiciones.

Es menester destacar algunas citas en el ámbito latinoamericano:

“En América Latina, la estructura de la tenencia de la tierra se caracteriza por dos tipos de propiedad: la concentración de la tierra agropecuaria privada en manos de pocos propietarios, y la tierra comunal en manos de comunidades campesinas y grupos indígenas” (Lastarria-Cornhiel, 2011: 32)

“Las leyes agrarias y de tierra, con pocas excepciones, han sido menos receptivas a las demandas de equidad de género. Aunque algunos artículos generales de estas leyes mencionan la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, el lenguaje en general se refiere a los hombres y jefes de familia” (Lastarria-Cornhiel, 2011: 63)

“No hay muchos datos desagregados por sexo sobre la distribución de la tierra en la propiedad comunal y sobre quienes controlan la tierra. Por ejemplo, se sabe que las mujeres en las comunidades campesinas e indígenas generalmente no participan en las reuniones comunitarias ni en la gobernanza, que es el espacio donde se toman decisiones sobre la distribución y uso de la tierra. También se sabe que las parcelas de cultivo controladas por la familia se traspasa a los hijos, muy rara vez a las hijas” (Lastarria-Cornhiel, 2011: 64)

Existe aún más otra discriminación sobre la propiedad (que es distinta a su control y uso), la cual se vincula con lo rural y lo urbano, donde la categoría tierra sería reemplazada por la de vivienda, y su misma lógica operaría a través de hipotecas, créditos y préstamos tanto en los llamados países subdesarrollados agrícolas como en los países desarrollados industrializados, que muestran índices de propiedad de las viviendas en manos de hombres. Así se crea una situación social estructural en la que las mujeres resultan derivar en las personas más pobres de las pobres, careciendo de

recursos mismos para salir de tal pobreza; incluso los hombres tienen mujeres e hijos más pobres aún. Este proceso es denominado “feminización de la pobreza”.

También la perspectiva de un autor indio, P.R. Sarkar:

“Tras la llegada a India de los británicos, el equilibrio económico se perdió, dado que el gobierno británico era totalmente indiferente hacia el desarrollo de la industria y la agricultura local (…) mucha gente abandonó sus ocupaciones hereditarias y consiguió puestos de empleo en la administración británica. Esto perjudicó seriamente al sistema agrícola.

La segunda causa de desequilibrio económico fue el colapso gradual de las empresas industriales locales, principalmente la industria de tareas manuales. Como resultado del suministro de telas provenientes de las hilanderías algodoneras de Manchester, la demanda de género de tejido a mano comenzó a decaer. El ingreso de utensilios de aluminio también destruyó la industria alfarera de India. Las fábricas establecidas por los británicos afectaron severamente las industrias locales, porque aquellas empleaban la última tecnología. En consecuencia, los que habían estado empleados en esas industrias, gradualmente abandonaron sus ocupaciones tradicionales y atestaron el sector agrícola buscando su propia supervivencia.

Este problema se vio agravado por un aumento de la población que condujo a la subdivisión y fragmentación de la tierra de cultivo. Esto a su vez provocó una disminución de la producción. Los comestibles para alimentar a la población se importaban del exterior. Durante la segunda guerra mundial se interrumpió la importación de comestibles, causando una severa carencia de alimentos en el país.” (Sarkar, 1965: 128-129)

Según Shiva, en su crítica al algodón BT de Monsanto, el 80% del mismo se destina a China, donde hacen ropa barata para la India, para España, para vender aquí y allá, por tanto se ve el desmantelamiento de la industria local, la pérdida de identidad cultural (India producía sus telares y ropas), etc. gracias al ingreso monopólico de multinacionales como Monsanto, empresa ésta que concentra el 95% de la producción del algodón transgénico BT. Las semillas se están globalizando y se pierde la diversidad genética lograda a través de la historia (sin duda que con participación del capital humano):

“Esta pérdida de diversidad – erosión genética – es causada en gran medida por la simplificación de los sistemas agrícolas, con la disminución de numerosas variedades tradicionales y su reemplazo por las pocas que se pueden encontrar en el mercado, excesivamente homogéneas y seleccionadas bajo ambientes experimentales con utilización de agroquímicos. Todo ello supone una pérdida de autonomía de los agricultores, que se hacen cada vez más dependientes de los “nuevos dueños” de las semillas, de sus políticas de precios y de los “paquetes tecnológicos” conformados (herbicidas, fertilizantes, maquinaria). La privatización del sistema de semillas multiplica, entonces, el poder que concentran las empresas semilleras y de insumos, frente a los agricultores, cuya capacidad de negociación con los demás integrantes de la cadena agroalimentaria (que concentran todas sus fases) o agroindustrial en la que participan es cada vez mayor.” (Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria, UBA)

Existe un proyecto estratégico del Mercosur de iniciar por ejemplo en Argentina una multiplicación local de semillas de las primeras variedades de una nueva generación de transgénicos, a fin de ponerlas masivamente en el mercado en los próximos años. Se ve aquí como ocurre una remilitarización imperialista de la agricultura del Sur, donde América Latina parece seguir teniendo el otrora papel de laboratorio de experimentación política, económica y ahora genética, donde se ponen a prueba las propuestas bio-comerciales para salir al mundo, tal como sucedió con el neo-liberalismo en Chile, por citar.

Commodities y comercio entre América Latina e India

Se habla frecuentemente de que el imperio estadounidense está perdiendo hegemonía en lo económico, en un mundo que se perfila como multipolar. Esta hegemonía en transición de pérdida es impulsada por ejemplo a través del BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) que se espera para el 2020 constituya el 1/3 de la economía mundial y el 50% del PBI mundial. Pero a diferencia de Estados Unidos, estos países no pretenden imponer valores políticos a todo el globo.

India cuenta con 1.200 millones de habitantes, siendo el segundo país más habitado del mundo superando la cantidad presente en América Latina, y salvando la cuestión jurídico-política de soberanías nacionales, estamos hablando de dos regiones con muchas características en común. India cuenta a su vez con una fuerza laboral de más de 460 millones de personas, según datos de la CEPAL (Comisión Económica para

América Latina y el Caribe), Brasil por ejemplo cercana a los 100 millones, y con un 25% de nivel de pobreza similarmente en ambos.

Las principales exportaciones de India se vinculan a productos agrícolas, textiles, joyas, software y servicios de información tecnológica, químicos y cueros, pero es fundamentalmente el primer exportador mundial de software y servicios informáticos, lo cual muestra una gran diferencia con América Latina, en cuanto al saldo cualitativo de producir en el marco del capitalismo cognitivo, tecnología con valor agregado de conocimiento. Es decir, mientras Nuestra América está siendo reprimerizada mediante la monoproducción de materias primas, India se está especializando en el sector de servicios. Ambas regiones sin duda cuentan con un potencial turístico enorme, también reservas de recursos minerales y una fuerza laboral altamente educada, y aquí sí en similitud, donde la mitad de la misma está dedicada a la agricultura.

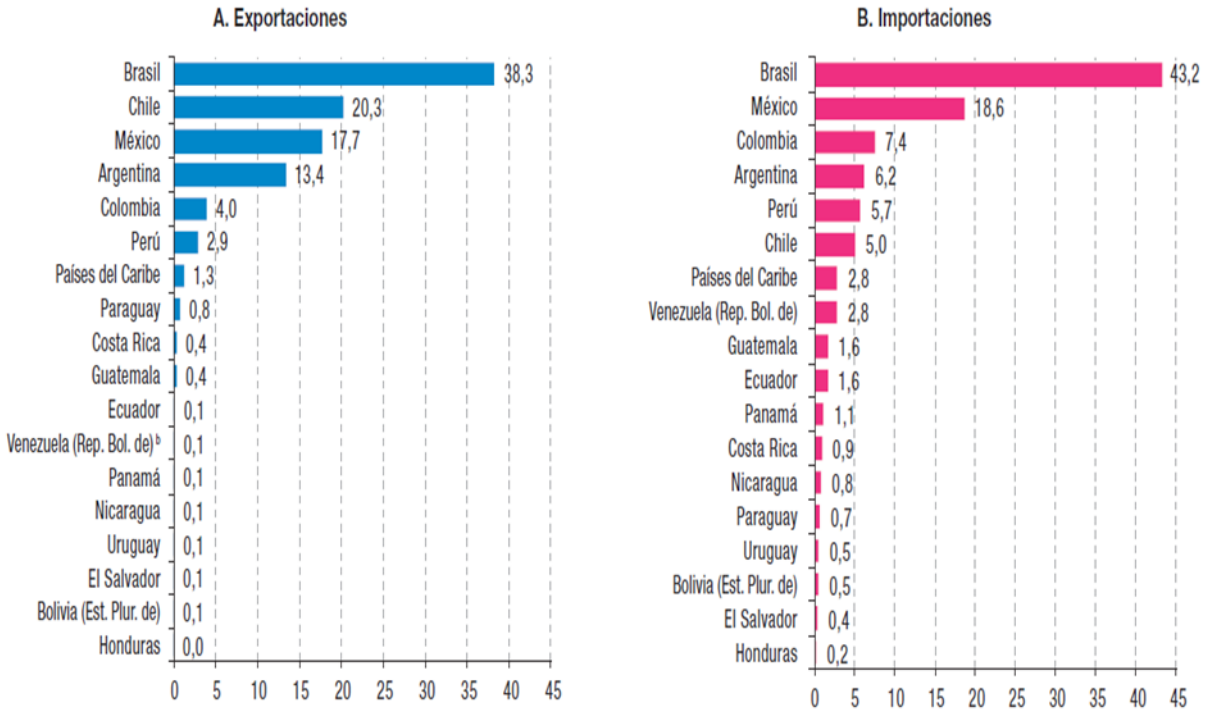
India cuenta también con una clase media en aumento, una característica fundamental de países del Cono Sur, lo cual implica un potencial mercado para América Latina. También ha permitido desde los ‘90 una apertura a inversiones extranjeras, convirtiéndose también en un país fuertemente inversionista en América Latina. India produce y consume trigo, arroz, algodón (la lucha contra el algodón BT de Monsanto será prioritaria) y azúcar e importa aceite de soja. Sin embargo, posee una mala infraestructura física, lo que en Latinoamérica no ocurre, al menos dado el proceso creciente de integración regional, con proyectos como el IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), Foro Técnico dependiente de UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas). Un último dato a rescatar es que los cuatro principales países exportadores a la India son: Brasil, Chile, México y Argentina.

## El comercio de la región con la India se concentra en unos pocos países

Gráfico II.4

**AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: COMERCIO CON LA INDIA, PROMEDIO 2008-2010**[a]

*(En porcentajes del comercio total)*




**Fuente:** Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de Naciones Unidas, Base de datos estadísticos sobre el comercio de mercaderías (COMTRADE).

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de Naciones Unidas, Base de datos estadísticos sobre el comercio de mercaderías (COMTRADE).

Consenso de commodities y Giro ecoterritorial

Maristella Svampa (2012), destaca que

“En el último decenio, América Latina realizó el pasaje del Consenso de Washington, asentado sobre la valorización financiera, al Consenso de los commodities (especialización productiva), basado en la exportación de bienes primarios a gran escala (por lo que) se ha venido intensificando la expansión de proyectos tendientes al control, extracción y exportación de bienes naturales, sin mayor valor agregado.” (Svampa, 2012: 16).

Este extractivismo, incluyendo también el extractivismo urbano (teorizado por la misma autora citada) no sólo contempla aquellas actividades socialmente entendidas como tales, casos minería a cielo abierto e hidrocarburos sino también incluye los agronegocios o la producción de biocombustibles (o más bien agrocombustibles), actividades capital-intensivas y no trabajo-intensivas (Svampa, 2012), y consolidando "enclaves de exportación" (Svampa, 2012) que por medio de grandes corporaciones transnacionales, actores fundamentales del nuevo modelo, producen además del impacto ambiental negativo, una fuerte fragmentación social. Esta fragmentación no solo ocurre en cuanto a opiniones divididas en torno al permiso o no de estas prácticas extractivas, sino con respecto a un complejo y cada vez más creciente proceso de atomización social. ¿Cómo entender los suicidios de campesinos en India que dejan como efecto de género, viudas sin tierras, sino en tanto profundización del despojo, individualismo y competencia, en fin, del paradigma moderno antropocéntrico y androcéntrico?

"…debido a los más de 200.000 campesinos que se han suicidado en los últimos diez años; ya que desde el suicidio los agentes de las empresas de semillas empiezan a visitar las casas para cobrar la deuda, recayendo la carga sobre la mujer que, por otra parte, no ha participado en la toma de decisiones." (González Jancewicz, 2013: 20)

El campesinado, y especialmente las mujeres, han conservado las semillas a lo largo del tiempo dentro de una cultura milenaria, y su libre intercambio ha sido la base de la biodiversidad y de la seguridad alimenticia, lo cual se ha puesto en peligro a través de las leyes sobre Propiedad Intelectual (y los Derechos de Obtentor) que permiten a las multinacionales usurpar el conocimiento acerca de las semillas y monopolizarlo como parte de su propiedad privada.

Además, estas semillas están contaminando imperceptiblemente otros cultivos no transgénicos, lo cual perjudica paradójicamente a los agricultores y agricultoras, por polinización cruzada, a  través del agua de lluvia, o transportada por pájaros y abejas. En consecuencia aparecen nuevas plagas, se desata el incremento del uso de pesticidas y el consiguiente encarecimiento de la producción, la contaminación de cultivos no transgénicos o el endeudamiento del campesinado. (González, 2013)

Ante esto, Svampa (2012) destaca que se genera también, en tanto resistencia, un giro ecoterritorial, esto es:

“la emergencia de un lenguaje común que da cuenta del cruce innovador entre la matriz indígena comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista (…) de la construcción de marcos comunes de acción colectiva, los cuales funcionan no sólo como esquemas de interpretación alternativos, sino como productores de una subjetividad colectiva.” (Svampa, 2012: 22)

De allí que proyectos como el de Vandana Shiva, Navdanya (nueve semillas), impliquen no sólo el reparto de semillas libres y no transgénicas, sino toda una construcción de alternativa social, un nuevo paradigma anticapitalista. En este giro ecoterritorial, los bienes naturales no se comprenden como commodities o mercancías ni tampoco como recursos naturales estratégicos (al estilo del neodesarrollismo progresista) sino que “la noción de bienes comunes integra visiones diferentes que afirman la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social, cultural, poseen un valor que rebasa cualquier precio” (Svampa, 2012: 22)

Discursos ecofeministas de Vandana Shiva. Análisis de su visita a Costa Rica

“Si el siglo XX fue el siglo del petróleo, el siglo XXI será el de la biología” (Vandana Shiva)

El papel de las mujeres como seres pensantes ha sido relegado e incluso justificado por inferior desde pensamientos como el aristotélico o el hegeliano. En consecuencia, “la lectura de Vandana Shiva (ecofeminista) consiste en denunciar a la ciencia patriarcal como responsable directa de una forma de ver la naturaleza en tanto materia inerte fraccionable y dominable, al servicio de un sujeto de conocimiento entendido de manera general como varón” (Theomai, 2013: 2) . Esta autora india llega a postular que existen dos tipos de conocimiento: el de las mujeres y su cosmovisión tradicional y la de los varones de las compañías multinacionales. Por tanto, es la lucha contra el sometimiento de la mujer y contra la destrucción de los sistemas naturales una lucha contra el reduccionismo científico patriarcal. (Martin, 2015)

Vandana Shiva estudiaba física nuclear hasta que su hermana le advierte de los riesgos de tal disciplina. A partir de entonces comienza su activismo ecofeminista participando en el Movimiento Chipko en los años ‘70, un movimiento de mujeres y hombres que abrazaban y abrazan árboles (además de otras acciones) para impedir su tala en el

Himalaya, logrando incluso conseguir leyes a favor de su demanda (en 1981 el gobierno de India prohíbe la tala de árboles).

> "Chipko significa "abrazo". Éste es el nombre con el que se conoce un movimiento en defensa de los bosques liderado por mujeres que se inició en el Himalaya a principios de la década de los setenta. Para las mujeres rurales de la India, los bosques proveían todo lo necesario para el sustento: agua, comida, combustibles, forraje y medicinas. La causa principal de su protesta en aquel momento fueron los desprendimientos de tierras provocados por la deforestación. Pero las consecuencias de la actividad de la industria maderera eran amplias y desastrosas: los arroyos estaban desapareciendo y las inundaciones y las sequías se agravaban, lo que repercutía en una mayor escasez de combustible y de alimento para el ganado (…) la tala de árboles ha sido uno de los mayores negocios en la India desde que las políticas coloniales convirtieron los montes comunales en materia prima para la industria maderera británica." (Piñero, 2012: 331)

Shiva se doctora en filosofía pugnando constantemente por la valorización de los saberes de las mujeres, de "un aprender de las madres" (hablará de "recuperar el principio femenino" ), de allí que su postura se la vincule con un ecofeminismo de tipo espiritualista o esencialista, es decir, que asocia naturaleza y mujer de forma óntica, del propio ser de las mujeres (en relación directa con la "capacidad de dar vida"). Este a diferencia de posturas como las de Yayo Herrero o Alicia Puleo, ecofeministas españolas, incluso Bina Agarwal, india también, de un ecofeminismo constructivista, esto es, que critica o más bien plantea que si existe tal asociación entre mujer y naturaleza lo es por imposición cultural de haber ofrecido involuntariamente la economía de cuidados a las mujeres, en una sociedad profundamente patriarcal.

Hernández Piñero (2012) resume el planteamiento de Shiva en tres premisas fundamentales: 1) La ciencia moderna y el desarrollo capitalista, articulados en torno a premisas patriarcales y coloniales, son responsables de la crisis ecológica. Busca cuestionar la idea misma de desarrollo que Shiva denomina "mal desarrollo" y que es su noción misma la que se revela nefasta; 2) Los conceptos y formas de pensar que han generado la crisis no sirven para resolverla: éstos, a lo sumo, pueden dar lugar a una "consumismo verde" que resulta para Shiva igualmente insatisfactorio, y 3) Las mujeres del tercer mundo en su actividad cotidiana de subsistencia ponen en juego formas de pensar alternativas, constituyendo el origen de su propuesta ecofeminista.

Es posible resumir el pensamiento contestatorio de Shiva girando en tres ejes enlazados entre sí: Naturaleza, Mujeres del Tercer Mundo y Culturas No Occidentales.

La comprensión de la naturaleza como principio femenino entiende la tierra no como una propiedad física o factor de producción sino como un hogar ecológico y espiritual (Piñero, 2012). Esta idea se asemeja a la recientemente publicada encíclica del Papa Francisco, Laudato Sí, sobre la "casa común", por oposición quizás a la idea de "aldea global", en donde las personas despojadas no tienen vivienda ("el derecho a la ciudad") mientras algunas poseen como propiedad todos los países. Ante este arraigo a la tierra, a lo originario, criticado por otras corrientes, Shiva responde que en una economía transnacionalizada, la "movilidad" se ha transformado en un valor y por ello la paradoja del arraigo se vuelve reveladora.

Shiva, junto a su par María Mies, postulan al ecofeminismo como crítica de la racionalidad científica. El axioma central es que "la ciencia moderna se asienta en las relaciones materiales interconectadas de la violencia patriarcal, el capitalismo y el colonialismo; y es que el capitalismo y el colonialismo son, ellos mismos, (formas de) violencia patriarcal." (Molyneux y Steinberg, 1994: 14)

| La naturaleza según la idea moderna occidental | La Naturaleza según Vandana Shiva y las cosmovisiones indias |
|---|---|
| Inerte y pasiva | Creatividad, actividad y productividad |
| Uniforme y mecanicista | Diversidad en forma y aspectos |
| Separable y fragmentada dentro de sí misma | Conexión e interrelación de Todos los seres, incluídos Los humanos. |
| Separada del ser humano (=Hombre) | Continuidad entre lo humano y lo natural |
| Inferior, para ser dominada y explotada por el hombre | Santidad de la vida en la naturaleza o "todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco" (1er principio) |

Fuente: Aránzazu Hernández Piñero. 2012, p. 336

"Las repercusiones de la inestabilidad climática y la desaparición del ozono afecta de manera desigual al Sur. Como la mayoría de los países del tercer mundo viven de la agricultura, ligeros cambios en el clima pueden destruir por completo el medio rural. El cambio climático amenaza incluso la existencia de Estados situados en islas llanas como Maldivas y Barbados. Los países

> desarrollados producen asimismo el 90 por ciento anual de los residuos peligrosos del mundo." (Shiva, 2001: 3)
>
> "Mediante las patentes y la ingeniería genética, se crean nuevas colonias. La tierra, los bosques, los océanos, los ríos y la atmósfera están colonizados, erosionados y contaminados. Ahora, el capital tiene que buscar nuevas colonias que invadir y explotar para acumular más riqueza. Esas nuevas colonias son, en mi opinión, los espacios interiores de los cuerpos de las mujeres, las plantas y los animales". (Shiva, 2001: 4)
>
> "El hombre habrá roto de forma irreparable el ciclo semilla-planta-semilla-planta-semilla, el ciclo que sostiene la mayoría de la vida en el planeta. Si no hay semillas, no hay alimentos, a no ser que se compren más semillas (…) la tecnología del Terminator" (Shiva, 2001: 6)

En su visita a Costa Rica en el año 2014, Shiva afirma al monocultivo como declaración de guerra a la tierra y a las mujeres y rescata la inteligencia de la naturaleza que puede ser trabajada armónicamente mediante la agroecología. Destacó que existe una estructura totalitaria que prohíbe a los agricultores usar sus propias semillas en favor de una uniformidad, de una militarización de la mente que restringe en contrapartida la libertad de todo organismo de crecer libremente según sus propias características. Es una guerra contra la democracia en el momento mismo en que Monsanto, por ejemplo, impone leyes en distintos países, por lo que debemos buscar "tierras de paz".

Habló también de su proyecto "Navdanya", el nuevo regalo de la biodiversidad, un proyecto que ofrece semillas libres y naturales y que se inicia en el centro mismo de los suicidios masivos mencionados en el apartado anterior. Para Shiva, existe una mentalidad de guerra, no solo con los tipos de herramientas que se usan (asimilados a la forma de armas) sino también por los nombres otorgados a pesticidas y herbicidas, como Roundup Ready, Vietnam 2, Squadron, Spider, entre otros. Finalmente, hay una alternativa entre la guerra y la paz, entre el monocultivo y la biodiversidad, entre los transgénicos y la agroagricultura, ente los desiertos verdes y las tierras con biodiversidad. La activista propugna por la libertad de las semillas y la libertad de los agricultores a sus tierras .

