

1

La India en Borges

Pablo Noreña García

El escritor y pensador argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) es autor de una enigmática y enciclopédica obra breve. Su mundo está poblado por geografías, reconocibles o no, e identidades intercambiables.

Considere, estimado lector, el siguiente acertijo: ¿A qué libro se refiere Borges en este texto escrito hacia el final de su vida?

Entre los libros de la biblioteca había uno, escrito en lengua árabe, que un soldado adquirió por unas monedas en el Alcana de Toledo y que los orientalistas ignoran, salvo en la versión castellana. Ese libro era mágico y registraba de manera profética los hechos y palabras de un hombre desde la edad de cincuenta años hasta el día de su muerte, que ocurriría en 1614.

Nadie dará con aquel libro, que pereció en la famosa conflagración que ordenaron un cura y un barbero, amigo personal del soldado, como se lee en el sexto capítulo.

El hombre tuvo el libro en las manos y no lo leyó nunca, pero cumplió minuciosamente el destino que había soñado el árabe y seguirá cumpliéndolo siempre, porque su aventura ya es parte de la larga memoria de los pueblos.¹

¿De qué libro habla Borges?

Todos los indicios apuntan hacia *El Quijote*. Sin embargo, también pudiera argumentarse que se estaba refiriendo a uno de los Libros de Sabiduría indios: *El Ramayana*.

Borges escribió este texto en 1981, moriría 5 años más tarde. Poco antes, dijo: "Llegué a la conclusión de que todo había sido pensado en la India"². El autor argentino pasó una vida investigando la literatura y el pensamiento universales. Entre estos estudios, las tradiciones indias figuran de manera central. Por esto, sus textos rezuman una sorprendente comprensión del hinduismo y del budismo pero también del sufismo o del zoroastrismo³.

Ese estudio sistemático había comenzado con un infantil encuentro con la literatura colonial orientalista india. Al placer estético de la lectura, Jorge Luis Borges unía una actividad investigadora que abarcaba todo. Uno de los primeros recuerdos que tenía Norah Borges era el de su hermano tumbado en el suelo de la biblioteca de su padre, embebido en los tomos de la decimoprimera edición de la *Enciclopedia Británica*.

"Georgie" recibió una educación anglosajona por vía paterna. Su abuela, Fanny Haslam, era una inglesa emigrada a Argentina. De ahí que sus primeras lecturas varíen desde Rudyard Kipling, el defensor del imperio británico, hasta el renegado Richard F. Burton.

Estas lecturas le llevaron, a los 16 años, al estudio de Arthur Schopenhauer (1788-1860), "que dice que es budista" decía Borges del filósofo alemán, y sigue diciendo: "y luego leí el libro de Max Müller, *Seis sistemas de la filosofía de la India*. (...), todo ha sido pensado por ellos. Pero ha sido pensado de un modo distinto. De manera que desde entonces nos hemos dedicado a repensar lo que ya había sido pensado en la India (...)"⁴.

Culturalmente declarado anglosajón, Borges se situó en la paradoja del orientalista europeo que escribe desde una "colonia". Argentina es el país latinoamericano más europeo del nuevo continente. Fue en Buenos Aires, cumplidos los 30 años, donde conoció a Jiddu Krishnamurti (1895-1986) y a Rabindranath Tagore (1861-1941). Este segundo le provocó una gran impresión.

En su texto "*La llegada de Tagore*", Borges une Buenos Aires y Bengala gracias a una poética confluencia de "dos grandes ríos", el

de La Plata y el Ganges: "Siento –y ello me basta- lo aventurero y grato de saber que esas dos grandes realidades, la ciudad natal y Tagore, conviven en el tiempo y se mezclan con dulzura en dos grandes ríos".⁵

Ya en los ensayos de los años veinte y treinta, Borges reflejó sus lecturas mitológicas y religiosas indias, mezclando historia y leyenda. Con frecuencia, nos presenta a viajeros extraños en cuyas vida se unen realidad y fantasía. El autor argentino introduce de esta manera el realismo fantástico. Fue el comienzo del "boom latinoamericano" y, en parte, gracias a la India.

Antes de publicar éxitos como Ficciones, libro que analizaremos más tarde en conexión también con el Ramayana, Borges hace continuas referencias a la India. Su erudición literaria y filosófica le permitía transitar sin dificultad por las especulaciones del hinduismo y del budismo.

Como confesó Borges en su Aleph:

"Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor".⁶

La India en Borges no es accesoria, sino una pieza clave que permea toda su obra. Paradójicamente, sin embargo, al tiempo en el que el pensamiento y la mitología indios se iban asentando en su mente enciclopédica, el escritor de ficciones los iba difuminando bajo el canon occidental.

Es decir que, cuando Borges escribía sobre el Quijote, en su pluma confluía el Ramayana. Así, ambos textos, como el Río Ganges y el Río de la Plata, terminaban por desembocar en un gran mar de disfrute estético e intelectual.

Tal es su admiración por el Ramayana que, en 1937, al establecer un catálogo de "los nombres monumentales" de la epopeya universal, citó, él mismo ciego como Homero, a la Ilíada y la Odisea, pero en primer lugar colocó al Ramayana⁷.

De nuevo, en un ensayo de 1949, "Magias parciales del Quijote", el autor argentino cita expresamente al Ramayana. En ese artículo, que después integraría su libro de 1952 "Otras

inquisiciones”, Borges demuestra su comprensión de la epopeya india atribuida al sabio hindú Valmiki.

Volvamos al texto inicial para, a la luz de las consideraciones hechas hasta ahora sobre el orientalismo indio de Borges, comprobar algunos de los temas presentes en el Ramayana y como el autor argentino los asimila al Quijote.

Identidades vacías

Entre los libros de la biblioteca había uno, escrito en lengua árabiga, que un soldado adquirió por unas monedas en el Alcaná de Toledo y que los orientalistas ignoran, salvo en la versión castellana.

Aquí, el tono realista que da la presencia del soldado, las monedas y el Alcaná o mercado de Toledo está flanqueado por leves referencias bibliográficas. Ese soldado, envuelto en el anonimato, es el autor histórico del Quijote quien, a su vez, se refiere en los primeros capítulos a un verdadero autor árabigo cuya obra hizo traducir. Al igual que Valmiki, Cervantes aparece en su propia obra.

Que sea Cervantes o Cide Amete el autor del Quijote, es un aspecto secundario. Así ocurre en el Yoga Vasishtha, el texto que Valmiki (u otro autor o autores) redactó en conexión con el Ramayana.

Elaborado en Cachemira, alrededor del siglo XI, el Yoga Vasishtha es una síntesis de varias filosofías indias. Desde el hinduismo vedanta hasta el budismo mahayana pasando por el jainismo. El libro representa la conversación entre un buscador de la verdad, Vasistha, y el dios Rama. De la cincuentena de historias que contiene, esta⁸ es una de las más populares:

Gadhi era un brahmán que, meditando, recibió la visita de Rama. Gadhi le pidió conocer el “maya”, la verdadera realidad. Rama se lo concedió. Volvió Gadhi a recitar sus mantras, cuando al poco, se vio rodeado de familiares llorando su muerte.

Gadhi renació de una mujer “intocable”, ahora era Katanya, un cazador de una tribu nómada. Ya anciano, al lado de un río, observó a un elefante ricamente ataviado. Mientras lo contemplaba,

el elefante lo alzó con su trompa y lo puso a la espalda. Se trataba del elefante real y, así, había escogido al nuevo rey.

El justo Rey Gavala fue ampliamente apreciado por sus súbditos. Sin embargo, un día, en su acostumbrado paseo por el río, fue reconocido por uno de los aldeanos quien lo llamó por su nombre de intocable. Gavala-Katanya corrió hacia el palacio real pero ya era tarde. Sus consejeros habían prendido la pira purificadora donde, uno a uno, se iban arrojando.

Gavala no tuvo más opción que arrojar a la pira. Pero, en el momento en que sintió quemar su carne volvió a encontrarse al lado del mismo río rezando sus mantras.

Oyendo a un paseante narrar la increíble historia del intocable que fue rey, Gadhi se dirigió al reino referido por el viandante, donde comprobó que todo había sido cierto.

Rama había mostrado a Gadhi el poder del "maya" y el brahmán se retiró para siempre del mundo.

Comprobamos así que como ocurre con nosotros, lectores del cuento borgeano, en los cuentos del Yogavasishtha, autor y personajes pierden su idiosincrasia.

A medida que penetramos en cuentos de Ficciones como "Las ruinas circulares"⁹ o en el breve texto sobre el Quijote, junto con el autor y los personajes, abandonamos nuestra ilusoria personalidad porque "en otro lugar está escrito que todo es mera vacuidad, mero nombre, y también el libro que lo declara y el hombre que lo lee"¹⁰. Esta declaración aproxima Borges a la filosofía budista.