A un nivel filosófico-culto-literario se denuncia al cristianismo desde el ecofeminismo en general y la ideología científica desde Shiva en particular, donde religión y ciencia (dicotomía doblemente opresora) habrían instalado un sistema social de guerra, violencia y dominación masculina a través de la invasión de miembros de culturas pastoriles patriarcales, transformando las antiguas sociedades igualitarias en sociedades

de dominación militarizada. Y este pasaje hacia el patriarcado se habría reflejado mediante una revolución religiosa en donde la adoración de una Diosa (energía Prakrti o Kundaliní en India), -representante de la fuerza vital inmanente dentro de la naturaleza-, habría sido reprimida en favor de un Dios del Sol patriarcal que estaría situado fuera de la naturaleza y la dominaría como Señor-Guerrero. (Ruether, 1996)

Es así como América Latina e India comparten la puesta en común de un ecofeminismo de tipo espiritualista o esencialista: en India vinculado a la cosmología tántrica, en América Latina a la teología de la liberación y en ambas desde la cosmovisión de pueblos originarios y su idea de "Pachamama". Aquí, el debate propuesto por Borón (2012) sobre Pachamamismo vs. Extractivismo, permite desentrañar una concepción de mundo (al decir de las 7 esferas de Harvey , 2012) vinculada al género y su cosmovisión divorciada. El extractivismo ¿se podría expresar como materialización de una perspectiva masculina vertical y jerárquica impuesta sobre la Naturaleza, por medio de la cual se le considera instrumentalmente "débil" y al "servicio del hombre"?. De ser así, se la explotaría despiadadamente al igual que realizaría dicha dominación con el cuerpo de la mujer en el espacio doméstico, cuerpo a su vez que funciona en este contexto como una estrategia de acumulación y reproducción del capital y fuerza de trabajo necesaria para mantener vivo al sistema capitalista desde sus albores en el siglo XVII. (Martin, 2015)

El hombre se adueña de la cultura y la mujer se debe hacer cargo de las "funciones naturales" asignadas como la maternidad, el cuidado de los hijos y la protección/distribución de los recursos indispensables para el mantenimiento de la vida. De allí que en la filosofía pachamámica la mujer parezca tener más importancia política, mientras que en la extractivista se la relega a un segundo plano epistémico. (Martin, 2015)

Pero por otro lado, el Pachamamismo (y aquí su conexión con un ecofeminismo más de tipo esencialista se asociaría con las propuestas filosófico-políticas de la activista india Vandana Shiva), ¿podría devenir una concepción femenina de la Naturaleza, de la Pachamama, de una ética del cuidado, de una relación más de tipo matriarcal con aquella primera Naturaleza al decir de Borón (en la que no interviene el ser humano)? La perspectiva por ejemplo del Buen Vivir (Ecuador) o Vivir bien (Bolivia) hablan de una solidaridad y convivencia comunitaria y armónica entre los seres humanos y la

Naturaleza, propia de los tipos de sociedades que se encontraban según los últimos avances de la antropología bajo el dominio simbólico y político de mujeres. Incluso la postura del “Kawsak Sacha” o Selva Viviente, de las Mujeres Amazónicas del Ecuador. En India, uno de los diez principios éticos universales del Yoga se denomina Aparigraha, esto es, Vida simple, rescatando la “austeridad” como un valor de una vida sustentable con el ambiente, con los seres humanos y los demás seres vivos.

| | |
|---|---|
| Sumak Kawsay | Buen Vivir |
| Suma Qamaña | Vivir Bien |
| Kawsak Sacha | Selva Viviente |
| Aparigraha | Vida simple |

Vivas vivibles: no sexistas, sustentables y diversas

Una posible salida, desde la postura del ecofeminismo constructivista como la de Yayo Herrero, será incorporar a nuestro lenguaje político los conceptos de: ecodependencia, es decir, nuestra existencia depende del entorno natural-cultural, ambiente o Naturaleza de la cual formamos parte no antropocéntrica y androcéntricamente; y el de interdependencia, esto es, nuestra vida siempre depende en algún y determinados momentos (niñez, enfermedad, vejez, discapacidad temporaria o permanente, etc.) de la presencia de otros seres humanos, ya que, es impensable una vida en total soledad (hasta los mismos yoguis de la India tienen contacto con sus discípulos y gurúes).

Por tal razón, el capital económico-sexual que circula como agua en los cuerpos y la Naturaleza, es un capital que se mueve por sobre “lo vivo”, y es precisamente esa vitalidad con potencial de acción, con fuerza intrínseca de movimiento, la que puede generar la resistencia necesaria (desde la perspectiva de Foucault) al poder patriarcal, para conseguir combatir las “destrezas humanas y científicas” que han declarado una guerra intolerable contra las mujeres y los sistemas vivos del planeta Tierra. (Martin, 2015)

Así, siendo la cuestión ambiental y de género dos temas fundamentales en nuestra actualidad, hacen del movimiento feminista y ecologista, a su vez en diálogo dando

forma y contenido al movimiento ecofeminista, acciones colectivas de una relevancia político-social importantísima. No podemos pensar un mundo en el que la “mitad” de las personas (mujeres) y un “cuarto” de sujetos feminizados (gays, lesbianas, trans, bisexuales, intersex , etc.) estén excluidos y tampoco podemos pensar un mundo que no sea habitable para los seres humanos y todos los seres vivientes. De allí un verso que expresa “sin feminismo ni ecologismo no hay futuro”. Por tanto, nuestro desafío, tanto en India como en América Latina, desde una perspectiva del Sur, será guiarnos hacia el crear creativamente vidas no sexistas, vidas sustentables y vidas diversas. En fin, vidas vivibles.

> “La corriente del decrecimiento denuncia el modelo de vida occidental de consumo desmesurado y de crecimiento ilimitado de los mercados. Tiene su origen en la crítica social y ecológica de la economía capitalista, aunque también recoge muchas otras influencias del feminismo y reflexiones llegadas desde países del Sur. Su propuesta principal en la de desaprender, cambiar la mirada sobre la realidad y desprenderse de nuestro modo de vida insostenible. El Decrecimiento no es un objetivo en sí mismo, sino un medio hasta alcanzar parámetros de sostenibilidad. La propuesta y el lema del Decrecimiento se puede resumir en “necesitamos menos, para vivir mejor” (Weingartner y Martín, 2010: 1-2)

## Relatos de Otras Historias: la tribu khasi en India

*"En el pequeño estado de Meghalaya, uno de los lugares más húmedos del planeta, la mayoría de los pueblos indígenas forman parte de la tribu khasi. Las raíces de estas personas son desconocidas para los historiadores: tienen su propio idioma y son una sociedad totalmente matriarcal. Aquí, tradicionalmente, las niñas tienen una importancia vital tanto en la familia como en la sociedad. Tanto es así, que los hogares donde solo nacen niños varones se consideran poco afortunados. Las niñas khasi no viven a la sombra, no tienen miedo, no se avergüenzan de ellas mismas. Sus padres las respetan y reciben un reconocimiento de toda su familia, algo que tristemente no sucede con el resto de mujeres que viven en la India. La falta de respeto a una mujer es sinónimo de daño directo a la sociedad. No se conoce la tradición del matrimonio establecido: divorcios y nuevos matrimonios son totalmente respetados. Cuando un hombre y una mujer de la tribu khasi se enamoran, pueden irse a vivir juntos sin tener que casarse. Incluso hay muchísimas mujeres que deciden vivir solas y tienen el respeto*

*y la admiración por parte de toda la comunidad. Porque el lema de los khasi dice todo sobre ellos y su manera de ser y de vivir*:

*"Let la ka jong, burom ia kiwei":*

*"Ámate a ti mismo y respeta a los demás".*

Bibliografía de Referencia

Borón, Atilio (2012): "Los bienes comunes en América Latina: el debate pachamamismo vs. extractivismo", Cap. 6, Buenos Aires

Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria (-): "¿Cómo analizar la "nueva" ley de semillas"?, Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires

CEPAL (2012): "La India y América Latina y el Caribe. Oportunidades y desafíos en sus relaciones comerciales y de inversión", Santiago de Chile, Publicación de Naciones Unidas

Corvalán, Diego Horacio, Del Barrio María de los Ángeles, Del Barco María Sol (2011): "Potencias emergentes: BRICS y su relación con América Latina", I Congreso Internacional de la Red de Integración Latinoamericana

González Jancewicz Natalia (2013): "El ecofeminismo ante la crisis sistémica: camino hacia la sostenibilidad humana y ambiental", Tesis de Maestría, Universidad Pública de Navarra

Harvey, David (2012): “El enigma del capital y la crisis del capitalismo”, Ed. Akal, Madrid

Hernández Piñero, Aránzazu (2012): “La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida”, Revista ILEMATA año 4, n° 10, pp. 329-355, Dpto. de Filosofía, Universidad de Zaragoza

Hocevar, Maida (1996): “Crítica a la Teología de la Diosa en el ecofeminismo”, LUZ Repositorio Académico, Universidad del Zulia, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela)

Lastarria-Cornhiel, Susana (2011): “Las mujeres y el acceso a la tierra comunal en América Latina”, en Tierra de mujeres. Reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina, Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra y Fundación TIERRA

Martin, Gustavo Marcelo (2015): “La Tierra que te parió. Mujer, Naturaleza y Ciencia en los inicios del Capitalismo”, Editorial Tierra del Sur, Córdoba (en prensa)

Martin, Gustavo Marcelo (2015): “Pensar las relaciones de género en espacios urbanos como efecto de la absorción de capital en contextos periféricos”, Ponencia preparada para el XII Congreso Nacional de Ciencia Política, SAAP, UNCuyo, Agosto 2015

Molyneux, Maxine y Steinberg Deborah Lynn (1994): “El ecofeminismo de Shiva y Mies: ¿Regreso al futuro?”, Ecología Política, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, FUHEM/CIP

Montalva, Margarita Calfio y Velasco, Luisa Fernanda (2005): “Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de étnica?, CEPA, Santiago de Chile

Ruther, Rosemary Radford (1996): “Ecofeminismo: Mulheres do Primero e do Terceiro Mudno”, Revista Estudos Teológicos

Sarkar, Prabhat Ranjan (1996): “Economía proutista. Discursos sobre liberación económica”, Publicaciones Ananda Marga, Argentina

Seager, Joni (2001): “Atlas del Estado de la Mujer en el mundo”, Editorial Akal, Madrid

Shiva, V. (2014, enero, 23): “Conferencia de Prensa, Vandana Shiva. Costa Rica 2014”, Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=UQHr8-IzLnM

Shiva, Vanada (2001): “El mundo en el límite”, en Giddens y Hutton, eds., El mundo en el límite: la vida en el capitalismo global. Tusquets, Barcelona

Svampa, Maristella (2012): “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”, OSAL (Observatorio Social de América Latina), Año XIII N° 32, Noviembre, CLACSO

Theomai, Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo (2006): “Principio femenino y Desarrollo. Un examen del aporte de Vandana Shiva a la crítica ecológica”, Argentina

Weingartner Julia y Martín Marta Monasterio (2010): “Poner la vida en el centro: respuestas del ecofeminismo y del decrecimiento a la UE”, Ecologistas en acción, disponible en http://www.ecologistasenaccion.org/spip.php?article16371

**Sesión 9: "Cultura y derechos humanos"**

**Coordinadora: Lucía Rubiolo (Universidad Nacional de Río Cuarto)**

**1. Motivos y características de la inserción del cine comercial indio en contextos latinoamericanos en los últimos diez años.**

Analía Verónica Casero (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**2. Turismo reproductivo: padres internacionales, hijos Made in India.**

Romina Flavia Bengolea (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**3. La reconfiguración de la identidad cultural de migrantes indios y senegaleses en la ciudad de Río Cuarto, en las últimas dos décadas.**

Ana María Sánchez y Martín Hernández (Universidad Nacional de Río Cuarto).

**4. Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos en contextos educativos. Análisis sobre la Argentina y la India en el Siglo XXI.**

Paolo Sebastián Cucco (Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto).

# Motivos y características de la inserción del cine comercial indio en contextos latinoamericanos en los últimos diez años/ Reasons and characteristics of the inclusion of Indian commercial cinema in Latin American contexts in the past ten years.

Autora: Analía Verónica Casero

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correo de contacto: analiacasero@hotmail.com

**Resumen**

En los últimos diez años el consumo del cine comercial indio (denominado Bollywood) en Latinoamérica se incrementó notablemente; las razones de este fenómeno han sido tanto internas (atracción por la cultura india por parte de algunas zonas de América Latina) como externas, es decir, generadas desde la propia India (a causa principalmente de relaciones bilaterales y tratados económicos).

El objetivo de este trabajo es contribuir a clarificar y visibilizar cuáles son los motivos más importantes que permiten que se dé este fenómeno; tanto los que surgen desde el interior de algunos países de nuestra región como los que proceden desde la India, así como la naturaleza (forma) de este suceso. El mismo se analizará a la luz del concepto de poder blando (también conocido como soft power, poder intangible o diplomacia cultural) el cual es la capacidad de obtener lo que uno desea, atrayendo a los demás en lugar de amenazarlos o pagarles. Se basa en la cultura, en ideales políticos y en políticas. Cuando se persuade a los demás a querer lo que uno quiere, no es necesario gastar tanto en zanahorias [poder económico] y garrotes [poder militar] para hacer que avancen en la dirección adecuada (Nye 2004).

Los países específicos del área latinoamericana en los que se observará el acontecimiento son: Argentina, Brasil, Colombia, Perú y México.

Este análisis se llevará a cabo a través de una metodología de tipo cualitativa utilizando un estudio de tipo exploratorio. En primer lugar, se ofrecerá una descripción del cine de Bollywood; en segundo lugar, se describirán los canales internos y externos y la naturaleza del consumo del cine comercial indio por parte de los citados países de América Latina. En tercer lugar, se examinarán las causas que llevaron a este fenómeno.

Finalmente se presentarán algunas reflexiones que intentarán poner en claro cuál de los dos canales pesa más en este suceso.

**Abstract**

In the last ten years the consumption of Indian commercial cinema (called Bollywood) in Latin America increased significantly; the reasons for this phenomenon have been both internal (attraction to Indian culture from some areas of Latin America) and external, that is generated from India itself (mainly because of bilateral relations and economic treaties).

The aim of this paper is to help clarify and visualize what are the most important reasons that allow this phenomenon exists; arising both from within some countries in our region and those coming from India, and the nature (shape) of this event. The same will be analyzed in the light of the concept of soft power (also known as soft power, power or intangible cultural diplomacy) which is the ability to get what one wants by attracting others rather than threatening or paying them. It is based on culture, political ideals and policies. When you persuade others to want what you want, you do not need to spend so much on carrots [economic power] and sticks [military might] to move forward in the right direction (Nye 2004).

Specific Latin-American countries where the event will be observed are: Argentina, Brazil, Colombia, Peru and Mexico.

This analysis will be carried out through a qualitative methodology using a type exploratory study. First, a description of Bollywood will be offered; secondly, internal and external channels and the nature of Indian commercial cinema consumption by those countries of Latin America will be described. Third, the causes that led to this phenomenon are discussed. Finally some thoughts that will try to clarify which of the two channels outweighs be presented at this event.

**Introducción al concepto de Bollywood**

En la cinematografía india, como en la de todos los países, predomina una filmografía de índole comercial (no queriendo decir con esto que sea inexistente el llamado cine de autor o independiente), la cual tiene como epicentro a la ciudad de Bombay (hoy conocida como Mumbai); de allí la B que dio origen al término Bollywood pero es muy importante aclarar que no se lo puede utilizar para englobar bajo su manto a toda la producción del cine indio; esto es debido a que según la región, existen diferentes nombres, aquí van los más destacados: Pollywood (Punjab, al noroeste); Kollywood (Tamil Nadu, al sureste); Malluwood (Kerala al suroeste) y Kannada (Bangalore, al sur).

La denominación Bollywood, describe únicamente a la producción audiovisual rodada en indostánico (mezcla de urdu e hindi) y representa a la zona de la India que mayor cantidad de films realiza.

Elisabeth Lequeret advirtió algunas características de la cinematografía bollywoodense que son muy dignas de rescatar; por un lado, la importancia que tienen las raíces históricas:

“El cine se convirtió en el pasatiempo preferido de los indios, en parte porque retoma por su cuenta y restituye, reformulándolo, el imaginario de la cosmogonía hindú” (Lequeret, 2013: 76)

Por otro lado, la periodista habla de este cine como de un equivalente a un opio para el pueblo ya que destaca la muy acertada opinión acerca de esto brindada por Olivier Bosse (profesor del Instituto Nacional de las Lenguas y Civilizaciones Orientales -INALCO):

“lo importante no es la lucha del Bien contra el Mal, sino que cada uno lleve a cabo su deber" (Lequeret, 2013: 78)

Eso si se quiere acentuar lo más llamativo pero hay otros rasgos ineludibles: la duración de los films (que siempre exceden las dos horas), la inserción obligatoria de coreografías (sin importar si parecen forzadas o no) y el paso en una misma película por varios géneros cinematográficos.

Canales internos y externos de circulación de la filmografía bollywoodense en Latinoamérica

La utilización de la palabra canales aquí hace referencia a las diversas formas de desplazamiento del cine de Bollywood en Latinoamérica; ya sea por propuestas que nacen desde dentro de América Latina (las que son más bien producto del ámbito informal) que se denominarán canales internos, como por las que tienen que ver con una intención del país asiático (las cuales están más ligadas a sectores privados que a políticas estatales) que se llamarán canales externos.

¿Cómo se desató el fanatismo por Bollywood en Latinoamérica? no se sabe exactamente, lo que sí se advierte es que el tránsito de la filmografía bollywoodense por estas tierras se da primordialmente gracias a la proliferación de portales de internet y Facebook, clubs de fans, casas de baile y de aprendizaje de hindi, ciclos de cine en centros culturales y canales de televisión sobre la temática Bollywood. Es decir, si bien el centro es el cine, al estar conectado con otras cuestiones de la cultura de la India despierta también interés en las mismas.

A continuación se enumerarán algunos ejemplos. Las páginas web y de Facebook son muchas:

“El entusiasmo que las cantidades citadas expresan puede observarse también en una simple búsqueda en Google: la expresión 'cine hindú', aun siendo obviamente errónea en sustancia, trae por resultado más de 40 mil entradas dirigidas al universo de páginas hispanas. Estimando conservadoramente repeticiones, vínculos falsos y no actualizados, un importante interés es evidente” (Barrera Agarwal, 2007: 60)

Se nombrarán las más resonantes: peliculashindu.com, portalcineindio.com, lalitabollywood.mforos.com, Bollywood Latinoamérica, Fans de Bollywood Latinoamérica, La magia de Bollywood Argentina, Bollywood Brasil, Bollywood Colombia, Cine de la India en Colombia, Dulce Bollywood Colombia, Mega fans Bollywood México, Bollywood en México, Bollywood en Perú.

En lo que hace a festivales de cine, en Argentina, se llevó a cabo, en el Centro Cultural Borges de Buenos Aires: Bollywood en el Borges, Festival de cine de la India (2008); en Brasil, en el Museo Nacional Postal de Brasilia, el espectáculo: Cien años de cine indio (2014) y en San Pablo comenzó desde 2007, con el apoyo de la cinemateca Brasileña y el consulado indio en la ciudad, la Mostra de Bollywood e cinema Indiano; en México, más precisamente en Cancún, se concretó la primera edición de la Bollywood Week (2015), la cual pretendía:

"atraer a reconocidos actores de la industria del cine y la televisión de la India, y captar entre 5 mil y 10 mil turistas de la colonia hindú en Estados Unidos, Canadá y América Latina, así como la posibilidad de filmaciones en el Caribe mexicano"

En Perú, en Lima, en la Sala Armando Robles Godoy, se concretó un ciclo de cine indio en el Primer Festival Cultural de la India en Latinoamérica (2013). Por su parte Colombia, vivió una experiencia totalmente diferente en lo que respecta a la difusión y visualización del cine de Bollywood ya que se emitió un ciclo de cine en la emisora Telecafé (2013):

"La fundación Sembrando Maravillas, es la encargada de proveer todo el material fílmico a través del cual se hace hincapié en los valores de la sociedad hindú y dejar a la consideración del público latinoamericano el grado de influencia que han tenido en el contexto histórico, literario, filosófico y artístico de la cultura occidental. Otro de sus objetivos es difundir una idea clara sobre las tradiciones y costumbres sobre las cuales el pueblo hindú ha erigido su atavismo que destaca su cultura milenaria"

Entre las intenciones de expansión del cine de Bollywood por Latinoamérica se subrayan las que están ligadas a sectores particulares de la India, es decir, privados, no gubernamentales. Entre estas iniciativas se pueden nombrar:

“la inauguración de un complejo de cinco salas en el MegaPlaza Express limeño por parte del grupo indio MovieTime, estudiada ofensiva empresarial que aspira a contar en poco tiempo con una veintena de salas distribuidas por todo el país” (Elena, 2012: 101)

No menos ambiciosos o arriesgados fueron emprendimientos como el la de la agrupación de medios Zee Entertainment de India, la cual lanzó este año dos de sus canales para la TV paga de América Latina y para el mercado hispano de Estados Unidos:

“Se trata de Zee TV y de una señal sobre estilos de vida. La programación de Zee TV ofrece una selección de películas de Bollywood, series, telenovelas y concursos musicales y de cocina que se emiten en los 34 canales de la compañía en India. En tanto que la otra señal posee temas de salud, viajes, cocina, realities y cultura universal”

También se dieron otro tipo de propuestas, que si bien ejercieron influencias desde un costado, no deben dejar de tenerse en cuenta:

“la inédita preferencia de algunas de las grandes estrellas de Bollywood por emitir desde distintos países de América Latina algunos episodios de sus populares programas televisivos” (Elena, 2012: 101)

Naturaleza (forma) del consumo del cine comercial indio por parte de América Latina (específicamente en Argentina, Brasil, Colombia, México y Perú)

Entre los acontecimientos más importantes para subrayar en lo que refiere al acercamientos entre el cine bollywoodense y la Argentina hay que destacar la decisión de la mega estrella de Bollywood Shah Rukh Khan badshah de realizar una serie entera de televisión en los espléndidos escenarios de nuestro país, lo que sucedió a raíz de la organización de festivales de cine:

"Las tiendas de alquiler de vídeos en Buenos Aires tienen una serie de películas de Bollywood. La muestra de películas indias durante los últimos tres Festivales de la India atrajo largas colas de los argentinos y la Embajada tuvo que extender los festivales de cine alrededor de un mes”

o la existencia de co-producciones fílmicas; el pionero en esto fue el director argentino de cine Pablo César, quién en 1996 filmó en conjunto con la India: Unicornio, el jardín de las frutas y luego estuvo rodando (aunque todavía el proyecto no salió a la luz) la historia de amor entre el escritor indio Rabindranath Tagore y la intelectual argentina Victoria Ocampo, ocurrido a principios del siglo XX; otra cooperación que dio que hablar fue: Gaturro, la película (Gustavo Cova, 2010) y la colaboración del ganador del Oscar Gustavo Santaolalla en Mumbai Diaries (Kiran Rao, 2010).

La relación indo-brasileña más notable cinematográficamente hablando se dio con el film Bollywood Dream (O Sonho Bollywoodiano) de 2010, primera película de la cineasta paulista Beatriz Seigner, en la que se cuenta la historia de tres actrices brasileñas que deciden probar suerte en Bollywood pero que una vez insertas en la cultura y mitología de la India sus sueños se modifican en el contraste entre Oriente y Occidente, entre lo viejo y los nuevos valores, lo individual y lo colectivo; se suele comparar a Bollywood Dream con la novela brasileña Caminho das Índias, cuya trama tiene dos fases distintas: la composición del núcleo indio y un paso de tiempo de 20

años, donde la trama comienza a desarrollarse totalmente junto con los demás personajes; y la comparación es lógica ya que:

“comparten algunos esenciales planteamientos de fondo: sin duda una y otra apuestan seriamente por la lógica del (re)descubrimiento de ambos pueblos en el contexto de la intensificación de las relaciones diplomáticas entre los dos países” (Elena, 2012: 106)

Por otro lado, parece haber en la relación entre el país carioca y el cine comercial de la ciudad de Mumbai una razón más profunda:

“al tiempo que algunos comienzan a reflexionar (…) acerca de la posible transposición del modelo de producción de Bollywood al Brasil emergente de estos años, en el siempre reluctante escenario local del popular Hindi cinema comienzan a brillar algunas estrellas de origen brasileño. (…) las modelos Giselli Monteiro, Mariah Gomes, Bruna Abdullah y Nathalia Pinheiro (a veces bajo el nombre artístico de Nathalia Kaur)” (Elena, 2012: 102)

En Colombia uno de los roles más importantes en la relación entre India y este país lo lleva adelante la asociación Amigos por la India, Claudia Vega su co-fundadora expresó lo siguiente respecto a esta conexión:

"Bollywood no es muy conocido en Colombia, pero que en los últimos cuatro o cinco años se ha comenzado a ganar más y más fans sitios de redes sociales están jugando un papel muy importante en la promoción de las películas indias y los canales locales también televisadas en algunas películas de Bollywood"

Al cine indio en Colombia se lo pudo ver en Teleamiga.

Perú es quizás el centro más activo de circulación de películas de Bollywood, y esta afirmación reside en el hecho del papel enorme que encarnan los espectadores:

"Ya no se trata únicamente de espectadores pasivos: además de mirar y escuchar, muchos jóvenes de origen popular se han decidido a bailar y cantar, imitar y reinventar" (Geyer, 2012: 133)

"Los fanáticos del cine indio, el público melodramático que describe Ravi Vasudevan, han pasado de ser espectadores a ser bricoleurs, a ser ellos mismos Kulturschaffende que toman lo que les place y porque les place, para insertarlo en su propia producción cultural. Toman acción y quieren vincularse internacionalmente, por ejemplo colgando en YouTube los reportajes de la televisión peruana sobre el fenómeno, incluyendo el subtitulado al inglés hecho a pulso" (Geyer, 2012: 143)

Si se googlea Bollywood penetrate Latin America se encuentra el video que Geyer reseña.

Uno de los puntos más interesantes es llegar a conocer el lugar preciso donde se consiguen los films cuando no es vía internet:

"Un primer acceso para avanzar en esta short ethnography fue entonces el reino de la India en el Perú, es decir, las galerías comerciales ubicadas en el centro histórico de Lima alrededor del barrio chino. Allí, una mujer muy joven se ha especializado en la venta de películas de Bollywood. No solamente eso: ha profundizado su oferta de productos y ofrece también un best of, es decir, una colección con los mejores o más populares números musicales extraídos de un sinfín de películas «crackeadas», que su hermano se ha encargado de seleccionar y reunir afanosamente en un dvd" (Geyer, 2012: 138)

Perú es también el mejor ejemplo de cómo funciona la circulación de la información sobre Bollywood entre los fans:

“Así, una vez establecido el primer contacto, un diálogo llevó a otro, una cita a otra cita y finalmente, en YouTube primero y luego en Facebook, encontré una escena viva y fresca, perfectamente interconectada, a la cual los últimos lanzamientos indios suelen llegar con solo unos 10 días de retraso” (Geyer, 2012: 139)

“Las antropólogas vienesas Elke Mader y Petra Hirzer encontraron en sus estudios sobre la cultura de fans (Fankultur) de Bollywood en Perú más de 80 grupos muy bien interconectados, con fuerte presencia en regiones como Arequipa e irradiaciones a Bolivia y Colombia” (Geyer, 2012: 143)

La fiebre por Bollywood en Perú llegó a extremos no vistos en otros países ya que se llegó a editar una revista denominada: Revista Bollywood.

**Causas**

Para empezar a hablar de las causas que intervinieron en la excitación Latinoamericana por Bollywood hay que comenzar por las que podrían denominarse endógenas, de las cuales no se destaca particularmente ninguna sino que más bien se aprecia una conjunción de las mismas. Podría pensarse que el atractivo del público pudo haberse originado por motivos de búsqueda de lo exótico pero lo que sobresale es un cierto aire de identificación que engloba varias cuestiones: un pasado opresor similar, rasgos físicos más ligados a lo nativo/originario, ficciones donde prevalece la lucha de sectores humildes y el tono de las historias.

En Colombia, Roberto Restrepo, director de documentales y productor, encuentra en su país un terreno adecuado para las películas de Bollywood a causa de las cosas que comparten, una de las que observa es la siguiente:

"Por ejemplo, nosotros, como los indios, no somos una sociedad individualista orientada”

Cristhian Salamanca, el presidente de la sede en Bogotá de la asociación Amigos de la India, está de acuerdo:

"Las películas de la India reciben mucha atención (…) Mucha gente en Colombia son conscientes del estilo de la narración de Bollywood"

Otras miradas ven esta atracción como resultado de una vía de escape a una realidad dura:

“Sobre todo en un país afectado por la violencia y el tráfico de drogas, los valores familiares que aparecen en las películas de Bollywood están dando profundamente a algunas personas en Colombia una esperanza en una forma diferente de vida”

Se pliega a esta postrera percepción la consideración de Katherine Z Cristancho, una defensora a ultranza de la danza al estilo Bollywood y fanática de las actrices Kajol y Rani Mukerji:

"Para la mayoría de los colombianos, Bollywood es un mundo mágico donde sólo hay alegría y amor (…) Los temas, especialmente los dramas románticos y musicales, tienen una masa de seguidores entre la generación más joven"

Telecafé, la televisora colombiana que ha incluido en su programación en varias oportunidades cintas provenientes de Bollywood, también concuerda con estas razones a la hora de justificar su elección:

“Siempre comprometido con entregarle a sus televidentes contenidos de gran valor, que no sólo entretengan sino que también enseñen”

Telecafé, cuando se trata de programación ligada a Bollywood, trabaja conjuntamente con la fundación Sembrando maravillas, la cual se define a sí misma de la siguiente manera:

"A través de Sembrando maravillas buscamos difundir una idea clara de las tradiciones y costumbres sobre las que el pueblo hindú ha erigido su patrimonio y cultura milenaria. Así como informar al público hispano acerca de los avances de la industria cinematográfica de la India, el desempeño actoral, destacando ante todo los valores y costumbres tradicionales de la India: el respeto, honestidad, el amor y cuidado a las mujeres, niños y ancianos; así como la unidad familiar"

En México la estrechez indo-latinoamericana parece estar enlazada principalmente con una correspondencia entre el melodrama indio y el universo de la telenovela. Hay quienes encontraron similitudes entre las estrellas de la televisión mexicana y las del cine de Bollywood:

“En los años cuarenta y cincuenta del S. XX surgen refulgentes estrellas, como la Ava Lavinia Gardner o María Félix de esos lares, la hermosa Nargis, que con el galán Raj Kapoor colmaron de lágrimas los cines con sus equivalentes a las mexicanas Dios se lo pague, La vida de María Greever o Cuando los hijos se van, precursoras en ambos continentes de las telenovelas, sus hijas bastardas. (…) Su equivalente masculino fue M.G. Ramachandran, de un parecido asombroso con Pedro Infante, que comenzó su carrera como doble de acción y después fue estrella en películas similares a Nosotros los pobres o Pepe el toro, del injustamente olvidado Ismael Rodríguez” (Mancini, 2009: 26-27)

Esta concomitancia ocurrida en el siglo pasado fue un buen punto de partida para reanudar la conexión entre estos dos universos narrativos filmados.

En Perú se da un condimento extra ya que en los años setenta llegaba al país mucho cine procedente de la India que se exhibía en salas exclusivas y es desde allí donde se produce el arraigo actual:

"Algunos lo hacen porque sus padres o abuelos (los espectadores de la primera fase) los introdujeron en el cine indio. Otros se sintieron identificados con la fisonomía de las actrices y los actores indios que, dicen, es similar a la de ellos mismos. Este argumento sobre la conexión entre características físicas y pertenencia étnica aparece una y otra vez, también en las conversaciones con intelectuales ligados al cine" (Geyer, 2012. 144)

En torno a esta denominada 'bollywoodización' de los jóvenes peruanos hay algunas hipótesis:

"puede funcionar la tesis de que sus actividades se inspiran en una reacción frente al excesivo bombardeo del cine de Hollywood, con sus efectos especiales, escenas de acción y sexualidad explícita" (Geyer, 2012: 145)

Las estrellas de Hollywood desde el aspecto físico también se sienten lejanas para estos adolescentes, sensación que en cambio no les provocan las provenientes de Bollywood:

"Es como verte en un espejo y pensar que tú también puedes hacerlo"

La misma repelencia les genera a éstos púberes cierto sector de Lima:

"Para este público, parece tratarse de una añoranza por un mundo de emociones que no está tan lejano a su universo. El mundo emocional de la India popular se les aparece

como más próximo que el modo de pensar y vivir que les proponen las elites intelectuales limeñas” (Geyer, 2012: 146)

Paralelamente se desarrollaron lo que podría llamarse causas exógenas; entre las que se destaca una que está unida al concepto de soft power o poder blando; el cual fue acuñado hace más de una década por el geo politólogo Joseph Nye expresándolo así:

"es la capacidad de obtener lo que uno desea, atrayendo a los demás en lugar de amenazarlos o pagarles. Se basa en la cultura, en ideales políticos y en políticas. Cuando se persuade a los demás a querer lo que uno quiere, no es necesario gastar tanto en zanahorias [poder económico] y garrotes [poder militar] para hacer que avancen en la dirección adecuada" (Nye, 2004: )

A esta descripción habría que agregar otras características que señala la doctora Maya Alvisa Barroso en cuanto a la manera en que se puede desarrollar este tipo de poder:

“o aparece a través de la aplicación de políticas estatales que tienden a lograr una proyección y una imagen cuidadosamente diseñada en el contexto internacional, o aparece de manera espontánea, sin ninguna dirección específica por parte del poder central”

Partiendo de esta conceptualización el siguiente paso es vincularla con el manejo que hace la India de este poder; para Barroso, el poder blando del citado país es del segundo tipo:

“La India contemporánea tiene diversas potencialidades que reflejan de manera sencilla su poder blando. En la actualidad, el país produce una gran cantidad de conocimiento

que lo convierte en un referente natural en el mundo. La producción de dicho conocimiento abarca diversos sectores como la industria cinematográfica, Bollywood”

Algo con lo que coincide el político Shashi Tharoor:

“El hecho es que Bollywood está ahora llevando cierto aspecto de indianidad y de la cultura india por todo el mundo no sólo en la diáspora india de Estados Unidos y el Reino unido. (…) Eso es poder blando. Y es lo que India está desarrollando mediante la ‘E’ de TED. Su propia industria del entretenimiento. Pasó lo mismo (…) con nuestra música, nuestros bailes, nuestro arte, yoga, ayurveda, incluso con la cocina india”

Esta idea se concatena con otra que enunció la experta:

“el poder blando no se crea solamente desde el Estado, sino desde el propio pueblo. Un medio de poder blando, cuando no se da de forma organizada, se crea a partir de recursos distintos: promotores turísticos y culturales, universidades, ONG, individuos particulares, etc.”

Por otro lado hay que añadir que la gran heterogeneidad de India imposibilitó al país llevar adelante políticas oficiales para crear un poder blando perfectamente diagramado.

Hay una observación fundamental de la doctora Barroso para entender el funcionamiento del soft power y es que:

“el poder blando necesita una base de poder duro para realizarse. En el caso de la India, fue el gran crecimiento económico a partir de los años 90 que contribuyó al desarrollo de su poder blando”

Es decir, los acercamientos comerciales son un buen comienzo para realizar intercambios de otra índole y reforzar vínculos.

Pero si se vuelve a Bollywood, su increíble popularidad (y tómese esta palabra en su sentido más profundo) es la que permitió el arribo de India a sitios donde la diplomacia directa no llegó y así demostrar que las coincidencias de un pasado colonial y las aspiraciones económicas no son los únicos factores unificadores entre este país y América Latina. Así se podría afirmar que la búsqueda de conquista de nuevos mercados por parte de la cinematografía bollywoodense no es entonces tanto por rendimiento económico como por reafirmación cultural ya que con el consumo de la población de la India les alcanza y les sobra en lo que refiere a recaudación. Un análisis de Juan Carlos Romero acerca de la naturaleza del cine indio confirma este pensamiento:

"tiene la ventaja de que el grueso de su población absorbe la demanda de lo que la gente haga. La internacionalización del cine hindú es una cuestión aleatoria; ellos no la necesitan. Son de las pocas cinematografías que son autosuficientes por su misma demografía, son estrictamente locales. En este momento están haciendo un avance, pero ya es más una política cultural del Gobierno central, entonces distribuyen películas de la India en diferentes países del mundo, pero lo hacen como un proyecto político y no como un proyecto corporativo de algunas marcas" (Serrano Saavedra, 2010: 39)

**Consideraciones finales**

Hay fenómenos que llegan para quedarse y el de Bollywood en centro y Sudamérica parece ser uno de ellos. Si bien es palpable que el boom o la fiebre han cesado lo trascendente es que el cine de Bollywood se ha hecho un lugar en Latinoamérica.

Los países donde este hecho extraordinario se dio con más fuerza fueron Colombia y Perú; ¿Por qué son las naciones dónde más hondo caló Bollywood? En Colombia porque allí la filmografía bollywoodense trascendió tanto internet como las redes sociales e invadió la pantalla chica; además se crearon fundaciones y asociaciones

interesadas en la temática dotando así de una connotación más formal al fenómeno. En cuanto a Perú, la fascinación llegó a ser una de las más activas (por el rol en que en la práctica tomaron los fans), impactando en lugares impensados como San Juan de Lurigancho (uno de los 43 distritos de Lima) y uniendo a dos generaciones: la que había vivido el esplendor de esta cinematografía en los setenta y la de los jóvenes de la actualidad.

En lo que respecta a los alcances del denominado poder intangible o blando de la India en América Latina se puede afirmar que tomó vuelo a raíz de los acuerdos comerciales entre ambas partes pero que, sin ser una política estatal debidamente planificada, no tiene en cuanto a Bollywood intenciones de incrementar espectadores por cuestiones económicas sino más bien el propósito de alcanzar y reforzar el conocimiento de la cultura del país asiático por estas latitudes.

El cine de Bollywood demostró en Latinoamérica que es mucho más que hermosas coreografías e imágenes coloridas.

**Bibliografía**

Barrera Agarwal, María Helena (2007): “El cine indio, a la conquista de Hispanoamérica”, Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui nº 097, marzo, pp. 56-61. Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, Quito, Ecuador.

Elena, Alberto (2012): “Bollywood en Brasil: nuevas perspectivas de cooperación transnacional”, pp. 99-114, Universidad Carlos III, Madrid, España.

Geyer, Martín León (2012): “Bollywood en Perú. Culturas populares y globalización de las emociones”, Revista Nueva Sociedad nº 241, septiembre/agosto, pp. 133-148, Buenos Aires, Argentina.

Lequeret, Elisabeth (2013): “En el espejo de Bollywood”, Le Monde Diplomatique 3 Explorador India, pp. 75-79

Mancini, Manuel Julián (2009): “50 años de relaciones: el gran ejemplo de la India”, Revista Crónica Universitaria nº 36, abril/agosto, pp. 25-28, Universidad Sergio Arboleda, Colombia.

Nye, Joseph (2004) “El poder blando y la lucha contra el terrorismo” Abril 28 Sección Opinión, El País, Madrid, España.

Serrano Saavedra, Sergio Alberto (2010) “Rediseño de marca gráfica y manual de identidad visual corporativa para la productora de cine y televisión Oasis entertainment en la India”, pp. 37-42, Dpto. de publicidad y diseño programa diseño de comunicación gráfica, Universidad autónoma de occidente facultad de comunicación social, Santiago de Cali, Colombia

# Turismo reproductivo: padres internacionales, hijos made in India. Situación legislativa de India y Argentina/ Reproductive tourism: International parents, children made in India. Legislative situation of India and Argentina.

Autora: Romina Flavia Bengolea

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correo de contacto: roflabe@yahoo.com.ar

**Resumen**

Las Técnicas de Reproducción Asistida son una nueva forma de procrear y ellas incidieron en el derecho de familia, en el tema de filiación, en los derechos fundamentales y personalísimos del embrión y del niño. Una de las TRHA es la denominada “maternidad por sustitución” o “maternidad subrogada” conocida como “alquiler de vientre”. Esta técnica ha dado lugar a lo que se denomina “turismo procreativo o reproductivo”, con esta expresión se alude a personas que no pueden procrear por diversas razones y viajan a países donde la maternidad subrogada se encuentra regulada o no. Uno de los países considerado la capital mundial de los vientres de alquiler es la India. A través del análisis de la doctrina, la jurisprudencia y especialmente la normativa vigente, se intentará en este trabajo comprender e identificar el uso de las TRHA y su régimen legal vigente en la India y Argentina, mirando especialmente el respeto de los derechos fundamentales del embrión y del niño como sujeto de derecho.

**Abstract**

Assisted Reproduction Techniques are a new way to procreate and they influenced family law on the subject of filiation, in fundamental and personal rights of the embryo and child. One of the TRHA is the "surrogacy" or "surrogate motherhood" known as "surrogacy". This technique has led to what is called "procreative or reproductive tourism" with this expression to people who can not procreate for various reasons and traveling to countries where surrogacy is regulated or not alluded to. One country considered the world capital of surrogacy is India. Through analysis of the doctrine,

jurisprudence and especially the current regulations, this paper will try to understand and identify the use of TRHA and its current legal regime in India and Argentina, especially looking at the respect of fundamental rights of the embryo and of children as subjects of law.

## INTRODUCCIÓN

La continuidad de la vida se organiza gracias al proceso biológico de la reproducción. La reproducción humana sólo se producía a través de una relación sexual entre el hombre y la mujer, con la unión entre el ovulo y el espermatozoide (fecundación). Este escenario se fue modificando paulatinamente con el avance de las nuevas tecnologías incorporadas por la biología y la medicina (Minyersky, 2004).

Las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (en adelante, TRHA) son una nueva forma de procrear, proveen opciones para aquellas personas que no pueden concebir a consecuencia de dificultades del sistema reproductivo del hombre o de la mujer, en la que se necesita del aparato reproductor, pero no requiere mantener relaciones sexuales para concebir. Ellas incidieron en el derecho de familia, en el tema de filiación, en los derechos fundamentales y personalísimos del embrión y del niño.

La imposibilidad de concebir hijos en forma natural provoca en algunos casos, situaciones traumáticas para la pareja. La ciencia con su desarrollo, los coloca frente a una posible solución del problema, mediante la procreación humana asistida. Si bien hoy se resaltan los derechos y necesidades de la pareja de reproducir (el derecho a procrear) usando las TRHA, surge un interrogante: ¿Hay un "derecho al niño" concebido con el uso de estas técnicas? Nadie puede negar el derecho a procrear, a formar una familia, es algo natural y necesario para el avance de la sociedad, que pareciera absurdo su rechazo. Nuestra Constitución Nacional como también tratados y convenciones reconocen el derecho a constituir una familia, pero en la realización de este objetivo muchas veces se pierde de vista el "interés superior del embrión y el niño". (Lloveras, Orlandi, Faraoni, Tavip, Verplaetse, Durán, 2005)

Estas nuevas técnicas de reproducción impactaron en el régimen de filiación, donde se plantea junto a la filiación biológica y la adoptiva, una tercera, basada en la voluntad procreacional, una de estas técnicas es la denominada "maternidad por sustitución o subrogada", conocida también como "alquiler de vientre" (Minyersky, 2004, p. 152).

Mirando las diferentes legislaciones nos encontramos con variadas situaciones, desde aquellas que lo prohíben, a otras que imponen sanciones penales a quienes realizan el convenio, pero también están aquellos estados que lo facilitan y lo publicitan, a otros que lo aceptan y lo regulan detalladamente. En nuestro país este tipo de contrato actualmente no está regulado (el proyecto de reforma de nuestro Código lo incluía, luego fue quitado en su redacción final), el problema emerge cuando nuestros ciudadanos sí efectúan esta práctica, en aquellos países que lo permiten, es lo que se ha dado en llamar "turismo procreacional", esta situación ha obligado a los tribunales argentinos a expedirse en el supuesto de convenios realizados y cumplidos, por ejemplo en La India por ciudadanos Argentinos que requerían la inscripción del niño como argentino en virtud de la nacionalidad de sus padres. Es necesaria una inminente

legislación que aclare estas situaciones y que no queden en manos de tribunales o de decisiones particulares. (Lamm, 2012)

Uno de los países considerado la capital mundial de los vientres de alquiler es la India. Parejas infértiles de todo el mundo acuden en masa a la India ya que los costos de alquiler de vientres pueden ser hasta cinco veces menores que en países como EE.UU. Dado el "Boom" de este negocio y su impacto social, en 2010 el Ministerio de Salud de India definió un documento titulado "Guía para la Reglamentación de Reproducción Asistida", entre ellas la maternidad subrogada.