El budismo le vino dado a Borges gracias a la obra de Arthur Schopenhauer. En "La nadería de la personalidad" de 1922, Borges escribe que el sanscritista y discípulo de Schopenhauer, Georg Grimm, "en una excelente declaración del budismo (Die Lehre des Buddha, München, 1917), narra el procedimiento eliminador mediante el cual los indios alcanzaron esa certeza. He aquí su canon milenariamente eficaz: *Aquellas cosas de las cuales puedo advertir los principios y la postrimería, no son mi yo.*"

Concluye su ensayo Borges diciendo que “Esta opinión traduce el yo en una mera urgencia lógica, sin cualidades propias ni distinciones de individuo a individuo.”¹¹

La irrealidad del mundo

Ese libro era mágico y registraba de manera profética los hechos y palabras de un hombre desde la edad de cincuenta años hasta el día de su muerte, que ocurriría en 1614.

Nadie dará con aquel libro, que pereció en la famosa conflagración que ordenaron un cura y un barbero, amigo personal del soldado, como se lee en el sexto capítulo.

En el prólogo de *Ficciones* de 1944, Borges asevera que “todo es irreal”¹². *Ficciones* contiene, además de “Las ruinas circulares”, otro cuento cuyo argumento está presidido por la irrealidad del mundo y de los seres que lo pueblan. Se trata de “*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*”¹³ escrito, también en 1940.

Varios autores han puesto de manifiesto el tema del orientalismo indio en esta lectura. Si en el país de Uqbar, “el visible universo era una ilusión”¹⁴, en el caso del mundo de Tlön, según Jaime Alazraki, el argumento es la imposibilidad de aprehender la realidad última.

Arturo Echavarría, citando las notas de Borges sobre el *Ramayana* y el *Quijote*, expresa la idea borgeana de una suerte de identidad total del universo. En 1976, Borges definiría el hinduismo y el budismo como filosofías que son una forma de “idealismo o negación de la realidad del mundo externo”¹⁵

La obra dentro de la obra

El hombre tuvo el libro en las manos y no lo leyó nunca, pero cumplió minuciosamente el destino que había soñado el árabe...

Aquí Borges destaca el carácter ilusorio del universo y de los seres reales y literarios, de manera que el lector queda atrapado por ese juego de presencias y ausencias. Como en el caso de “Las ruinas circulares”, Alonso Quijano o el *Quijote* es un sueño de un

“forastero”, en este caso, un árabe que lo inserta en la realidad de la España de principios del siglo XVII.

Ya en 1932, en el ensayo titulado “La supersticiosa ética del lector”, Borges afirma que “más vivo es el fantasma indostánico del Quijote que los ansiosos artificios verbales del estilista”¹⁶.

Efectivamente, del Ramayana, Borges destaca la mezcla que hace “del mundo del lector y el mundo del libro”¹⁷. Valmiki y los protagonistas de la historia aparecen como lectores del texto narrado. Especularmente, ocurre lo mismo en el texto cervantino.

“Este asombroso juego de ambigüedades culmina en la segunda parte [del Quijote]; los protagonistas han leído la primera, los protagonistas del Quijote son, asimismo, lectores del Quijote.(...) Un artificio análogo al de Cervantes, y aún más asombroso, figura en el Ramayana, poema de Valmiki, que narra las proezas de Rama y su guerra con los demonios. En el libro final; los hijos de Rama, que no saben quién es su padre, buscan amparo en una selva, donde una asceta les enseña a leer. Ese maestro es, extrañamente, Valmiki; el libro en el que estudian, el Ramayana. Rama ordena un sacrificio de caballos; a esa fiesta acude Valmiki con sus alumnos. Éstos acompañados por un laúd, cantan el Ramayana. Rama oye su propia historia, reconoce a sus hijos y luego recompensa al poeta.”¹⁸

El no tiempo

[El hombre] cumplió minuciosamente el destino que había soñado el árabe y seguirá cumpliéndolo siempre, porque su aventura ya es parte de la larga memoria de los pueblos.

Así el hombre, el Quijote, cumple su destino individual soñado por el árabe pero también el eterno pues su memoria pertenece al acervo común de la humanidad. Lo temporal y lo infinito se suman en un todo que apunta a la idea india de la “eternidad anhelada” del instante frente a “la opresión de lo sucesivo”¹⁹.