Actualmente en la Argentina este tipo de contratos no está regulado. La ley está un paso atrás con respecto a las TRHA. Citando al Dr. Marcelo Feliú:

Si uno tuviera que comparar la diferencia de velocidad entre los tratamientos o la medicina de reproducción asistida con la ley, sería como comparar a una Ferrari con un triciclo. La ciencia que ustedes desarrollan (refiriéndose a los médicos) le lleva años luz a la ley. Se convertirá en una rama específica que modificará los conceptos tradicionales. (2011, p. 42)

El presente trabajo tiene como finalidad principal comprender e identificar el uso de las TRHA y su régimen legal vigente en la India y Argentina, mirando especialmente el respeto de los derechos fundamentales del embrión y del niño como sujeto de derecho.

## 1) REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA.

### a) Definición Científica.

La fecundación es "la fusión del óvulo femenino con el espermatozoide masculino que se efectúa normalmente por la cópula carnal. Pero puede también producirse la fecundación llevando artificialmente el semen a la vagina" . Artificial, asistida aluden en este caso, a que la fecundación se realiza, no de manera natural (coito) sino que interviene la mano o arte del hombre, se produce con ayuda de medios mecánicos . Podemos definir a la fecundación humana asistida como el proceso mediante el cual se forma un nuevo individuo a partir de la unión de los gametos femenino y masculino, con ayuda de medios mecánicos.

### b) Definiciones de la Doctrina Argentina.

Iñigo, Levy y Wagmaister definen "que la reproducción humana es asistida cuando no es el resultado de la unión intersexual, sino de la aplicación de determinadas técnicas médico científicas que la hacen posible" (1994, p. 551).

El nuevo Código Civil y Comercial , no nos ofrece una definición de Reproducción Humana Asistida, ni sobre las diferentes técnicas.

La nueva Ley N° 26.862, “Acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida”, sancionada y promulgada en Junio de 2013, establece:

ARTÍCULO 2° — “Definición. A los efectos de la presente ley, se entiende por reproducción médicamente asistida a los procedimientos y técnicas realizados con asistencia médica para la consecución de un embarazo. Quedan comprendidas las técnicas de baja y alta complejidad, que incluyan o no la donación de gametos y/o embriones.

Podrán incluirse nuevos procedimientos y técnicas desarrollados mediante avances técnico-científicos, cuando sean autorizados por la autoridad de aplicación”.

2) MATERNIDAD POR SUSTITUCIÓN- TURISMO PROCREACIONAL

Nos encontramos con varias técnicas, como la inseminación artificial, fertilización in vitro, la técnica de ICSI (inyección espermática intracitoplasmática), la crio-conservación de embriones, maternidad subrogada o sustituta, y su elección depende de la insuficiencia a suplir en los progenitores. De todas ellas la que desarrollaremos en este trabajo es la “Maternidad subrogada o sustituta”.

Múltiples son las denominaciones que se dan al contrato por el cual una mujer se compromete a llevar a cabo un embarazo para entregar el hijo a otra persona. En este sentido podemos hablar de “alquiler de vientres”, “maternidad por otro”, “maternidad por sustitución” y “gestación por otro”. En realidad no es una nueva técnica reproductiva sino más bien un arreglo social donde una mujer fértil acuerda gestar un embrión por cuenta de otra persona. Es decir una mujer lleva en su vientre un ser humano, con el compromiso de entregárselo a otra mujer, hombre o pareja, después de ocurrido el nacimiento, dado que existe un acuerdo previo de hacer una delegación o sustitución de la maternidad para compensar una deficiencia reproductora. (Medina, 2012)

Puede ser parcial donde el óvulo proviene de la mujer gestante para luego ser fecundado con semen, o completa, donde la mujer gestante recibe en su útero un embrión de una pareja para luego entregarles la criatura después del parto.

En la maternidad subrogada el elemento tipificante, es el “acuerdo de voluntades” y si miramos las diferentes normativas en el derecho comparado podemos encontrar: legislaciones que lo prohíben, otras que imponen sanciones penales a quienes realizan el convenio y también estados que lo facilitan, lo publicitan, lo aceptan y lo regulan detalladamente. Las TRHA han dado lugar a lo que se denomina “turismo procreativo o reproductivo” , con esta expresión se alude a parejas (heterosexuales, homosexuales, incluso hombres y mujeres solas) que no pueden procrear por diversas razones, viajan a países donde las TRHA (como la fecundación in vitro o maternidad subrogada) se encuentran reguladas o no, pero la facilitación de su realización (la selección del hospital o clínica y de la madre incubadora; la donación de gametos, parto, certificados

y documentos legales necesarios para inscribir la filiación del nacido en el Registro Civil correspondiente) promueve este turismo. Nos encontramos con países, como la India o Ucrania, que favorecen estos tipos de convenios, los posibles progenitores recurren allí por la facilidad de su realización y su bajo costo. En cambio otros, como España por ejemplo, prohíbe este tipo de convenios. (Medina, 2012; Farnós Amorós, 2010)

Parte de la doctrina sostiene que la maternidad subrogada, como contrato en Argentina, está prohibido por ser contrario al orden público y a las buenas costumbres, dado que tiene como esencia la entrega de un niño que constituye un objeto ilícito. Sin embargo la teoría de la nulidad no da respuesta a los conflictos que se presentan cuando el contrato se realiza y se cumple espontáneamente y se debe determinar la nacionalidad o la filiación materna. Otra parte de la doctrina (la cual adhiero) sostiene que actualmente en Argentina, no hay una ley que regule expresamente la gestación por sustitución, tampoco hay ninguna que lo prohíba. Nuestro ordenamiento jurídico-positivo establece en la Constitución Nacional, en su artículo 19, última parte: “Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe”. Es decir “Todo lo que no está prohibido, está permitido” según Kelsen. Ante el vacío legal y esta normativa del art. 19 podríamos concluir con una pregunta ¿la maternidad subrogada estarían permitida? El nuevo Código Unificado Civil y Comercial establecía un artículo que regulaba este tipo de contratos, pero se erradicó la normativa que contemplaba la gestación por sustitución. Aquí toma un papel primordial la actividad de los magistrados, en muchos casos son ellos los que establecen a través de su razonabilidad que es lo permitido y que lo prohibido, ante la ausencia legal. Con respecto a la maternidad subrogada, deberán los jueces en cada proceso gestacional que se realiza en Argentina, considerar sus elementos y decidir, atendiendo al caso concreto y al interés superior del niño nacido o por nacer.

## 3) LEGISLACIÓN ARGENTINA CON RESPECTO A LAS THRA

### a) Normativa Vigente en Argentina.

En el año 2011 a través del decreto N° 191 se crea una comisión encargada de la elaboración del proyecto de ley de reforma, actualización y unificación de los Códigos Civil y Comercial de la Nación, surgiendo esta reforma de la imperiosa necesidad de modificar el código de Vélez Sarsfield de 1869, dado que la forma de vida de la sociedad de esa época ha variado, y el código se debe adecuar a esta nueva realidad.

El primero de agosto de 2015 entró en vigencia el nuevo Código Unificado Civil y Comercial introduciendo las THRA a la legislación Argentina.

Otra norma que podemos citar, es la ley 26.862 (sancionada en junio de 2013) de “Reproducción médicamente asistida”, cuyo objeto principal es garantizar el acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida.

La ley 26.862 establece en su artículo 7 quienes son los beneficiarios de dicho procedimientos:

Tiene derecho a acceder a los procedimientos y técnicas de reproducción médicamente asistida, toda persona mayor de edad que, de plena conformidad con lo previsto en la ley 26.529, de derechos del paciente en su relación con los profesionales e instituciones de la salud, haya explicitado su consentimiento informado. El consentimiento es revocable hasta antes de producirse la implantación del embrión en la mujer.

En relación con el artículo citado, su decreto reglamentario N° 956/2013 establece claramente que toda persona mayor de edad puede acceder a alguna técnica de reproducción "sin requisitos o limitaciones que impliquen discriminación o exclusión fundadas en la orientación sexual o el estado civil de quienes peticionan por el derecho regulado". El Decreto entiende por técnicas de reproducción médicamente asistida a "todos los tratamientos o procedimientos para la consecución de un embarazo".

Analizando la normativa, la jurisprudencia y doctrina comparada, se desprende que los Estados y los Organismos Internacionales establecen entre sus objetivos principales, prevalecer y proteger el derecho a la constitución de una familia y a procrear, para lograr el avance de toda sociedad. Si para llevar adelante estos derechos es necesario el uso de las TRHA (ante situaciones de infertilidad, reconocida como una enfermedad por la Organización Mundial de la Salud) ese uso no puede estar prohibido por una ley o decreto, de lo contrario se estaría atentando contra la libertad personal y creando una situación de discriminación entre los progenitores que sí pueden ejercer el derecho de procrear por medios naturales, de aquellos que por razones de infertilidad no podrían tener sus propios hijos, si no es a través del uso de alguna de las técnicas de reproducción.

Recordemos que una de las modificaciones relevante fue la reforma constitucional del año 1994 en Argentina, y con ella la jerarquía que asumieron los Tratados de Derechos Humanos, al ubicarse en la misma línea de jerarquía que las leyes nacionales.

En la Argentina a través del nuevo Código Civil y Comercial y la de la ley de "Reproducción médicamente asistida" se intenta dar un marco legal al uso de las THRA. Cuando se utiliza una técnica de reproducción con material genético propio de la pareja (casado o no) y la futura madre es quien lleva adelante el embarazo, o cuando interviene material genético de un dador anónimo, estamos frente a una situación descripta en la normativa vigente.

En cambio, cuando se acuerda con una mujer que ceda su vientre con el fin de ser fecundada con material genético propio de la pareja o con óvulo propio y semen del hombre que integra la pareja, nos enfrentamos a una situación no descripta por la norma argentina, pero que se realiza dentro y fuera del país principalmente. (Lloveras et al., 2007)

b) Análisis del Código Civil y Comercial Unificado

En el Título V establece la reglamentación con respecto a la filiación y en su primer artículo establece una de las primeras diferencias con el actual código:

“Artículo 558: Fuentes de la filiación. Igualdad de efectos. La filiación puede tener lugar por naturaleza, mediante técnicas de reproducción humana asistida, o por adopción.

La filiación por adopción plena, por naturaleza o por técnicas de reproducción humana asistida, matrimonial y extramatrimonial, surten los mismos efectos, conforme a las disposiciones de este Código.

Ninguna persona puede tener más de DOS (2) vínculos filiales, cualquiera sea la naturaleza de la filiación”.

Al analizar este artículo partiremos por explicar qué es la filiación y los diferentes tipos de filiación.

La filiación es el vínculo biológico o jurídico entre un sujeto y sus progenitores que deviene en el emplazamiento de estado y en la generación de un conjunto de deberes y derechos. Según el código este vínculo puede darse por naturaleza (vinculo biológico), por adopción, y con la reforma se incorporó un tercer tipo de filiación, que tiene como elemento típificante la “voluntad procreacional”, especialmente cuando se utiliza la fecundación in-vitro y la gestación por sustitución.

Citando la doctrina de las Dras. Kemelmajer de Carlucci, Herrera y Lamm, (2012) ellas en su trabajo hablan de tres criterios que dan lugar a tres verdades (la genética, la biológica y la voluntaria) en materia de filiación aludiendo a las expresiones del profesor Philippe Malaurie , que es destacable mencionar, para llegar a una definición de voluntad procreacional.

Si nos remontamos a la época de la sanción de nuestro primer Código Civil (1869), la única forma de procrear era a través de la relación sexual entre un hombre y una mujer. Si esta mujer quedaba embarazada era con sus propios óvulos y la gestación del embrión se desarrollaba en su vientre hasta el parto. El hombre que dejaba embarazada a la mujer lo realizaba con su propio material genético. Con este escenario lo biológico comprendía siempre lo genético en una misma persona, y en la mayoría de los casos también lo volitivo, salvo que el embarazo se produzca por una relación casual, donde estaría ausente la voluntad de procrear, pero aún en estos casos la maternidad y la paternidad quedaba establecida por lo biológico y lo genético.

Esta situación tan clara y segura, hoy no lo es, con el uso de las TRHA y las verdades ahora se pueden presentar en diferentes personas.

a) Verdad genética: Lo relevante es haber aportado el material genético. Es un puro reduccionismo geneticista.

b) Verdad biológica: El origen cuenta con un acto humano: alguien estuvo allí para producirlo y ese alguien está más allá de los genes. La verdad biológica importa un plus respecto de la verdad genética, dado que motiva un vínculo entre el nacido y quienes lo procrearon. En la procreación por medios naturales, respecto del hombre, consiste en haber tenido relaciones sexuales; respecto de la mujer, no sólo en la relación sexual, sino en haber gestado durante nueve meses.

c) Verdad voluntaria o consentida: la paternidad y/o maternidad se determina por el elemento volitivo: la voluntad procreacional. (Kemelmajer de Carlucci, et. al. 2012, p. 20)

Al relacionar estas tres verdades con las TRHA debemos analizar cada caso en particular y que técnica se usó para determinar que verdad está presente. Puede darse diferentes situaciones que se encuentren las tres, dos o solo una de las verdades. Pero a la hora de implementar un técnica, la verdad que siempre estará presente es la voluntaria o consentida, como elemento relevante, es decir, es la voluntad o decisión de que ese ser nazca, como menciona Rivero Hernández "no sólo en cuanto causa eficiente, última e infungible es la voluntad, sino porque los elementos biológicos y/o genéticos, pueden ser sustituidos. Lo que nadie puede suplir, para un nacimiento, es el acto de voluntad de una pareja o persona sola" (Rivero Hernández, 1988, p. 146)

Con las TRHA el vínculo de filiación se puede establecer gracias a la voluntad que toma la persona de ser progenitor. Ante este nuevo tipo el concepto de filiación que nos brinda la normativa vigente debe cambiar para adecuarse a esta nueva realidad, la doctrina y la jurisprudencia comienzan a hablar de "parentalidad voluntaria" o "voluntad procreacional" como un acto jurídico compuesto de elementos volitivos, sociales y afectivos y no, exclusivamente, de características genéticas. (Kemelmajer de Carlucci, et. al. 2012)

El capítulo II del Título V, establece específicamente "Reglas generales relativas a la filiación por técnicas de reproducción humana asistida". Los artículos 560 y 561 ponen el acento en la voluntad procreacional de los progenitores para la creación del vínculo filial.

El artículo 561 establece:

"Voluntad procreacional. Los hijos nacidos de una mujer por las técnicas de reproducción humana asistida son también hijos del hombre o de la mujer que ha prestado su consentimiento previo, informado y libre en los términos del artículo anterior, debidamente inscripto en el Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas, con independencia de quién haya aportado los gametos".

Este artículo es claro al determinar que el consentimiento da origen al vínculo filial por el uso de las TRHA y quien presta el consentimiento "previo, informado y libre" es el que aparece como progenitor. En la filiación por naturaleza la impugnación se funda en la falta de vínculo biológico, aquí en las TRHA, y especialmente heteróloga siempre

falta el vínculo genético; la filiación se determina sobre consentimiento previamente prestado y el este consentimiento dado protege la posibilidad de impugnar.

El artículo 562 incorporaba la figura de la maternidad o gestación subrogada. Este artículo reconocía como punto central la voluntad procreacional expresada por consentimiento previo, informado y libre de las personas que intervienen que luego deberá ser homologado en sede judicial. El artículo también establecía los requisitos para que el juez pueda homologar dicho acuerdo, para ello se necesitaba constatar que la gestante actué en forma altruista (que no haya recibido un pago), que ya tenga un hijo propio, que posea "plena capacidad, buena salud física y psíquica" y que no aporte ningún gameto; respecto de los futuros padres se deberá comprobar que al menos uno de ellos esté imposibilitado de concebir un hijo de manera natural y que haya aportado alguno de los gametos (óvulo o espermatozoide). Asimismo, se imponía como limitación que la gestante sólo podría someterse a éste procedimiento, como máximo, en dos oportunidades. En los fundamentos del proyecto original surge que la presencia de todos estos requisitos es para lograr la certeza de que la mujer que presta su cuerpo lo hace libremente y que el uso de alguna TRHA no es usado como un mero capricho sino como última alternativa para concebir un hijo propio. También se incluía en este artículo, el "Interés superior del niño". Este principio se encuentra incluido de manera expresa en la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño (CIDN) y alude a la plena satisfacción de sus derechos. (Lorenzetti, Highton de Nolasco y Kemelmajer de Carlucci, 2012)

Esta figura de la maternidad subrogada fue directamente apartada del texto original y hoy en el nuevo Código Civil y Comercial no se encuentra regulada dicha actividad que en la práctica sí se realiza.

El nuevo código establece criterios para la filiación constituida en el extranjero, y entre las disposiciones de Derecho Internacional Privado, se incorpora una norma sobre las importantes cuestiones de determinación de la filiación:

"ARTÍCULO 2634.- Reconocimiento de emplazamiento filial constituido en el extranjero. Todo emplazamiento filial constituido de acuerdo con el derecho extranjero debe ser reconocido en la República de conformidad con los principios de orden público argentino, especialmente aquéllos que imponen considerar prioritariamente el interés superior del niño. Los principios que regulan las normas sobre filiación por técnicas de reproducción humana asistida integran el orden público y deben ser ponderados por la autoridad competente en ocasión de que se requiera su intervención a los efectos del reconocimiento de estado o inscripción de personas nacidas a través de estas técnicas. En todo caso, se debe adoptar la decisión que redunde en beneficio del interés superior del niño".

Dicho artículo sienta el principio del reconocimiento de todo emplazamiento filial constituido de acuerdo con el derecho extranjero, en tanto sea compatible con los principios de orden público de nuestro país, especialmente los que imponen a nivel constitucional la consideración del interés superior de niños y niñas. Esta norma tiende a

la estabilidad del vínculo filial, permitiendo el control del orden público internacional que el juez apreciará en el caso concreto.

Una decisión positiva fue incluir en el nuevo Código los “Derechos y actos personalísimos”, el capítulo específico comienza con una declaración acerca de la dignidad de la persona humana y se reconocen explícitamente los derechos a la intimidad, honor, imagen e identidad.

Al analizar si el derecho a la identidad ha sido incluido en el proyecto, pensando si el concebido por alguna TRHA lo ampara el derecho de acceder a sus orígenes biológicos, especialmente en la fecundación heteróloga y en la gestación por sustitución, nos encontramos con el artículo 564 que establece lo siguiente:

“ARTÍCULO 564.- Derecho a la información en las técnicas de reproducción asistida. La información relativa a que la persona ha nacido por el uso de técnicas de reproducción humana asistida con gametos de un tercero debe constar en el correspondiente legajo base para la inscripción del nacimiento.

A petición de las personas nacidas a través de estas técnicas, puede:

a. revelarse la identidad del donante, por razones debidamente fundadas, evaluadas por la autoridad judicial por el procedimiento más breve que prevea la ley local.

b. obtenerse del centro de salud interviniente información relativa a datos médicos del donante, cuando hay riesgo para la salud”.

De dicho artículo se desprende que el concebido por alguna TRHA podrá acceder a los datos del donante sólo ante dos situaciones: en caso de riesgo para su salud, sin necesidad de intervención judicial y también cuando se invocan otras razones debidamente fundadas, que serán evaluadas por la autoridad judicial. En los fundamentos no explican cuáles podrían ser estas “otras razones” simplemente mencionan que ya no son administrativas y que se prestará atención a los intereses en juego.

Si bien la doctrina y jurisprudencia consideran como un verdadero derecho humano el derecho a conocer los orígenes (derecho a la identidad), el Código en su redacción final se inclinó hacia el anonimato del donante, con las dos excepciones analizadas. (Lorenzetti, Highton de Nolasco y Kemelmajer de Carlucci, 2012)

Fernández Sessarego define a la identidad como el “conjunto de atributos y características que permiten individualizar a la persona de la sociedad” (1992, p. 113). Este conjunto de atributos tienen un contenido o acepción estática, perpetua e inmutable (atributos de identificación y el origen genético-biológico): nombre, características físicas, edad y también otra acepción dinámica, variable en el tiempo, relacionado con la personalidad (proyección histórico-existencial): desarrollo psico-emocional, educación, formación religiosa y ética, ideas, su cultura.

## 4) MATERNIDAD SUBROGADA EN LA INDIA

### a) Normativa Vigente en India

En 2008, se produce el nacimiento de un niño producto del alquiler de vientres, cuya madre gestante (solo proveía su vientre) era una ciudadana India, contratada por una pareja japonesa, que proporcionaron su ovulo y espermatozoide. El pequeño Manji se convirtió en el foco de una crisis legal y diplomática poco después de su nacimiento. Los padres genéticos del bebé se habían divorciado meses antes de su nacimiento, y la madre genética no quería el niño mientras que el padre y la abuela reclamaban su custodia. Como resultado de este caso, el Tribunal Supremo de la India falló que la subrogación comercial es legal en India y estableció la necesidad de desarrollar una regulación integral al respecto, regulación que aún no se desarrolló.

La India es la capital mundial de los vientres de alquiler, ya que es más simple y rentable que en cualquier otro país. La subrogación en la India es legal y está regulada para proteger los derechos del bebé, de la madre de alquiler, y de los padres genéticos.

La decisión de la Corte Suprema de permitir la subrogación comercial en la India dio como resultado un aumento significativo de la confianza internacional en los vientres de alquiler en la India.

Tras el nacimiento del primer bebé probeta científicamente bien documentado en 1986 en la India, hubo expansión de clínicas de fecundación in vitro en el país. Los servicios ofrecidos por algunas de estas clínicas de FIV eran cuestionables. A razón de esto, la falta de directrices, la ausencia de una legislación específica en el país y de organismos de supervisión y regulación, el Consejo Indio de Investigación Médica (ICMR) desarrolló un proyecto de directrices nacionales para la acreditación, supervisión y regulación de Clínicas especializadas en fertilización asistida y para la investigación biomédica en la India (2002). El proyecto fue objeto de un amplio debate público en todo el país (en siete ciudades: Nueva Delhi, Jodhpur, Mumbai, Bangalore, Chennai, Hyderabad y Calcuta), donde participaron más de cuatro mil personas.

Distintos organismos fueron consultados sobre este proyecto, entre ellos se puede citar la Comisión Nacional de la Mujer y la Comisión Nacional de Derechos Humanos. El periodo de redacción, consultas y sugerencias de las directrices nacionales finalizaron y después de la aprobación del comité de redacción del documento, se presentó al Ministerio de Salud y Bienestar Familiar, Gobierno de la India. El Ministerio examinó estas directrices y después de ligeras modificaciones publicaron las directrices nacionales como una “Guía ética para la investigación biomédica y la Participación de seres Humanos” de la India en el año 2006. (Sharma, 2014)

En la observación diaria de estas directrices nacionales surge que no estaban siendo seguidas adecuadamente en el país. Por lo tanto, el Consejo Indio de Investigación Médica desarrolló un proyecto de “Tecnología de Reproducción Asistida” (Reglamento) en 2008 con la ayuda de un Comité de Redacción de ICMR. El proyecto fue sometido a

un amplio debate público, no sólo en todo el país, sino a nivel mundial, colocando el proyecto de ley sobre las páginas web del Ministerio de Salud y Bienestar Familiar, Gobierno de la India y del ICMR. La versión final del proyecto de Tecnología de Reproducción Asistida en 2010 fue enviado al Ministerio de Salud y Bienestar Familiar, y revisado por el Ministerio de Ley y Justicia. Dicho Proyecto en 2014 se ha convertido en una parte de una nota en el Gabinete, que espera su sanción definitiva. (Sharma, 2014)

El proyecto de "Tecnología de Reproducción Asistida" propone establecer Juntas y Registros Nacionales en la India para la acreditación y supervisión de clínicas y bancos, que persiguen el fin de la reproducción asistida. De esta manera pretenden asegurar que los servicios prestados por éstos establecimientos se encuentran dentro de un marco reconocido por la ética y las buenas prácticas médicas, protegiendo a todas las partes interesadas. (Sharma, 2014)

Hay otras voces que se alcanzan en contra aludiendo que este proyecto de ley ayuda al Estado a que decline sus responsabilidades y protección, y en realidad está orientado a promover el turismo reproductivo y un mercado libre, por dar poderes extraordinarios a los bancos de esperma y clínicas privadas. En consecuencia, el proyecto de ley deja de lado los intereses del bebé y la madre sustituta para promover la "Tecnología de Reproducción Asistida", en lugar de tratar de lograr una efectiva regulación. (Qadeer, 2010)

Ante la falta de una legislación oficial y de un proyecto de ley que espera su sanción, el cuerpo normativo que establece un marco jurídico y político a los procedimientos biotecnológicos en India; es la "Guía ética para la investigación biomédica y la Participación de seres Humanos", publicado en 2006 por el Consejo Indio de Investigación Médica (ICMR) el cual establece ciertas directrices para la reproducción asistida y la maternidad subrogada.

La "Guía ética para la investigación biomédica y la Participación de seres Humanos" (2006) establece en su prólogo:

"que los avances en el área de la genética, la genómica y la biología molecular han crecido a pasos agigantados con la consiguiente necesidad de frenar estos avances con garantías suficientes para proteger los derechos y el bienestar del ser humano los participantes sometidos a la investigación biomédica. Teniendo en cuenta los últimos avances en el campo de las tecnologías de reproducción asistida, directrices independientes han sido llevados a cabo por el Consejo Indio de Investigación Médica como "Directrices Nacionales de Acreditación, supervisión y regulación de Clínicas ARTE en la India "(2005). Desde la India se proyecta como un centro mundial de ensayos clínicos y la número de hospitales corporativos con unas instalaciones de última generación está creciendo, las visitas de los extranjeros especialistas que utilizan técnicas o dispositivos nuevos va en aumento".

Dicha guía destina en su capítulo VIII una declaración de principios específicos para Técnicas de Reproducción Asistida, entre ellas la maternidad de alquiler. Estas directrices ayudan a regular los procedimientos de tecnología reproductiva asistida incluyendo los siguientes puntos:

- Subrogación es un acuerdo en el que una mujer se compromete a llevar un embarazo, es decir genéticamente no relacionados con ella y su marido, con la intención de llevar a término y entregar el niño a los padres genéticos con los que entra en un contrato de alquiler de vientres.

- El acuerdo de subrogación tiene que incluir el consentimiento de la madre de alquiler para tener al niño, el consentimiento de su marido y otros miembros de la familia, los procedimientos médicos de inseminación artificial, el reembolso de todos los gastos razonables para llevar el embarazo a término, la voluntad de entregar el nacido a los designados padre(s) etc.

- A la subrogación se debe recurrir sólo si certifica médicamente como la única solución para la infertilidad o cualquier otro problema médico sobre el embarazo de la madre contrayente.

- La mujer gestante y su marido se comprometen a someterse a los exámenes físicos y psicológicos solicitados tanto a criterio del médico tratante, como a pedido de madre y padre genético; renunciando a la confidencialidad de los resultados de los mismos. Tales pruebas, susceptibles de ser múltiples, podrán realizarse desde el momento anterior a la transferencia e implantación hasta luego del nacimiento del niño. Se incluye también las relativas a determinar la filiación genética (ADN). Asimismo se otorga el derecho a los padres genéticos de asistir a cada visita médica, como así también de estar presente al momento del alumbramiento.

- En el contrato la madre subrogante se compromete a no tener relaciones sexuales con nadie desde el primer día de su ciclo menstrual antes de la transferencia del embrión y hasta que se confirme el embarazo.

- El contrato de alquiler de vientres es legalmente exigible. Se deberá prever todos los gastos relacionados con la gestión médica durante el embarazo, el parto y de puerperio, hasta la adopción y deben ser asumidos por la pareja. La compensación monetaria por aceptar ser el sustituto también puede ser especificado en Declaración de principios específicos de Reproducción Asistida.

- Durante este periodo la mujer gestante debe cumplir todas las indicaciones dadas por el médico tratante de la técnica y obstetra (ambos deben ser designados con la aprobación de padre y madre genético), las que incluyen horarios de estudios prenatales, consumo de medicamentos y vitaminas, realización de ecografías en presencia de la otra parte, y toda otra prueba que se crea conveniente como por ejemplo ensayos de consumo de nicotina y drogas, enfermedades de transmisión sexual e infecciosas. Expresamente se incluyen procedimientos médicos invasivos tales como: aquellos

destinados a conocer los posibles defectos genéticos o congénitos del feto, pruebas genéticas. Las instrucciones médicas pueden incluir ecografías frecuentes, reposo, abstinencia de relaciones sexuales, administración de medicamentos por vía oral o inyectable durante periodos prolongados, entre otros aspectos.

• Un acuerdo de subrogación debe prever apoyo financiero para el niño en caso de muerte de los futuros padre(s) antes de la entrega del niño, o en caso de divorcio entre los futuros padres y posterior negativa de ambos a aceptar la entrega del niño.

• El acuerdo debe asimismo necesariamente contemplar un seguro de vida para la madre de alquiler. El contrato fija una suma determinada y precisa para la indemnización que asumen los padres genéticos en caso de muerte de la mujer subrogante.

• Uno de los futuros padres debería ser también donante, porque el vínculo de amor y afecto con el niño emana primariamente de la relación biológica. Además, las probabilidades de varios tipos de abuso infantil que se han dado en casos de adopciones, se vería reducido.

• En caso de que el futuro padre sea soltero(a), él o ella debe ser el donante para poder tener un hijo por subrogación. De lo contrario, debe recurrir a la adopción para tener un hijo, en el cual los padres biológicos (naturales) y los adoptivos son diferentes.

• En caso de imposibilidad de lograr el embarazo, la mujer gestante deberá aguardar tres ciclos de transferencia embrionaria fallidos (realizados durante un año), para poder poner fin al contrato.

• La propia legislación debe reconocer a un niño nacido por subrogación como legítimo de los futuros padres(s), sin necesidad de aprobación o declaración de tutela.

• El certificado de nacimiento del niño debe contener únicamente el nombre(s) de los futuros padre(s).

• Se debe proteger el derecho a la privacidad de los donantes, así como el de la madre de alquiler, es decir la información sobre el sustituto será confidencial, excepto con el consentimiento de la persona a la que se refiere la información o por orden judicial.

• Se debe prohibir la subrogación de selección de sexo.

• Las clínicas de Fertilización Asistida no facilitarán las madres de alquiler, o información sobre el potencial de madres de alquiler a parejas que buscan realizar este tipo de contrato.

• En caso de incumplimiento a las cláusulas del contrato o realización de conductas distintas a las estipuladas, la mujer gestante pierde el derecho que le asiste al pago de los gastos (si los hubiere ya recibido deberá reembolsarlos); y se constituye además en responsable de todos los gastos dinerarios en que hubieren incurrido madre y

padre genético incluyendo médicos, psicológicos, de viaje y legales sin restricción de otras erogaciones.

• Los casos de abortos se deben regir solamente por la Ley de Terminación Médica de Embarazo de 1971. La mujer gestante deberá someterse a una práctica abortiva a pedido de los padres genéticos en el caso que el niño presente alguna anomalía mental o física; también en caso de existencia de más de dos niños (interrupción selectiva); y cuando a criterio del médico tratante su salud se encuentre amenazada. La negativa de ello importa incumplimiento contractual, con la respectiva consecuencia económica y legal para ella. Como a la mujer se le pueden transferir hasta tres embriones, el contrato contempla la posibilidad de abortar a alguno de ellos si todos se implantan, para reducir el número de niños que nacerán Si la madre subrogante rechaza este aborto, se considera que es una violación del contrato, siempre que el médico compruebe que la salud de la gestante no está en peligro.

• Derecho de los niños / padres: un niño nacido a través de la maternidad subrogada se presume que es el hijo legítimo de la pareja, después de haber nacido dentro del matrimonio y con el consentimiento de ambos cónyuges. Por lo tanto, el niño tiene el derecho legal de apoyo de los padres, la herencia, y todos los demás privilegios de un niño nacido de una pareja a través de las relaciones sexuales. (Monfort, 2012)

Los criterios para ser madre subrogante son:

• Ser menor de 35 años.

• Puede ser familiar, conocida o no tener relación alguna con la pareja que le encarga el embarazo.

• VIH negativa (le hacen la prueba antes de firmar el acuerdo).

• Presentar una declaración jurada diciendo que en los últimos 6 meses: no le administraron ningún medicamento/droga con una aguja usada por otras personas; b) no le hicieron transfusiones de sangre; y c) hasta donde sabe, ni ella ni su marido tuvieron relaciones prematrimoniales; d) no se inyecta drogas, y no se someterá a ninguna transfusión de sangre que no provenga de un banco de sangre certificado.

• Ninguna mujer puede ser subrogante más de tres veces en el transcurso de su vida. (Monfort, 2012)

Con respecto a la normativa vigente en la India, a parte de las directrices, se conoció un nuevo reglamento adoptado por el Ministerio indio del Interior que se plasmó en una circular redactada en julio de 2012, se envió a las embajadas extranjeras en diciembre de 2012 y se divulgó al gran público el 18 de enero de 2013, estableciendo que las personas solteras y las parejas homosexuales extranjeras ya no podrán recurrir a una madre de alquiler en la India.

El nuevo reglamento establece que las únicas parejas extranjeras autorizadas a contratar los servicios de una madre subrogante son aquéllas formadas por “un hombre y una mujer extranjeros y casados oficialmente durante al menos dos años. ¿Por qué obligatoriamente una pareja hombre-mujer? se debe a que el Ministerio Indio del Interior se apoya en los preceptos del Consejo Indio de Investigación Médica (ICMR), y la normativa de este consejo sólo reconoce el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer.

Además, se establecieron otros requisitos:

- Las parejas extranjeras que deseen recurrir a una madre de alquiler india deberán presentar, junto a su solicitud de visado, una carta de su embajada en el país o de su Ministerio de Asuntos Exteriores en la que se indique que la maternidad subrogada es legal en su propio país.

- La pareja que desea realizar este tipo de contratos deberán firmar una escritura notarial junto a la futura madre portadora y llevar a cabo la eventual procreación médicamente asistida en una clínica homologada por el ICMR.

- Si el objetivo de la pareja extranjera es encontrar un vientre de alquiler indio, la India requiriere un visado médico y no uno turístico (el cual sólo se concederá si se trata de un viaje para proceder a una eventual maternidad subrogada).

- Los contratantes del servicio deberán, antes de abandonar el país, demostrar que han cumplido con sus obligaciones con la madre de alquiler y, por supuesto, con el niño nacido o por nacer.

- Por último, deberán probar que ese mismo niño tiene autorización para entrar en su propio país. (Monfort, 2012)

b) Ellos necesita un niño y yo necesito dinero

Al analizar detenidamente algunas de las directrices mencionadas en el punto anterior, vemos que para llevar adelante un alquiler de vientres se firma un contrato, en el cual participan la clínica, la pareja (casada o no), también puede ser una persona sola (hombre o mujer) y la madre subrogante junto con su esposo o guardián, no participa de la relación contractual la persona que dona los óvulos o el esperma. Todas las partes prestan su consentimiento voluntariamente para realizar la reproducción asistida y la consiguiente maternidad subrogada.

Otra de las características de la guía que establece los principios específicos para el desarrollo de las Técnicas de Reproducción Asistida, es que la información que reciben todas las partes sobre dicho contrato y sus consecuencias, es igualitaria.

La antropóloga Mónica Amador en uno de los estudios que realizó en la ciudad India de Hyderabad, también llamada Genoma Valley por ser uno de los lugares más importante

en biotecnología en India, establece que la información que deben recibir todas las partes con respecto al funcionamiento del contrato no es igualitario. Menciona específicamente:

“La información rigurosa a la futura madre subrogante es una meta que está muy lejos de ser realidad, ya que en una ciudad como Hyderabad, más de un tercio de la población vive en tugurios , hablan las lenguas locales: telugu y Urdu, y las personas de escasos recursos entienden poco Hindi o inglés (las dos lenguas más importante en India), de manera que cuando se habla del conocimiento informado, éste depende de la voluntad de los profesionales de momento que en la Clínica puedan darle o no a la mujer elementos para que ella evalúe los impactos que esto puede tener para su salud, y las implicaciones legales si decidieran interrumpir el embarazo y/o el contrato, todo esto suponiendo que la mujer entienda las explicaciones biotecnologías encriptados en los lenguaje de la Ingenieria Comunicativa, a los que aun las mujeres, en general y las de bajos recursos en particular, somos iletradas”. (2011, p. 38)

La igualdad en este tipo de contrato no es la característica fundamental, al contrario una de las partes (la mujer que aporta su vientre) es débil por dos motivos: su falta de información sobre este tipo de contratos y especialmente la necesidad económica.

Parejas infértiles de todo el mundo acuden a la India por dos motivos, los costos de alquiler de vientres pueden ser hasta cinco veces menores que en países como EE.UU, y además el proceso es más fácil por existir una regulación que reconoce los derechos, tanto de la madre sustituta como de los futuros padres. La maternidad subrogada está cobrando auge en India gracias al bajo costo del procedimiento, a la disponibilidad de mujeres para ello y a que es uno de los pocos países que permiten la práctica con fines económicos. India es el segundo país más poblado del mundo. (Voigt, Kapur y Cook, 2013)

Los diferentes análisis e informes que se realizan sobre la subrogación de vientres en India y su expansión, llegan a una conclusión única y fundamental: la necesidad de formar una familia, por un lado y obtención de dinero y mejores condiciones de vida por otro. La situación económica de la familia y especialmente de la mujer india no es de las más prosperas, encontrando en este contrato la posibilidad de progreso.

Una de las encuentras que realizo la CNN México en 2013 a una mujer india que hacía dos semanas que había sido madre y entregado al niño a sus padres genéticos, establecía que era la segunda vez que se sometía a este contrato, y si bien se sentía mal, por llevar en su vientre durante nueve meses a un niño que después entregó, la necesidad económica era mucho más fuerte. Antes de la maternidad subrogada, ella y su esposo solían ganar menos de dos dólares (26 pesos) al día trabajando en los campos. "La primera vez que vine, construí una casa", dijo. "Ahora vine por mi hija. Tengo que educarla y casarla. Quiero enseñar las computadoras a mis hijas; tengo que educarlas… lograr que se casen con un buen chico", agregó la mujer India. (Voigt, Kapur y Cook, 2013)

Otros de los puntos que surgen al desmenuzar las diferentes directrices, es ¿Tiene algún derecho la mujer subrogante? ¿Puede decidir sobre su cuerpo una vez que se produjo la fecundación?

En India el aborto es legal por razones como: violación, mal formación del feto, riesgo para la madres o incapacidad psicológica de la madre; y las campañas de anticoncepción son abiertamente aceptadas. La madre subrogante se limita a garantizar el bienestar del feto y la preservación del embarazo hasta el parto, perdiendo todo derecho de interrupción de esté. Si por algún motivo se plantea la necesidad de realizar un aborto, la sola voluntad de la mujer subrogante no es posible dado que se requerirá el consentimiento de la clínica, los futuros padres y su cónyuge. (Amador, 2011)

Trabajo aparte nos llevaría desarrollar la situación social, económica, cultural de la mujer en la India, aquí simplemente mencionaremos que a pesar de las diferentes leyes que reconocen la igualdad de derechos de ambos sexos, el rol de la mujer en la sociedad India continua devaluado y es vista como un bien económico, quedando sometida a las decisiones de sus padres, primero y de su esposo después. Una mujer india es valorada y respetada mientras esté al lado de su marido.

En cualquier parte del mundo la pobreza unida a la falta de educación lleva a la persona a realizar conductas, muchas de ellas peligrosas para su vida, con un único fin, satisfacer las necesidades del momento, principalmente económicas. Esta situación se relaciona directamente con el alquiler de vientres, dado que las mujeres indias que realizan este tipo de contratos se encuentran en un sistema de castas, inmersas en la pobreza, con pieles más oscuras y sin educación. Se pueden citar casos de mujeres que son líderes, como Indira Gandhi, Sonia Gandhi o Pratibha Devising Patil pero hay una diferencia en ella, primero pertenecían a una casta alta, y en segundo lugar tuvieron la posibilidad de acceder a la educación.

La normativa establece desde antes de nacer que el feto hereda la ciudadanía e identidad de los padres biológicos.

La subrogación de Vientres es también un excelente negocio para clínicas y médicos. Se estima que en la India hay 200.000 clínicas privadas que ofrecen servicios de reproducción asistida, la Confederación de la Industria India (CII) indica que el comercio de vientres de alquiler creció alrededor de 2,3 millones de dólares al año en 2012, por su parte la Comisión Legislativa India al referirse a este mercado lo define como “una mina de oro”, dado que dicho negocio está dirigido a un público con alto poder adquisitivo. (Amador, 2011)

## 5) RELACIONES ENTRE ARGENTINA Y LA INDIA

La maternidad subrogada no está regulada en Argentina, situación diferente encontramos en la India en donde es legal, si bien no hay una legislación oficial en este país el Consejo Indio de Investigación Médica (ICMR) ha establecido una serie de

“directrices nacionales” que regula la maternidad subrogada y le otorga un marco legal a dicha práctica.

En Argentina los jueces a través de sus fallos ilustran las lagunas que presenta nuestra legislación, donde lo jurisprudencial viene a resolver casos de la realidad que sin una ley específica igualmente se practican.

Unos de los problemas que acarrea el turismo reproductivo, es cuando los padres que llevaron adelante una TRHA, desean llevar al niño a su Estado de residencia, y procuran la inscripción del certificado de nacimiento extranjero, surge el inconveniente que estos Estados (por ejemplo la India) no le otorgan la nacionalidad a los niños extranjeros nacidos en su territorio. Ante esta situación los padres deben solicitar al representante de su país de origen (cónsul) algún documento de viaje, generalmente pasaporte para poder sacar al menor del país, he aquí donde se suscita el inconveniente, porque generalmente es denegado, dado que esos padres realizaron esta práctica en violación del orden público y el fraude a la ley de su país.

Se puede citar el caso de un matrimonio homosexual de hombres argentinos que decidieron recurrir a la gestación por sustitución en la India. El problema es que la India no otorga nacionalidad a los hijos de extranjeros que nacen en su territorio. Según la normativa vigente en la India, a los niños nacidos a través de gestación por sustitución se les extiende un certificado de nacimiento donde figura el nombre del padre (quien aportó el gameto masculino) y como nombre de la madre, la leyenda “madre subrogante o madre sin estado”. El certificado no reconoce la nacionalidad india de la criatura, por lo que si al niño no se le confiere la nacionalidad argentina, adquiere el status de “apátrida”. La única vía era una resolución judicial expedida por una juez competente de la República Argentina que ordenara la inscripción en los registros del Estado argentino del niño nacido en India, y así otorgarle la nacionalidad argentina. Se dio lugar al amparo en base al interés superior del niño respecto del derecho a la identidad y a la protección de las relaciones familiares y se autorizó a las autoridades del Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas de la Ciudad de Buenos Aires a proceder a la inscripción del nacimiento del niño.

Si analizamos esta situación práctica y real a la luz del artículo 2634 y del nuevo capítulo específico de los “Derechos y actos personalísimos” incorporados al Código Argentino, podemos considerar que el alquiler de vientres, en un primer lugar, estaría vulnerando el orden público de nuestro país (la compra de un niño) , con fundamento en las normas sobre derecho a la identidad que tienen rango constitucional y las normas sobre identificación del recién nacido. Si se considerara que el alquiler de vientre no contraviene el orden público, habría que analizar si el contrato celebrado en el extranjero se amolda a los requisitos fijados por nuestro país. Lo que sucede es que nuestro país suprimió el artículo que regulaba el alquiler de vientres, donde una de las diferencias importante con India es que en Argentina la gestante no recibía ninguna retribución, en el apartado que fue quitado de la normativa definitiva.

Al no tener Argentina una legislación específica deberíamos aplicar el artículo 19 de la Constitución Nacional: “Todo lo que no está prohibido está permitido”, surgiendo un interrogante ¿Cómo aplicamos el artículo 2634 “reconocimiento de emplazamiento filial constituido en el extranjero”? Esta norma impediría aplicar en Argentina el alquiler de vientre ocurrido en el extranjero y la filiación se debería determinar por naturaleza. Pero en la India donde se permite este tipo de práctica uno de los puntos específicos es que el certificado de nacimiento del niño debe contener únicamente el nombre(s) de los futuros padre(s) y el niño no adquiere la ciudadanía india sino la de sus padres genéticos. Todo queda en manos de los jueces que deben resolver: en admitir o rechazar una práctica que no está regulada en nuestra normativa, pero que nuestros ciudadanos sí la realizan. El juez usando su criterio de razonabilidad y respetando el interés superior del niño se inclina por otorgar una ciudadanía a alguien que a desde su concepción y posterior desarrollo fue vulnerado en su derecho a la identidad.

## 6) REFLEXIONES FINALES

La fecundación es el proceso por el cual se unen un óvulo y un espermatozoide para dar lugar a un nuevo organismo, el embrión. La fecundación hoy es posible artificialmente con la implementación de alguna TRHA, la elección de ella depende de la insuficiencia a suplir en los progenitores.

La Maternidad Subrogada es la unión de la ciencia, la sociedad, los servicios y la persona que lo convierten en una realidad. Los fines que persigue este contrato son diferentes para cada uno de sus actores: la pareja infértil es capaz de cumplir su deseo más importante, ser padres y la madre de alquiler recibe la recompensa adecuada, (no siempre).

Esta práctica tiene voces a favor y en contra. Para algunos se trata de una situación en la que todos ganan; los médicos consiguen clientes, los futuros padres obtienen a sus hijos y las madres sustitutas consiguen el dinero que tanto necesitan. Para otros supone la explotación de mujeres que se ven obligadas a alquilar su cuerpo debido a su precaria situación de vida.

La descripción del contenido de los contratos de “alquiler de vientre” denota la situación de explotación y vigilancia a la que se somete la mujer gestante del niño, quien sólo fundada en una motivación económica puede aceptar ser parte en un procedimiento en el cual se restringe gravemente bienes, como su intimidad, libertad, afectividad.

El niño queda privado de uno de los componentes fundamentales de su identidad, la madre que lo dio a luz, y ve manipulada su vida como si fuera una cosa que se entrega contra un pago de dinero.

Una decisión desacertada es la quita de la figura de la maternidad subrogada en el Código Unificado Civil y Comercial argentino, práctica que se desarrolla por nuestros ciudadanos dentro o fuera del país. La utilización de las TRHA por parte de la

población Argentina es una realidad que acontece diariamente, y nuestra legislación continua quedando al margen e ignorándola.

Unos de los principales ganadores son los centros de fertilización asistida (clínicas y cuerpo médico) ante el deseo frustrado de ser padres y los sentimientos que conlleva esta situación, son utilizados por estos institutos con miras comerciales.

Hay una nueva forma de reproducir donde el avance de la biotecnología y la medicina reproductiva crecen de manera exitosa. El avance de la ciencia es una realidad y la sociedad hace uso de esos avances, por lo tanto el derecho no puede quedar ajeno a esta situación. Legislar las TRHA aquí en Argentina, allá en la India, de manera integral, es una necesidad, pero dicha regulación debe contemplar los intereses de los progenitores, del "por nacer" y también de la mujer subrogante, colocando a todas las partes en un mismo nivel de igualdad, con la intervención del Estado a través de una responsabilidad ético-política. Aún hoy las TRHA es una materia pendiente en ambos Estados.

## 7) BIBLIOGRAFÍA


- AMADOR JIMÉNEZ, M. (2011) Sobre Biopolíticas y Biotecnologías: Maternidad subrogada en India. Revista Nomadías Noviembre 2011, Número 14, 35 – 58. Recuperado de: http://www.nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/viewFile/17395/19233.

- BOSSERT, G., ZANONNI, E. (2008), "Manual de Derecho de Familia", Astrea, Bs.As., 6ta edición.

- FARNÓS AMORÓS E., (2010) European Society of Human Reproduction and Embriology 26th Annual Meeting. InDret Revista para el análisis del derecho. Recuperado de http://www.indret.com/pdf/751_es.pdf

- FARNÓS AMORÓS E., (2010) European Society of Human Reproduction and Embriology 26th Annual Meeting. InDret Revista para el análisis del derecho. Recuperado de http://www.indret.com/pdf/751_es.pdf

- FERNANDEZ SESSAREGO, C. (1992), Derecho a la identidad personal, Astrea, Buenos Aires.

- Indian Council of medical Research (ICMR) (2006). Guide Line for biomedical. Recuperado de: http://icmr.nic.in/ethical_guidelines.pdf

- IÑIGO, DELIA, LEVY, LEA Y WAGMAISTER, (1994) "Reproducción humana asistida", Enciclopedia de Derecho de Familia, Tº III, Universidad, Bs. As., pág. 551.

- KEMELMAJER DE CARLUCCI, A.; HERRERA M.; LAMM E. (2012) Ampliando el campo del derecho filial en el derecho argentino. Texto y contexto de las

técnicas de reproducción humana asistida. Revista de Derecho Privado- Bioderecho. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Presidencia d la Nación. Año I - N°- 1 ISSN 2250-8015. Pág. 3- 45. Recuperado de www.infojus.gov.ar

• LAMM E. (2012) Gestación por sustitución. Revista para el análisis del derecho, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentina, N° Edición 3.12. Recuperado de http://www.indret.com/es/index.php?str=tecnicas%2Bde%2Breproducci%25F3n%2Basistida&a=10&fc=194&sn=8

• LORENZETTI, R., HIGHTON DE NOLASCO E. y KEMELMAJER DE CARLUCCI A., (2012). Fundamentos del Proyecto de Reforma del Código Unificado Civil y Comercial. Recuperado de http://www.nuevocodigocivil.com/wp-content/uploads/2015/02/5-Fundamentos-del-Proyecto.pdf.

• LLOVERAS N.; ORLANDI O.; FARAONI F.; TAVIP G.; VERPLAETSE S.; DURÁN V. (2007). El derecho de identidad en las prácticas de procreación asistida. Revista del CIJS, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. UNC. Anuario N° 10, pág. 229- 241. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/cijs-unc/20110618041948/anuario-CIJS-X.pdf

• MEDINA G. (2012). Gestación por otro. De la ejecución forzada del convenio a la sanción penal. El turismo reproductivo. La situación en el derecho comparado. Revista de derecho de familia y de las personas. La Ley on line. AÑO IV • Nº 8, Pág. 3-18.

• MINYERSKY, N. (2004) Bioética y Derecho de Familia. En S. BERGEL y N. MINYERSKY (Eds) Genoma Humano (1° Ed.). (pp. 131-179) Buenos Aires, Rubinzal-Culzoni.

• MONFORT, F. (13 DE JULIO DE 2012) Menos tu vientre. Página 12. Recuperado dehttp://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7368-2012-07-13.html

• QADEER I. (2010) El arte de los bebés de marketing Indian Journal of Medical Ethics Vol VII No 4 October- December 2010. Recuperado de: http://www.issuesinmedicalethics.org/index.php/ijme/article/view/260

• RIVERO HERNÁNDEZ, F. (1988), La investigación de la mera relación biológica en la filiación derivada de fecundación artificial, Ponencia presentada al II Congreso Mundial Vasco, celebrado en Vitoria (28/09 a 2/10/1987), La filiación a finales del siglo XX. Problemática planteada por los avances científicos en materia de reproducción humana, Madrid, Ed. Trivium.

• SHARMA, R. (Noviembre, 2014), Aspectos sociales, éticos, médicos y legales de subrogación: un escenario de la India. Artículos de The Indian Journal of Medical Research se proporcionados por Medknow Publicaciones. Recuperado de:

https://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4345743/&prev=search

• VOIGT K., KAPUR M. y COOK L. (04 de noviembre de 2013) Vientres de alquiler, la tendencia en auge en India. CNN México. Recuperado de: http://mexico.cnn.com/mundo/2013/11/04/vientres-de-alquiler-la-tendencia-en-auge-en-la-india

# La reconfiguración de la identidad cultural de migrantes indios y senegaleses en la ciudad de Rio Cuarto en las últimas dos décadas/ The reconfiguration of the cultural identity of Indians and Senegalese migrants in the city of Río Cuarto in the last two decades.

Autores: Ana Sanchez y Martín Hernandez

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto

Correos de contacto: anasanchezprof@hotmail.com;
martin73_h@hotmail.com

## Resumen

Las migraciones internacionales forman parte de un proceso heterogéneo, complejo y multidimensional, cuya visibilidad queda evidenciada en el desplazamiento de hombres y mujeres por territorios diversos, algunas veces locales, pero en gran medida internacionales. Esos movimientos migratorios, en su perspectiva nacional o mundial, encuentran un punto en común y es que en mayor o menor medida, todos ellos fueron desatados por las crisis financieras de desposesión por acumulación (Harvey, 2005).

En ese sentido, las migraciones locales o internacionales deben ser analizadas en el marco de la lógica de dominación- exclusión que el sistema capitalista imprime a las sociedades actuales. En este contexto, las fuertes disparidades en los niveles de desarrollo económico que evidencian los países, las desiguales oportunidades de empleo que ellos presentan, la inestabilidad política y la violencia social, serán los factores más importantes de expulsión y de atracción de las migraciones, en un contexto de política nacional e internacional que avanza cada vez más, en términos generales, a la creación de una legislación más restrictiva respecto del ingreso y permanencia de los migrantes, hombres y mujeres en aquellos lugares que eligen como destino.

En este complejo mundo la trayectoria de los migrantes no es un desplazamiento lineal de un territorio hacia otro, hay oscilaciones, zonas de tránsito, retornos, estancias más o menos prolongadas, con relaciones más o menos fuertes.

Nuestro país cuenta con una amplia secuencia de flujos migratorios en su historia, los más importantes fueron hacia finales del siglo XIX y principios del XX. En el marco de este trabajo nos ocuparemos de los inmigrantes provenientes de la India y Senegal que

arribaron en las dos últimas décadas. Nuestro objetivo general será dilucidar la reconfiguración de la identidad de estos grupos minoritarios. Partimos de la idea de que la identidad cultural de las poblaciones migrantes al entrar en contacto con una cultura e identidades diferentes se reconfigura dando lugar a una nueva, resultado de la interacción de su propia cultura con la cultura del estado nación al que migran, teniendo en cuenta también que los conceptos cultura e identidad están estrechamente relacionados (Giménez, 2010).

Para ello estudiaremos el proceso de migraciones internacionales a la luz de la contradicción entre capitalismo globalizado y Estado-Nacional. Paso seguido describiremos el desenvolvimiento de las condiciones y contexto económico e histórico-político de la inmigración argentina en las últimas dos décadas, Para así contextualizar históricamente la inmigración India y senegalesa en Rio Cuarto. Dichos objetivos se cumplimentaran explorando con densidad etnográfica la experiencia de vida de inmigrantes africanos en la ciudad, trabajo, educación, para poder así establecer la naturaleza de los procesos de constitución de la identidad en situación de diáspora. Esperando así contribuir al estudio de la nueva inmigración africana en Argentina determinando factores histórico-antropológicos en la constitución contemporánea de la identidad de estos grupos de migrantes.

**Abstract**

International migrations are part of a heterogeneous, complex and multidimensional process, whose visibility is evidenced by the displacement of men and women for various territories, sometimes local, but largely international action. These migratory movements, in their national or global perspective, are a common point is that to a greater or lesser extent, all of them were triggered by the financial crises of accumulation dispossession (Harvey, 2005).

In this regard, local or international migration should be analyzed in the framework of the logic of exclusion that the capitalist domination system prints to contemporary societies. In this context, the strong disparities in levels of economic development that show countries, unequal employment opportunities they present, political instability and social violence, are the most important factors of push and pull of migration, in a context of national and international policy that advances increasingly, in general terms, the creation of a more restrictive laws regarding the entry and stay of migrant men and women in places they choose to target.

In this complex world the path of migrants is not a linear movement from a territory to another, there are swings, transit zones, returns more or less prolonged stays, with more or less strong relationships.

Our country has a large sequence of migration in its history, the most important were the late nineteenth and early twentieth centuries. As part of this work we will deal with

immigrants from India and Senegal who arrived in the past two decades. Our overall goal is to elucidate the reconfiguration of the identity of these minority groups. We start from the idea that the cultural identity of migrant populations in contact with different cultures and identities are reconfigured giving rise to a new, resulting from the interaction of their own culture with the culture of the nation state to which they migrate, taking also that the concepts of culture and identity are closely related (Giménez, 2010).

We will study the process of international migration in the light of the contradiction between global capitalism and state-National. The next step will be describe the development conditions and economic and historical-political context of Argentina immigration over the last two decades, so historically contextualize India and Senegalese immigration in Rio Cuarto. These objectives shall be filled with ethnographic density exploring the life experience of African immigrants in the city, work, education, and to establish the nature of the processes of formation of identity in diaspora situation. Hoping to contribute to the study of the new African immigration in Argentina determining historical and contemporary anthropological factors in establishing the identity of these groups of migrants.

**Migraciones, capitalismo globalizado y Estado-Nacional**

La migración es producto del capitalismo. Ya lo establecía Marx, cuando hablaba de la "liberación de la mano de obra", de las restricciones a que estaba sometida en el Antiguo Régimen que amarraba a los campesinos a la tierra y al señor feudal. Y cuando el capitalismo irrumpe en las sociedades tradicionales, libera la mano de obra que ya no es necesaria y ésta tiene que emigrar para poder sobrevivir (Marx, 1962: 34). Así, como sucedió en el pasado – durante siglo XXI – será el neoliberalismo el encargado de liberar mano de obra para que se integre de manera definitiva en el mercado laboral.

De acuerdo a los últimos datos de la Organización Internacional para las Migraciones , actualmente, la cantidad de personas que vive fuera de su país de origen asciende a 232 millones de habitantes. O sea el 3,2% de la población mundial. Este organismo define a la migración como: El movimiento de una persona o grupo de personas de una unidad geográfica hacia otra, a través de una frontera administrativa o política, con la intención de establecerse de manera indefinida o temporal en un lugar distinto a su lugar de origen.

En lo que concierne a las migraciones, éstas pueden ser internas es decir que ocurren dentro de los límites de un Estado, o internacionales cuando se produce el cruce de una o varias fronteras internacionales. Si al volumen y al alcance que han ido adquiriendo se le suman los efectos económicos, políticos, sociales y culturales se puede observar entonces, que las migraciones se han convertido en uno de los fenómenos más importantes del mundo contemporáneo.

De esta manera, los movimientos migratorios han pasado a ocupar un lugar privilegiado en el mapa mundial que se completa con una fuerte tendencia a la diversificación de rutas y conexiones origen-destino. Así, si observáramos un mapa de la era que nos precedió, podríamos ver las escazas flechas que partían del viejo mundo. El de hoy, es más abarcativo y además emerge cruzado por un universo de líneas más delgadas que enlazan prácticamente cualquier punto del planeta.

El análisis de las migraciones internacionales, entonces se puede realizar desde diversas teorías. Entre ellas, se pueden advertir: la del Sistema Mundial y la de las Redes Migratorias. La primera, se acuñó a mediados de los años ´70 por el historiador y

sociólogo Immanuel Wallerstein y establece que las migraciones son producto de la dominación ejercida por los países del centro sobre las regiones periféricas, en un contexto de estructura de clases y conflicto (Wallerstein, 2010: 21); es decir que las migraciones emanan de las desigualdades estructurales . Cabe mencionar que, las inversiones extranjeras directas desempeñan un papel fundamental; es por eso que, para compensar la disminución de la tasa de beneficio a medida que aumentan los salarios y acumulación de beneficios adicionales, los países del centro intervienen en los periféricos en busca de materias primas y demanda de mano de obra barata. Allí, las migraciones funcionan como un sistema de oferta de mano de obra a nivel mundial.

Con respecto a la teoría de las Redes Migratorias, se la define como al conjunto de relaciones interpersonales que vinculan a los inmigrantes retornados o candidatos a la emigración, ya sea en el país de origen o en el de destino. Las redes trasmiten información, proporcionan ayuda económica, alojamiento y prestan apoyo a los migrantes de distintas formas. Estas pueden ser vistas como una forma de capital social, en la medida que se trata de relaciones sociales que permiten el acceso a otros bienes de importancia económica, tales como el empleo o mejores salarios (Massey, Alarcón y González, 1987: 34).

Sera a partir del siglo XVI cuando las migraciones se vigorizaron, tras la llegada de los españoles a América, un período denominado “La etapa de la acumulación originaria del capital” (Morales, 2001: 22). Etapa durante la cual, también se fue conformando el sistema capitalista y los estados modernos intensificando de esta manera, las corrientes migratorias. Estos movimientos, implicaron una expansión territorial y una acumulación de riqueza, pero también, la propagación del capitalismo en todo el mundo. Podemos afirmar que esto no ha cambiado en la actualidad. Además como mencionaba Marx, el capital existe en tres formas: capital moneda, capital productivo y capital mercadería. Es decir, la autoexpansión del capital se da a partir de la metamorfosis del capital mismo por medio de estas tres formas.

Así, la historia del capitalismo puede ser tomada como globalización de las tres formas de capital. El crecimiento del comercio internacional durante el siglo XIX, producto de la doble revolución burguesa, fue testigo de la globalización del capital mercadería. Por su parte, la globalización del capital moneda se va produciendo hacia finales del siglo XIX, a través del desarrollo de las inversiones internacionales y de la evolución del

sistema bancario internacional. No obstante, aún cuando estos cambios estructurales se producían, el capital productivo continuaba encontrándose limitado hacia dentro de las fronteras del Estado-Nación y, desde allí, buscaba atraer a la mano de obra. Tras la Segunda Guerra Mundial, se produce la tercera globalización del capital, la del capital productivo. Desde entonces, este fluctúa por todo el mundo. Así, la magnitud de valor de una mercancía y el trabajo social, está determinado por las aptitudes medias de los trabajadores y de las condiciones de trabajo. Y como establecía Marx: lo que determina la magnitud de valor de un objeto no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (Marx, 1962: 89).

Siguiendo las palabras de Pereda y Miguel Ángel de Prada, el capitalismo necesita expandirse para sobrevivir (Pereda y Prada, 2004: 65). Podemos decir entonces, que el Capitalismo es un sistema económico, social y político que por su propia naturaleza se explica a través de crisis periódicas, tanto estructurales o sistémicas como cíclicas. A principios de la década de 1970, se produce una crisis capitalista internacional sistémica, que anuló salvajemente la extendida fase de expansión económica, con la crisis del dólar y la consecuente quiebra por parte de Estados Unidos del patrón oro – dólar que era el arreglo de posguerra de Bretton Woods (Quintana, 2009: 23). Este trance, dio paso al modelo neoliberal y su rasgo de globalización como maniobra para tratar de superar los graves problemas del sistema capitalista, pero en lugar de ello se han intensificado por la propia naturaleza de esas maniobras. Así, la economía financiera sufre de manera permanente las transformaciones de la debilidad del dólar, proceso que se agudizó con el neoliberalismo.

Entonces podemos decir que esta realidad política, primero económica y después social, fomentó migraciones trasnfronterizas y migraciones étnicas, en parte por las guerras civiles que este proceso o los aparejados con el mismo desataron; provocando la decepción de la población, que en muchos países soñaba con un futuro mejor luego de las independencias o las revoluciones. Sin embargo, en mayor o menor medida, todos ellos fueron desatados por las crisis financieras de desposesión por acumulación (Harvey, 2005).En este contexto, las fuertes disparidades en los niveles de desarrollo económico que evidencian los países, las desiguales oportunidades de empleo que ellos presentan, la inestabilidad política y la violencia social, serán los factores más importantes de expulsión y de atracción de las migraciones a escala mundial. Así,

condicionadas por la interconexión y también por agentes de la mundialización, las corrientes se diversificaron y se profundizaron, aún cuando la porosidad de las fronteras se redujo frente a políticas más restrictivas, que regulaban los ingresos de los trabajadores extranjeros de los países más avanzados.

Y como bien dijo Jean Meyer:

"(...) La mundialización no ha restado importancia a las naciones, la descolonización primero, el derrumbe del bloque soviético después, han engendrado un contingente muy numeroso de estados nacionales o de estados con un proyecto de nación, se redescubre o se forja un "sentimiento nacional" y todos los demonios nacionalistas andan sueltos."

Retomando la interpretación del fenómeno migratorio – entendiendo al mismo como producto del capitalismo –, es menester recordar que, en la globalización la población migrante se desplaza principalmente hacia los centros de poder; es decir que en las interrelaciones demográficas se impone la dialéctica centro-periferia. Así podemos encontrar Estados expulsores de individuos, y Estados receptores de los mismos. En estos últimos, se observa un rechazo a la recepción, porque se los idealiza como una potente amenaza, no sólo de tipo económico sino también cultural. Una de las primeras contradicciones que tiene la globalización migratoria, para expresarlo en términos económicos, es que surge un gran desequilibrio entre la oferta y la demanda. No muchos años atrás, a los emigrantes no les faltaba donde ir, y lo que sucede hoy en día es que la emigración supera el número que los países receptores están dispuestos a recibir.

**Migración en la Argentina últimas dos décadas**

La migración internacional ha jugado un rol importante durante el siglo XX y en el análisis de los movimientos internacionales de personas, Argentina constituye un caso relevante. Estas han constituido un elemento central en la construcción y desarrollo de la Nación. Así, entendemos que Nación implica una idea de espontaneidad, a diferencia del Estado, que puede ser más o menos artificial. Un Estado puede comprender varias Naciones y las Naciones estan por más que su definición haya variado a lo largo de los siglos. Existen fuertemente, se identifican a un territorio, a una lengua, a una cultura, a un sentimiento de comunidad. Por estos motivos, su existencia es un hecho objetivo y

también subjetivo, porque los hombres no viven sobre o en la nación: los hombres y el territorio son la nación.

La distribución territorial de la población en Argentina fue sufriendo transformaciones a lo largo de su historia. En los últimos años superpuso a una función expulsora una polaridad receptiva, con un dinamismo de atracción adaptado a pulsos variables. Esto es, según los vaivenes que imponen las marchas y contramarchas de su propia evolución económica y social y de los territorios fronterizos donde se originan los principales flujos. Nuestro país se transformó, de receptor de migrantes internacionales europeos hasta mediados del siglo pasado, a ser en la actualidad un receptor neto de migrantes internacionales de países limítrofes.

En términos generales, en las últimas décadas, Argentina ha tenido saldos de migración internacional negativa si lo comparamos con países de Europa, pero positiva con los países limítrofes. Por ejemplo, en las provincias mediterráneas y no limítrofes, como es el caso de la provincia de Córdoba, ubicada en el centro del país, posee menor proporción de población nacida en el extranjero, en comparación con los inicios del presente siglo. Desde los años noventa, la migración interna muestra que las provincias de mayor crecimiento vegetativo han retenido en mayor medida su población que anteriormente, dado que en parte fueron sustituidos por migrantes limítrofes que se asentaron predominantemente en grandes ciudades, generalmente en rubros intensivos de trabajo no calificados, vinculados a actividades rurales, la construcción, horticultura, servicios en general y el empleo doméstico.

Así, la flexibilidad laboral y la informalidad de la misma, sumadas al tipo de cambio bajo alentó la entrada de migrantes limítrofes, tanto temporarios como residencias permanentes, con esos tipos de empleos de baja calificación que fueron sustituyendo a los migrantes internos por los internacionales de países limítrofes.

Por su parte, la población que migra hacia la Argentina es fundamentalmente laboral, involucra a personas en edad de trabajar, que buscan mejores condiciones de inserción en los mercados laborales, salarios superiores o posibilidades de ascenso social.

En general, la inserción laboral de los migrantes es complementaria y adicional a la de los nativos, incorporándose a espacios del mundo del trabajo abandonados por la

población nacional a causa de los bajos salarios o del tipo de empleo y de las condiciones de trabajo asociadas a éste.

Además, recientemente, el fenómeno migratorio en Argentina muestra otras facetas: el crecimiento de experiencias migratorias transnacionales, la difusión de las redes sociales vinculadas con las migraciones, el incremento de las prácticas ligadas a las remesas, la conformación de economías étnicas, la creación de instituciones de y para los migrantes, el desarrollo de los fenómenos de trata de personas, la migración forzada, las migraciones estacionales con nuevas temporalidades y estrategias, la especificidad que tienen las migraciones de recursos humanos calificados y las políticas migratorias bi y multilaterales.(Benencia, 2012)

El Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en la Argentina en 2010 cuenta de la existencia de una población extranjera de 1.805.957 personas, donde están representadas las poblaciones de los distintos continentes, en el que son mayoritarias las que corresponden a América y a Europa.

**La Diáspora india en argentina**

.India cerró en el año 2014 con una población de 1.267. 401.849 personas, lo que supone un incremento de 24.064.849 habitantes respecto al 2013. Consta con una de las diásporas más numerosa del mundo (30 millones).

La inmigración India en nuestro país registra su primer antecedente en el Censo nacional de 1895 en que aparece expuesta la presencia de 6 indoingleses. Parece estar, inicialmente, ligada al trabajo en plantaciones azucareras y, posteriormente, en el ferrocarril. (Rodríguez de la Vega, L. 2006)

Las estadísticas de entradas, salidas y saldos de extranjeros por nacionalidades, aportadas por la Dirección Nacional de Migraciones, muestran que desde 1875 a 1878 las nacionalidades no europeas se agruparon bajo la denominación de "varios"; luego, en 1878, empezaron a aparecer bajo la denominación "orientales". Recién en 1909 aparece reflejado el ingreso al país de personas provenientes de India bajo la denominación "hindúes", mencionándose que eran 10 personas bajo esta denominación.

El ingreso de inmigrantes provenientes de India continuó, así, hasta nuestros días. (Rodríguez de la Vega, L. 2006)

Los inmigrantes de la India y sus descendientes pueden encontrarse en diversos lugares de nuestro país, a saber, Capital Federal, las provincias de Buenos Aires, Salta, Tucumán, Mendoza, Misiones, Neuquén, Córdoba, El Chaco, Entre Ríos, Formosa, San Luis, Santa Fé, Santiago del Estero, Santa Cruz, Jujuy, La Pampa y Rio Negro. (Rodriguez de la Vega, L. 2006)

Según datos de la embajada Hay cerca de 200 indios en Buenos Aires de los cuales la mitad son los que se establecieron hace más de treinta años. La mayoría de ellos son de la comunidad sindhi. Otros son profesionales que trabajan con trece empresas indias y las corporaciones multinacionales. Alrededor de 300 sijs de Punjab se han establecido en la provincia de Salta, en el curso de principios y mediados del siglo XX. Ahora, con las familias que suman alrededor de 2.000 personas. Se han convertido en ciudadanos argentinos y son bien asimilados en la población local. La mayoría de ellos se encuentran en el comercio al por menor y al por mayor. Los inmigrantes de primera generación hablan Punjabi. Hay un Gurudwara en la ciudad de Rosario de la Frontera, donde se celebra Guru Nanak día cada año.

**Inmigración India y Senegalesa en Rio Cuarto**

El fenómeno migratorio forma parte del proceso de construcción identitaria de Río Cuarto, cuando a fines del siglo XIX se convierte en uno de los espacios elegidos por quienes cruzan el océano en busca de una vida mejor.

En los últimos años se podría decir que la ciudad es un fiel reflejo de lo que sucede estadísticamente a nivel nacional, observándose una mayoría de migrantes de países limítrofes, pero también contamos con el caso de personas nacidas en la India y Senegal.

En cuanto a los Indios que llegaron y llegan a la ciudad podemos clasificarlos en dos casos un tanto singulares; un pequeño grupo que arriba por cuestiones laborales,

tratándose de trabajadores calificados y por otro lado un grupo de religiosas de la orden Santo Tomas de Borroméo que residen desde los años noventa.

En cuanto a los primeros, vinieron a partir del año 2005 para trabajar en Olam Rio Cuarto, se trata de una empresa multinacional de capitales indios, dedicada en una primera instancia a la producción de maní, más adelante ampliaron la producción al maíz y la soja. También gestionan una cadena de suministro integrada para los productos como alubias, arándano y frijoles negros en el norte Argentino y el cultivo de arroz.

En cuanto a las características de los trabajadores, ocupan cargos gerenciales, son provenientes de diferentes regiones de la india, profesionales en economía e ingeniería, se trata de personas jóvenes, que han residido por tiempos variables de uno a dos años, con un caso que permaneció desde el 2005 hasta el 2013, en su mayoría arriban con sus familias, donde sus esposas se dedican a la crianza de sus hijos, solo una de las mujeres estudio arquitectura, cuentan con profesores que les enseñan el castellano, siendo la empresa quien se encarga de proveerlos de todo lo necesario para su vida diaria. Mantienen sus costumbres en lo que respecta a vestimenta y gastronomía pero también adoptan muchas de las nuestras como por ejemplo el consumo de carne.

En el caso de las religiosas llegaron a nuestro país en la década del 90, son aproximadamente 20 en todo el país, se ubicaron primero en la provincia de Santiago del Estero para trasladarse más adelante a Rio Cuarto, tratándose de mujeres jóvenes con el objetivo de misionar, no conocían el castellano en un principio pero lo aprendieron en el marco de las instituciones de la iglesia, son provenientes de diferentes regiones y hablan distintas lenguas pero se comunican entre ellas en ingles, se dedican al cuidado de ancianos en un hogar a su cargo.

En cuanto a los africanos, desde mediados de la década del noventa, por una diversificación de los destinos de la migración africana extracontinental y por la implementación de políticas restrictivas en materia migratoria en los países europeos, se reconoce que hay una nueva corriente de migrantes de este continente en Argentina, y por lo tanto también en Rio Cuarto ,hablamos de una nueva corriente, porque entre fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, llegaron a nuestro país inmigrantes

sudafricanos y caboverdianos, y serán estos últimos quienes hasta la década del 90, constituyeron la mayor migración del África Subsahariana en nuestro país. Esta nueva corriente, la de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, incluye procedencias de diversos países como Senegal, Costa de Marfil, Malí, Guinea, Togo, Sierra Leona, Liberia, Gambia, Kenia y Camerún, con un importante incremento migratorio.

Los africanos que residen en Rio Cuarto, aproximadamente 8 son todos de Senegal y , tienen en común que aun viviendo en la ciudad, circulan de manera constante, de una región a otra, y es ésta circulación la que está sostenida por anclajes en redes sociales, de parentesco, amistades étnicas, religiosas y laborales.

Hoy en día, en este contexto de globalización, la migración es ante todo una práctica de movilidad. Entonces se debería comprender la movilidad y entender la migración, no como un desplazamiento en un sentido único y definitivo, sino como un sistema de circulación que (re) configura la relación de los sujetos entre sí y con el territorio. (Sayad, 2010)

Observamos así, que existe una dialéctica entre la práctica circulatoria, y la inserción en redes sociales transnacionales, junto con la creación de pertenencias en los territorios de origen y destino. Ya que los africanos se mueven incesantemente entre ciudades y al interior de una misma ciudad, y cuando de ferias artesanales, o festividades religiosas se trata, el objetivo es obtener a través del trabajo logrado mediante esa circulación, el mejor provecho económico. .

De este modo, esta movilidad va configurando su trayectoria migratoria y viabiliza redes de relaciones. Y como manifiestan Massey, Arango, y Pellegrino, las conexiones en red constituyen una forma de capital social.

Considerando lo anterior, podemos decir que la diáspora del migrante senegalés, está signada por la circularidad, porque cuando emigran de África, recalan primero en Brasil. Esto se debe a la ausencia de una representación diplomática de Argentina en Senegal, y en cambio en las oficinas de migraciones de aquel país, los senegaleses obtienen una visa en la embajada de Brasil en Dakar, su capital, que les permite realizar el viaje intercontinental. Al llegar a Brasil, se ponen en contacto con las redes ya constituidas. y así llegan a la Argentina.

Los africanos residentes en Rio Cuarto, manifestaron que algunos ya hace seis años que viven en la misma, se comunican en su dialecto el wolof pero hablan además el francés y ya bastante bien el castellano, todos son hombres y muy jóvenes. Sostienen que las mujeres no vienen porque se quedan al cuidado de los hijos menores, su religión es el muridismo, una rama del islam y aducen que la razón de venir ha sido por cuestiones económicas, todos ellos envían dinero a sus familias.

En cuanto a la documentación, A principios del año 2000, funcionaba en la Defensoría del Pueblo de la Ciudad una dependencia que se encargaba de registrar y resolver cuestiones de los migrantes, pero posteriormente, en el año 2003, esa oficina se mudó hacia las dependencias del edificio Municipal, para luego , establecerse en la sede local de la Policía de la Provincia de Córdoba, donde se designó a un personal para que relevara periódicamente la condición de los migrantes en la ciudad, hasta que finalmente se debían presentar en la ciudad de Córdoba en la oficina de migraciones, cada tres meses y se les otorgaba la residencia precaria . Pero por su trashumancia, se dificultaba la posibilidad de contar con una estadística aproximada sobre la cantidad de residentes en la provincia de Córdoba y en Río Cuarto en particular.

Finalmente podemos decir que el 1 de diciembre del año 2012 en esta ciudad se incorporo una Oficina para realizar los trámites de Documentación para extranjeros, pudiendo obtener su DNI argentino sin tener que desplazarse hasta Córdoba.

El domingo 2 de agosto del año 2015 fuimos invitados a la primera reunión de todos los senegaleses que viven en la provincia de Cordoba,que denominaron “Día Cultural de Cheik Amadou Bamba contado con una asistencia de 23 de ellos que llegaron de las ciudades de Cordoba,Rio Tercero y Villa Maria. Su objetivo es hacerlo todos los meses para estrechar vínculos, cantar y sentirse “menos tristes” así lo manifestaron en la entrevista, la próxima convocatoria será en la ciudad de Córdoba.

Ser de aquí y de allá, lo que era y lo que soy; Los procesos de reconfiguración de la identidad de los migrantes.

Francisco Díaz Bretones y José María González-González afirman que en las actuales sociedades multiculturales integradas por personas venidas de diferentes países y contextos culturales consecuencia de procesos de globalización así como de movimientos migratorios generalizados están apareciendo, junto con los procesos de identidad nacional, otros nuevos ‘‘trasnacionales’’ en los cuales se integran aspectos tanto de la sociedad de destino como de origen (Bretones, F. D. y González-González, J. M. 2011).

Siguiendo estas ideas procedimos a entrevistar a migrantes de los diferentes grupos de indios y senegaleses descritos anteriormente, centrándonos en cuestiones que hacen a la identidad cultural del país de origen y que podrían o no haberse visto modificada a raíz de su permanencia en nuestro país.

Nos encontramos con que inclusive en los casos en que los migrantes que poseen redes de contención fuertes, como puede ser el caso de las religiosas de origen Indio declaraban haber adoptado costumbres propias de los argentinos como las comidas pero sin dejar de lado costumbres propias, como puede ser la meditación y su espiritualidad, sucede algo similar con los trabajadores de Olam de los cuales muchos conservaban su vestimenta pero modificaban su dieta incorporando la carne. En el caso de los senegaleses la contención se da por sus redes familiares, pero también han adoptado costumbres argentinas en cuanto a la comida, vestimentas, la lengua, conservando su religión pero con ciertos matices.

Coincidiendo así con los procesos de multiculturalismo en donde los migrantes y sus descendientes crean nuevas identidades con aspectos tanto de la sociedad de destino como con la de origen pero no de manera disonante sino como una unidad propia (“ni de aquí, ni de allá”). Esta nueva identidad, sin embargo no es homogénea en todas las personas, teniendo un fuerte componente situacional. (Bretones, F. D. y González-González, J. M. 2011)

Esta nueva identidad no solo se construye con los procesos individuales sino que en él intervienen también la interacción social la cultura así como los valores culturales asociados a ella construye y reconstruye la identidad de las personas, los grupos estudiados en nuestro caso contaban con diferentes formas de mantener comunicación con su cultura de origen y también estructuras que amortiguan de alguna manera estos procesos de reconfiguración de la identidad , como por ejemplo en el caso de las

religiosas, la estructura de la iglesia, o en el caso de los trabajadores de Olam, las estructuras de la empresa.

Este proceso no es siempre vivido como traumático, sino que en algunas ocasiones es sentido como un proceso de "liberación" de normas sociales rígidas de manera que esta asunción de la nueva identidad se ve verbalizada frecuentemente en la crítica hacia otras personas de la misma nacionalidad, destacando en este sentido su nueva identidad adoptada (positiva) frente a rasgos o atributos negativos de la identidad nacional de otros compatriotas, de manera que se produce una escisión entre la identidad personal y social, remarcando los elementos de la nueva identidad que lo desmarcan del grupo (Bretones, F. D. y González-González, J. M. 2011). Esto lo podemos evidenciar en el relato de las religiosas donde se señala de algún modo ciertas costumbres que podríamos catalogar como conservadoras desde una mirada occidental, de la sociedad india como puede ser el papel de la mujer y los matrimonios arreglados.

## Consideraciones finales

A manera de cierre podemos decir que las migraciones internacionales conforman uno de los fenómenos más importantes del siglo xxi, así la argentina no ha quedado al margen del mismo, en las últimas décadas nuestro país recibió una importante afluencia de inmigrantes limítrofes, pero también de asiáticos y africanos que han sido objeto de interés de este trabajo. A raíz de su situación como migrantes muchos de sus caracteres culturales, sus costumbres se vieron modificadas, dándose procesos de multiculturalismo donde el sujeto crea una nueva identidades con aspectos tanto de la sociedad de destino como con la de origen, convirtiéndose en un sujeto diferente, un poco de aquí y un poco de allá,. Esta nueva identidad, sin embargo no es homogénea en todas las personas, teniendo un fuerte componente situacional, como en los casos abordados, en donde las religiosas indias, se ven contenidas por la institución de la iglesia, los trabajadores indios por la estructura empresarial a la cual pertenecen y los senegaleses por sus redes familiares. Siendo de esta manera un proceso menos traumático.

**Bibliografía**


- Benencia (2012) Perfil Migratorio de Argentina. Organización Internacional para las Migraciones (OIM)

- Bretones, F. D. y González-González, J. M. (2011). Identidad y migración: la formación de nuevas identidades transculturales. En H. M. Cappello y M. Recio (eds). La Identidad Nacional. Sus Fuentes Plurales de Construcción. México: Plaza y Valdés Editores. pp: 137-164.

- Gilberto Giménez (2010). La cultura como identidad y la identidad como cultura. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

- Harvey, D. 2005 El “nuevo” imperialismo. Acumulación mediante desposesión. En Herramienta. Revista de debate y crítica marxista. Nº 29, junio de 2005. Bs. As.

- Marx K. (1962) El Capital, t, II, págs. 389, 390, Edición Nacional de Cuba, La Habana, Cuba

- Massey, D. S.; Arango, J.; Graeme, H.; Kouaouci, A.; Pelegrino, Y Taylor, J. E. (2008). “Teorías de migración internacional: una revisión y aproximación”. ReDCE, 10, 435-478. (Versión Original 1993).

- Meyer, Jean, "Perestroika y revisionismo histórico", en Historia y Grafía, núm. 3, 1994

- Morales Orlando Gabriel. (2011a). “Aventureros” e “internacionales”: dos figuras representacionales de la migración africana en Argentina. En Ludmila Adad y Claudia Villafañe (Coords.), Actas de las III Jornadas de Antropología Social del Centro Redefiniciones y continuidades: debates desde la antropología (pp. 239-258). Tandil, Buenos Aires: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

- Rodríguez de la Vega, L. (2006). Las diásporas en las relaciones internacionales. La inmigración india en Argentina; primera y segunda generación, Tesis doctoral. Doctorado en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina.

• Wallerstein, Immanuel. (1991) Raza, nación y clase. Las identidades ambiguas. Con Étienne Balibar. Madrid: Iepala Textos.

• Pereda Y Prada, (2002) “Inmigración, escuela y mercado de trabajo”. Una radiografía actualizada. Edita Fundación la Caixa. Colección Estudios Sociales Nº11.

• Sayad, Abdelmalek. (2010). “La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado”. Barcelona: Anthropos. (Versión Original1999).

# Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos en contextos educativos. Análisis sobre la Argentina y la India en el Siglo XXI/ Secularism, cultural diversity and human rights in educational contexts. Analysis on Argentina and India in the 21st century.

Autor: Paolo Sebastián Cucco

Institución de pertenencia: Universidad Nacional de Río Cuarto, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia.

Correo de contacto: paoloscucco@gmail.com

## Resumen

Para comenzar podemos decir que "En la era de la globalización en que vivimos, no sólo la economía, sino también la cultura (y con ella la religión) está sujeta a fuertes vientos de cambio. Con el llamado "fin de las ideologías" y el debilitamiento del estado nacional, algunos analistas hablan de la "tribalización" del mundo y del recrudecimiento de las tensiones y conflictos étnicos y religiosos" (Stavenhagen, 2007). Es por ello que el presente trabajo tiene como finalidad realizar un análisis sobre las distintas problemáticas que atraviesan tanto el sistema educativo de la India como el argentino, de manera que se utilizará un marco teórico en torno a la laicidad enmarcada en un contexto universal y que está caracterizado por la diversidad cultural y por la larga lucha de los pueblos por los derechos humanos, pero que cuentan también con la dificultad de crecientes tensiones y conflictos étnicos y religiosos con panoramas de mucha violencia, provocando así rupturas en la sociedad.

La complejidad de estas problemáticas conlleva en primer término a realizar una breve síntesis, contextualizando los momentos por los cuales están atravesando los dos países en el ámbito educativo, desde allí el análisis derivará en el papel del estado como unidad adecuada para organizar la vida pública en un territorio donde entra en juego la cultura, las identidades, la lengua y la religión, ya que la mayoría de los países en el mundo son sociedades multiétnicas y multiculturales. Luego de esto se analizará sobre cómo repercute - en los vínculos sociales que rodean al sistema educativo de los dos países - en relación con los derechos humanos, ya que la lucha de grupos excluidos y discriminados por su reconocimiento se profundiza a medida que avanzan las políticas educativas estatales.

Después de esto se concluirá con una breve reflexión sobre las situaciones en contextos educativos y la dimensión cultural que abarca la implementación de diversas políticas educacionales.

Para realizar este trabajp, se utilizará una metodología cualitativa analizando la bibliografía pertinente.

**Abstract**

To begin we can say that "In the era of globalization in which we live, not only the economy but also culture (and with it the religion) is subject to strong winds of change. With the so-called "end of ideology" and the weakening of the national state, some analysts speak of "tribalism" of the world and the resurgence of ethnic and religious tensions and conflicts" (Stavenhagen, 2007). That is why this essay aims to make an analysis of the various problems that cross both the education system of India as Argentina, so that a theoretical framework used around secularism framed in a universal context and that It is characterized by cultural diversity and the long struggle of the peoples for human rights, but they also have the difficulty of growing tensions and ethnic and religious conflicts with scenarios of extreme violence, causing ruptures in society.

The complexity of these problems leads primarily to a brief summary, contextualizing the moments they are going through the two countries in education, from there the analysis will result in the state's role as an appropriate unit for organizing public life a land where culture comes into play, identity, language and religion, as most countries in the world are multiethnic and multicultural societies. After that will be discussed on how impact - on the social ties surrounding the educational system of the two countries - in relation to human rights, and that the struggle of excluded and discriminated against by their recognition groups deepens as advancing policies State education.

Finally, it will conclude with a brief reflection on the situations in educational contexts and cultural dimension that encompasses the implementation of various educational policies.

**El rol de la educación en la India y en la Argentina.**

Como bien se manifiesta anteriormente en primera instancia se abordaran problemáticas referidas a la laicidad, la diversidad cultural y los derechos humanos en contextos educativos en el siglo XXI en países como India y Argentina, de manera tal que se tomara como punto de partida la situación que atraviesa el país hindú.

La educación en India hoy es un tema complejo que refleja las contradicciones de una cultura milenaria que puja por ubicarse entre los grandes del siglo XXI, ya que el sistema educativo en la India da respuesta a una compleja realidad geopolítica, en consecuencia existe "una educación federal, otra estatal y otra local. La federal posee carácter internacional, la estatal se orienta según prioridades económicas y sociales, se inspira en los valores de cada estado, y acoge las inquietudes de cada comunidad viva para mantener la particularidad que enriquece la totalidad que es la India" (Carrasco Álvarez, 2011).

En esta convivencia también es importante remarcar que el sistema educativo se complejiza por la gran diversidad de lenguas ya que por ley federal en todo el territorio se aprende hindi (la lengua oficial), mientras que cada estado además incorpora su propia lengua (Bengala = Bengalí; Maharashtra = Marathi), a su vez también hay una segunda lengua que también sirve de nexo que es el inglés, que después de la apertura económica e internacionalización de la economía en la década de los `90 se convirtió nuevamente en la lengua predominante, sobre todo en los temas administrativos y técnicos.

Si bien la última década del siglo XX fue para la India un proceso que trajo éxito económico también hubo fracaso social , ya que todavía seguían sin ser solucionados muchos problemas. Esto obviamente se transmite también al ámbito educativo, porque el estado no cumplió con lo estipulado en la Constitución (Art. 45 y 46) ya que no proveyó de Educación gratuita a "todos" los niños hasta los 14 años en un "tiempo prudencial" en detrimento de los más excluidos. En 2005 fue gracias "a la encomienda 93 (…) donde la educación gratuita es reconocida como un "derecho fundamental" por lo tanto el deber se convierte en obligación, pero el plazo para su cumplimiento se ha

ido “alargando” en la medida que la meta se muestra lejana” (Mata Carnevali, 2008: p. 636).

Ahora bien, siguiendo las palabras de Mata Carnevali (2008) los 16 estados de la India se pueden dividir en dos grupos, dependiendo de sus logros en materia educativa, en el primer grupo los de mayor éxito: Assam, Gujarat, Haryana, Himachal Pradesh, Karnataka, Kerala, Maharashtra, Punjab, Tamil Nadu y Bengala Occidental, mientras que en el segundo grupo se ubican los que no han podido desarrollarse lo suficiente: Andra Pradesh, Bihar, Madhya, Orissa, Rajasthan y Utarr Pradesh, pero “dentro de los estados del grupo uno hay sin embargo distritos que todavía no alcanzan el mismo standard y dentro del grupo dos hay distritos que están por encima del promedio (…) en este contexto también son notorias las diferencias entre el campo y la ciudad, en las áreas rurales muchos pueblos o caseríos no tienen escuela; si hay escuela, esta no tiene suficientes salones, no hay pizarrones, y si hay pizarrones no hay maestros, o estos asisten de manera irregular” (Mata Carnevali, 2008: p. 637).

Según Ravinder Rena (2006) “era de notar que cerca de 42.000 escuelas estatales estaban funcionando sin edificaciones propias, mientras que otras 100.000 escuelas tenían solo un salón de clases y los servicios básicos continuaban siendo inadecuados en la mayoría de ellas”. Como vemos las problemáticas de la infraestructura educativa del estado Hindú reflejan los problemas estructurales del mismo por falta de financiamiento al sector educativo.

Pero las denuncias y pedidos de los excluidos todavía siguen en pie. Una nota de abril de 2014 de un diario digital español se hace eco de las denuncias de las castas más bajas y de los musulmanes excluidos en las escuelas de la India, allí se manifiesta que estos últimos sufren una clara discriminación en las aulas en la India, que los lleva a abandonar la escuela para trabajar o casarse a edades tempranas. Esto fue denunciado por Human Rights Watch (HRW), una organización de defensa de los derechos humanos.

El informe rebelado data de que los niños Dalits, los miembros de tribus y los musulmanes son obligados a limpiar los servicios o sentarse separados del resto por ser considerados “sucios”, además de recibir calificativos como “traperos” y “barrenderos” o incluso golpes por parte de algunos profesores. El estudio también devela casos de niños a los que solo se de comer en la escuela si sobra comida del resto de compañeros,

a los que no se permite ser delegado de clase o que son acusados por los profesores de ir a clase “solo para comer, no para estudiar”.

HRW elaboro el estudio con testimonios recogidos entre 2012 y 2013 en los territorios indios de Delhi, Uttar Pradesh, Bihar y Andra Pradesh. La discriminación se mantiene pase a que una ley estatal de 2009, la “Rigth to Education Act”, garantizaba el acceso a una educación gratuita y obligatoria de 6 a 14 años, sin ningún tipo de discriminación. El organismo critico que las autoridades educativas “obvian el problema” y destacó que, de acuerdo con datos del UNICEF, 80 millones de niños en la India no terminan la educación básica.

Entre otras cosas el diario digital teinteresa.es dice que la India tiene el mayor número en todo el mundo de trabajadores de 5 a 14 años, 13 millones, la mayoría intocables, de tribus y otras minorías.

Dado que los miembros de las castas inferiores y minorías tribales disponen de escasos recursos y sufren los prejuicios de casta.

En medio de las grandes tensiones por la diversidad de sus identidades religiosas, lingüísticas y de estructuración social, la “cuestión de género” también es un punto importante para analizar dentro del sistema educativo de la India, ya que muchas mujeres suelen dejar la escuela para prepararse para el matrimonio, ayudar en las tareas domésticas y trabajar en el campo. La razón es una cuestión cultural que ya que se cree que las niñas, sobre todo las mayores, son más útiles en la casa. El porcentaje que se manejaba para 2007 era que un 73% de las niñas y un 86% de varones asistían al colegio primario, mientras que en 2011 según lo manifestado por la Revista Explorador del Diario Le Monde Diplomatique los índices de alfabetismo en mayores de 15 años era de un 73,4% para las mujeres y un 82,1% para los hombres a diferencia del año 2001 en donde las mujeres mayores de 15 años poseían un índice de alfabetismo de un 47,8% y un 65,5% en los hombres.

Sin bien hay un cierto cambio en algunas cuestiones, quizás ello sea también por el “consenso político” y la creciente influencia de las “clases postergadas”. Un ejemplo de ello, son los sucesos de abril de 2006, donde el ministro indio de Desarrollo de Recursos Humanos anunció la ampliación de los cupos de puestos reservados a “otras clases postergadas” en las instituciones educativas financiadas por el estado, muestra el avance

en materia de derechos, pero la decisión suscito cierto descontento entre los estudiantes, los profesionales liberales y otros sectores de la clase media, como en 1990 . Pero, al haber consenso entre los partidos políticos – tanto de izquierda como de derecha- sobre la medida las protestan fracasaron.

En la actualidad el 15% del total de puestos en los colegios y las universidades está reservado a las castas clasificadas que representan a los dalits ("Intocables"), y el 7, 5% a las tribus clasificadas según manifiesta Purushottam Agrawal (2007).

Como vemos las insistencias del estado de ampliar derechos hacia los estratos sociales más bajos se ve opacado muchas veces por la legitimidad de una estructura social tradicional (Castas), que "bajo la dominación inglesa logró por sí solo expresar, organizar, y sobre todo "sistematizar" las diferentes formas de identidad, comunidad y organización social de India" (Purushottam Agrawal, 2007: p. 28).

En el caso de Argentina también se visualiza dentro de la última década del Siglo XX la política de la derecha neoliberal, esto significo en materia de educación:

"oponerse a la doctrina de la principalidad del estado, concebido como garante del derecho a la educación, obligado a garantizar el mínimo de escolaridad obligatoria a través de servicios educativos que aseguren la igualdad de resultados para todos, sin discriminaciones de ninguna naturaleza y con libertad de opinión y expresión; garantizar a todos los ciudadanos la formación profesional para el mundo del trabajo y ampliar progresivamente el acceso y permanencia en los niveles superiores" (Paviglianiti, 1991: p. 29).

Así en la Argentina de los años `90 "los bloques dominantes en el poder lograban eliminar todo intento de desarrollo nacional auto concentrado, realizando un acto de liquidación del estado nacional y renunciando al monopolio de la educación desde el Estado" (Carbonari, 2008). La segmentación del sistema educativo había sido el anhelo de los sectores conservadores y privatistas desde los orígenes de la escuela argentina pero no habían alcanzado la legitimidad y la legalidad que estaban adquiriendo en ese momento.

De manera que para Carbonari (2008) el sistema escolar estatal nacional había perdido las razones de su existencia. Ósea que le restaba "la provisión de algo parecido a un seguro de desempleo educativo: aquel que no pueda pagarse una buena educación

privada, podrá ir a la escuela pública. Allí encontrará un plato de comida y maestros súper explotados que con enorme esfuerzo y sin recursos pondrán a su alcance algunas migajas de la cultura" (Puiggrós, 1990: p. 48).

En este contexto "la transferencia de las escuelas primarias y secundarias a las provincias junto con el proceso de privatización, era planteado como una triste parodia de una reforma de contenido federal" (Carbonari, 2008).

Por ello las secuelas de la Ley de trasferencia de Servicios Educativos (24.049) y la Ley Federal de Educación (24.095) acrecentaron la tendencia hacia la exclusión, la marginalidad y la desigualdad, ya que en la Argentina de ese momento tenía un horizonte de 25 o 27% de desocupación, por más políticas educativas plantearan en su enunciado una educación de alta calidad para todos, el sistema económico- social de ninguna manera posibilitaba eso.

Ya estando en el Siglo XXI y superando la crisis económica, la Argentina empezó a crecer en un ritmo sostenido económicamente, y hubo una revalorización de la importancia estratégica de la educación, a tal punto de que se incorpore una Ley de financiamiento Educativo donde se invierta más del 6% del Producto Bruto Interno.

En 2006 la nueva Ley de Educación Nacional 26.206 ve a la educación y el conocimiento como un bien público y un derecho personal y social, garantizados por el Estado. El último censo del año 2010 da que en la Argentina el analfabetismo descendió el 1,9% lo que significa que descendió siete puntos y está debajo del 2%. Pero según la UNESCO entre 2006 y 2011 el número de chicos que abandonan la escuela primaria en el país, aumento 1,8%, paso de 5,1% a 6,9% en solo 5 años. El incremento se adjudicaría a la pobreza y la desigualdad que se asocian con factores como la ineficacia de las escuelas para mantener a los estudiantes, y con condiciones externas a la escuela, como la necesidad de los estudiantes de trabajar para aportar al ingreso familiar. A su vez, el informe señala que las causas podrían también relacionarse con una falta de valoración de la educación formal o con la percepción de que la curricula escolar es poco pertinente frente a las necesidades del entorno social de los alumnos. No obstante Argentina es uno de los países latinoamericanos con índice más bajo de deserción escolar. En el ámbito secundario solo un 43% de los jóvenes logra recibirse.

Luego de este análisis estadístico breve la pregunta es ¿Existe en la Argentina al igual que en la India problemas con respecto a la diversidad cultural, religiosa o lingüística en materia educativa? Pues sí. Si bien en Argentina a partir de la reforma de la Constitución Nacional de 1994 contempla otorgar algunos derechos especiales a los pueblos indígenas de nuestro territorio, la Ley de Educación Nacional N° 26.206 en su capítulo 11 refiere a una Educación Intercultural Bilingüe donde se apunta a preservar y fortalecer pautas culturales, lengua, cosmovisión e identidad étnica; que trata de promover un dialogo enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, que propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias, en la práctica escolar no se cumple, ya que el estado no le garantiza a las instituciones las herramientas suficientes para desarrollar estas pautas legisladas. Esto genera incesantes reclamos por parte de los pueblos originarios "que se podrían estimar como de "convergencia" en la medida de que en él confluyen las aspiraciones sobre autonomía e igualdad de tratamiento en su vinculación con la sociedad nacional y un agudo sentimiento de que ellos se encuentran en situación de colonialismo interior" (Rocchietti, 2008: p. 230).

Si bien la Educación Intercultural Bilingüe se ha diseñado para intentar dar solución al problema del analfabetismo y fracaso escolar de alumnos indígenas, "son pueblos "minorizados" que sufren minusvaloración y discriminación en el seno de la sociedad envolvente en la que habitan" (Rocchietti: 2008: p. 230).

En tal sentido, "la protección de los derechos socioculturales de los grupos étnicos, más que "minoritarios" minorizados (es decir subalternizados y muchas veces discriminados), resulta imprescindible con el propósito de obturar y desarticular políticas que atenten contra la cohesión social y la identidad cultural de los mismos" (Vázquez, 2011:p. 26). Con ello el Estado Nacional lo que logra en la práctica cotidiana es un tratamiento desigual y discriminatorio, generando situaciones de exclusión y de restricciones educativas.

**La construcción del Estado, una relación de lucha.**

Estas problemáticas que mencionábamos arriba no son de ahora, sino que son consecuencia de un trayecto que comienza entre los siglos XVI y XVII con el

descubrimiento de nuevos territorios gracias a la excusa de buscar otras rutas mercantiles que les permitió a las grandes potencias europeas encontrarse con terrenos, sociedades desconocidas, culturas y riquezas nunca antes vistas, lo cual les permitió en un primer momento

"Instaurar relaciones serviles para facilitar la extracción de la riqueza, lo cual alimentaria la etapa mercantil del capital. (…) Esos "otros" (pueblos extraños, gentes colonizables, apropiables) constituyeron el fundamento epistémico de diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales. Científica y administrativamente se catalogan de acuerdo con la situación de "diferencia" étnica (es decir, por lengua, costumbres y tipo físico) dando origen a su localización como diversos sistemas sociales específicos" (Rocchietti, 2008: p. 32).

Con la consolidación del estado nacional, entre los siglos XVIII y XIX, como unidad de dominación hegemónica donde la burguesía tomo las riendas de las finanzas; los mercados; la administración y la aplicación de las leyes, ello garantizo además institucionalizar una cultura propia gracias a la construcción del ser nacional, con una lengua común y una misma cultura compartida, fortalecida por una religión de Estado. Pero, si bien existe una relación de dominación de una clase sobre otra y de una cultura sobre otra, la construcción del Estado en estos contextos es una relación de lucha (Claro son los bastos ejemplos que mencionábamos arriba sobre todo en el plano educativo) ya que ese modelo que tratan de imponer sobre los estratos más bajos y sobre las diferentes etnias culturales genera conflictos que provocan la resistencia y la oposición de estos últimos para con el sistema que intentan implementar sobre ellos. Esto indica que a estos sectores dominantes no les es suficiente con manejar el sistema político, económico y legislativo para lograr una construcción ideológica y sistemática que les permita dominar con solvencia a los oprimidos. Es por ello que necesitaron reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. "Este proceso se lleva a cabo fuera de los lugares de trabajo como la escuela por ejemplo. Se transmiten "reglas" de moral y de conciencia cívica y profesional, se reproduce la calificación y, al mismo tiempo, la reproducción de sumisión de ideología dominante" (Rocchietti, 2008: p. 85).

Así teniendo una matriz de socialización impuesta desde la realidad simbólica del dominante, el sujeto asimila los valores del individualismo, de la igualdad jurídica, de la

libertad económica y personal, del éxito, del progreso, de las jerarquías, del esfuerzo individual, de la competencia y de la efectividad económica y técnica. En el caso de la organización de la sociedad, "el estado se define por tres características: agrupa la superestructura del bloque histórico en sus instituciones, en su moral y en su política; la mantiene en equilibrio y, por último, ofrece la gestión por un grupo de intelectuales que aseguran la homogeneidad del bloque histórico. El interior de esa superestructura consiste en una relación de fuerzas y de estrategias que luchan por la hegemonía, por el predominio cultural" (Rocchietti, 2008: p. 225).

Así el estado tiene por base a una clase social y es una combinación de sociedad civil y de sociedad política y, en una y otra, los intelectuales (educadores, maestros y profesores universitarios) juegan un papel crucial. La clase fundamental, a nivel estructura, dirige a la sociedad sobre la base del consenso que logra por dirigir su concepción del mundo, su ideología o por absorber a los intelectuales de las clases opuestas.

En tal sentido la relación que se ejerce tanto en la India como en la Argentina del Estado para con los estratos sociales más bajos o para con las minorías culturales y religiosas son el resultado de un largo proceso de consolidación de las clases dominantes tratando de imponer un modelo político, económico y culturalmente hegemónico.

**Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos**

La cultura es una configuración compleja y su significado en la actualidad se aloja en las representaciones sociales, en la cosmovisión y en los significados puestos en las cosas del mundo y de los humanos de acuerdo con una tradición histórica sostenida y cuyos orígenes son, generalmente, olvidados. "También puede asimilarse la cultura como ideología. (…) la cultura se vuelve ideología cuando interpela a los sujetos políticamente o cuando es un herramienta de lucha social, por lo tanto confrontan como ideologías" (Rocchietti, 2011: p. 60).

En muchas partes del mundo la separación de la Iglesia y del estado, de lo religioso privado y de lo político público, no ha ocurrido. Lo cual trae como consecuencia la negación o violación de los derechos de aquellos que no profesan la religión distinta a la oficial o dominante, o de aquellos que no profesan ninguna. Un ejemplo de dichas

prácticas son las que hemos mencionado en la India con los musulmanes y las clases postergadas que son víctimas de numerosas violaciones a sus derechos y en el caso de la Argentina con los pueblos indígenas con su religiosidad propia que llegó a ser una forma de resistencia a la opresión étnica y cultural.

Ahora pues si hablamos en profundidad sobre estas problemáticas que describíamos al principio del trabajo con el Estado provocan que dentro de la coyuntura social

"la lucha por la libertad de religión y de creencias sea acompañada por la lucha de los pueblos por sus derechos, por la democracia y por la plena participación social y política, lo cual significa que en un Estado democrático y participativo, la libertad de unos nos puede conducir a la negación de la libertad de otros. Por ello, en las luchas por la democracia se ha visto que el Estado no puede ser propiedad de un solo grupo religioso, como no puede ser la propiedad de un grupo racial o étnico a despacho de los demás."(Stavenhagen, 2007).

Ante esta situación la diversificación de creencias religiosas y culturales claramente se convierte en una disputa de poder. "En rigor, la historia muestra a la diversidad como un potencial creativo y también como un abanico de procesos centrífugos" (García Canglini – Martinell, 2009: p. 14), pero a las diferencias étnicas y nacionales también se añaden diferencias y desigualdades educativas, y en el caso de las conexiones de las industrias culturales y las redes digitales también pasa lo mismo porque propician nuevos modos de accesos e intercomunicación generan nuevas fracturas y continuidades. Lo cual indica que "los conflictos y las violencias no resultan de la diversidad cultural, étnica y religiosa solamente sino que también por la negación de los derechos de unos por los otros que generalmente tienen en sus manos el poder del Estado" (Stavenhagen, 2007). Esto deja en evidencia que "la trama conflictiva de las relaciones humanas involucra la noción de derecho, es decir, aflora como respuesta a las tenciones y conflictos sociales en un momento determinado" (González – Martella, 1999: p. 83).

La diversidad cultural y religiosa, unida a la inconmensurabilidad de los sistemas de valor va configurando el horizonte de identificación de los sujetos, por tales consecuencias las problemáticas de los derechos humanos surge a partir de las tensiones

sociales, tal como vimos con la apertura de cupos a las clases postergadas de la India y la lucha de las etnias originarias en la Argentina por su reconocimiento, su expresión involucra la búsqueda de soluciones a una conflictividad vigente en un contexto especifico. De allí parte la complejidad del proceso evolutivo de los derechos humanos, porque son tan complejos como la realidad social, ya que se cruzan cada uno de los campos de la actividad humana; las diversas categorías de personas; la cuestión de género, la pluralidad de etnias; las múltiples formas de pensamiento político, religioso y cultural y a las diversas modalidades de marginación, exclusión social y privación de una adecuada calidad de vida.

**Consideraciones finales**

Lo analizado anteriormente soslaya las diferencias materiales entre las culturas, lo cual amerita a una compleja evaluación que sea capaz de atender la singularidad idiosincrásica de cada cultura. En tal sentido lo que podemos decir es que la irrupción de la diversidad étnica y religiosa, de lo diferente, pone en crisis la noción universalista de la cultura propia hegemónica  y el propio ordenamiento jurídico institucional que pretende la burguesía a través del Estado para con las minorías. Ante tal situación lo único que se genera son procesos de resistencia en las poblaciones que toman conciencia histórica de su cultura.

Es por ello que en la India y en la Argentina lo que se necesita es trascender más allá de las diferencias étnicas, de casta y de religión y hacer prevalecer “la idea de que uno debe hacerse responsable por su propio razonamiento e intercambiar ideas con otros en una atmosfera de respeto mutuo por que la razón es un ingrediente esencial para una democracia que aspira resolver pacíficamente sus diferencias étnicas y religiosas” (Nussbawn, 2005: p. 24).

En materia de derechos humanos lo que se necesita es “articular la defensa de derecho de las minorías con la necesidad de ensanchar la idea de igual mediante la defensa de los derechos específicos capaces de acomodar diferencias y corregir desigualdades. Se trata de los derechos que favorecen a la inclusión de los grupos sociales excluidos o en proceso de exclusión” (Vázquez, 2011:p. 26).

Por lo tanto la Educación viene a jugar un papel trascendental ya que lo que se requiere es ampliar la planificación curricular a través de políticas instituciones que incentiven el dialogo y el respeto mutuo, ya que dentro del ámbito educativo existe una cierta heterogeneidad irreductible en las formas de vida. Ello facilitaría aún más la búsqueda de una complementariedad entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de las diversas poblaciones y de mejores condiciones de vida.

**Referencias Bibliografícas**

CARBONARI, M.R. 2008. Historiografía de la Reforma Educativa de fines del Siglo XX. XV Jornadas de Educación Argentinas de Historia de la Educación "Tiempo, destiempo y contratiempo en la Historia de la Educación". Universidad Nacional de Salta.

Explorador. Sueños de potencia. Le Monde Diplomatique. Fascículo Nº3.

Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFRA), (2007). Programas por países y asuntos conexos. Proyecto de documento del programa para la India Tema 15 del programa provisional.

GARCIA CANCLINI, N. y MARTINELL, A. 2009. Diversidad Cultural y Poder en Iberoamérica. Revista Pensamiento Iberoamericano Nº 4.

GONZÁLEZ, C. y MARTELLA, L. 1999. Los derechos humanos. Nociones teóricas y problemas prácticos de aplicación. Editorial Universidad Nacional de Rio Cuarto. Río Cuarto.

MATA CARNEVALI, M.G. 2008. India, Educación con Reservas. Revista Educación en el Mundo Nº 42. Educere.

NUSSBAWN, M. 2005. Freedom from dead habit. The little magazine. Volume 6 issues 1&2. Education and catastrophe. Delhi: TLM Books.

PAVIGLIANITI, N. 1991. "Neo – Conservadurismo y Educación. Un debate silenciado en la Argentina del 90". Libros del Quirquincho. Buenos Aires.

PUIGGROS, A. 1990. Sistema Educativo. Estado y Sociedad Civil en la reestruración del capitalismo dependiente. El caso argentino. En Propuesta Educativa. FLACSO. Buenos Aires.

PURUSHOTTHAM AGRAWAL. 2007. La brutal opresión de las castas. Le Monde Diplomatique. Edición Cono Sur Nº 95. Buenos Aires.

RENA, R. 2006. Elementary Education for all India. woldpress.org.

ROCCHIETTI, A. M. 2008. Bajo Fuego. Sociedad y cultura en la Frontera Sur. Editorial Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto.

ROCCHIETTI, A. M. 2011. El desierto inacabable. Una historia sudamericana. Editorial Universidad Nacional de Rio Cuarto. Río Cuarto.

STAVENHAGEN, R. 2007. Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos. En Claroscuro, 6. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

VÁZQUEZ, H. 2011. Dilemas de la interculturalidad. En Pérez Zavala, C; Villa, M y Altamirano, P. (Comp.) La interculturalidad en cuestión. Actas del Simposio Políticas de Interculturalidad puestas en cuestión en ocasión de las nuevas situaciones educativas en América Latina. Unirío editora. UNRC. Río Cuarto.

www.teinteresa.es/familia/Denuncian-musulmanes-excluidas-escuelas-India_0_1124888833.html del 22 de abril de 2014.

Editado y publicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015.