“El universo, la suma de todos los hechos, es una colección no menos ideal que la de todos los caballos con que Shakespeare soñó —¿uno, muchos, ninguno?— entre 1592 y 1594”²⁰. Como apunta Julián Serna Arango, la vigilia y los sueños son una suma de

percepciones, por lo tanto, la cronología no es sino una construcción del hombre, una ficción. Lo único real es el instante eterno²¹.

Borges escribió en 1947 "Nueva refutación del tiempo"²², un ensayo compuesto de dos partes. Ambas secciones son una síntesis analítica de la evolución de las dos principales filosofías indostánicas: hinduismo y budismo. El título del ensayo enuncia la paradójica contradicción entre temporalidad e infinitud.

En el prólogo de "Nueva refutación del tiempo", Borges expone directamente esta contradicción: "No se me oculta que éste es un ejemplo del monstruo que los lógicos han denominado *contradictio in adjectio*, porque decir que es nueva (o antigua) una refutación del tiempo es atribuirle un predicado de índole temporal, que instaura la noción que el sujeto quiere destruir".²³

En cualquier caso, la definición temporal borgeana coincide con la idea de tiempo que se encuentra en el Yoga Vasishtha, texto epílogo del Ramayana, en el que, mediante cuentos como el referido de Gadhi, Rama demuestra que el tiempo es una vanidad perpetrada por la ilusión de su maya.

Así que, el presente no existe, por "inasible"²⁴, como tampoco existen el pasado y el futuro. Para Borges, el Quijote y el Ramayana apuestan por una única realidad que descansa en la eternidad del instante fuera del tiempo.

Para concluir

Haciendo una síntesis, tenemos a un escritor nacido en una antigua colonia española de América, cuyas primeras referencias literarias provienen de los colonizadores británicos de la India, y que, antes de conocer personalmente al Premio Nobel indio, llevaba ya dos décadas estudiando los libros sagrados y mitológicos de la India.

En 1952 en *Otras Inquisiciones*, Borges reiteraba su admiración por el Ramayana, y demostraba una lectura profunda del texto, interesándose por los azares identitarios y cronológicos de sus personajes, del lector y de sí mismo como autor. Estos mismos artificios (confusión de autor, lector y personajes por su irrealidad e

irrealidad del mundo que se transforma en la obra dentro de la obra) los comparó con las audacias literarias del Quijote.

En esta reescritura del Quijote, y ante la vacuidad de autor y personajes, Borges otorga una nueva responsabilidad al lector: la de imaginar las conclusiones e incluso sus tramas. De ahí que el texto del Quijote propuesto como acertijo sea, en efecto, eso: un acertijo. Al lector se le encarga proponer los sucesos que pueblan un "dramatis personae" cambiante, como lo es su propio autor. El lector, como el demiurgo de "Las ruinas circulares", ha de sumergirse en la irrealidad del autor para urdir el cuento.

Como en las tradiciones indostánicas, esta fórmula literaria, que presenta a sujetos sin personalidad, paradójicamente refuerza la correspondencia entre el narrador y los personajes mediante identidades débiles que progresan hasta la supresión del ego. En numerosas tradiciones del pensamiento indio los transmisores del mito afirman la idea de que la naturaleza humana es ilusoria y de que, por lo tanto, todos los seres son uno sólo.

Pero Borges va más allá, como occidental, intenta escribir desde una colonia sobre una la cotidianeidad del Quijote emparentado a esta con la heterogeneidad y el desconcierto que a veces generan en el orientalista las escuelas y mitologías que pueblan el Indostán.

Desde "La nadería de la personalidad" de 1922, Borges progresó en sus estudios de manera que 10 años más tarde, en su libro *Discusión*, el pensador argentino otorgaría al mito de la Trinidad hindú una perspectiva que lo ayudaría a conjugar su personal visión del Principio de Identidad y del Panteísmo.

Borges progresa desde el hinduismo vedanta que asimila el Brahma (el absoluto inmortal) al Atman (el yo)²⁵, hasta la negación de cualquier forma de individualidad que postula la filosofía budista.

Leer a Borges bajo esta luz india, es admirar la impresionante versatilidad con la que transitaba por las tradiciones oriental y occidental. A la vez, aportaba a cada campo una desestabilización que trascendía a ambas y que hace de Borges el primer pensador post-orientalista de genio.

Notas

- ¹ Borges: "El acto del libro" en "La Cifra", 1981. Obras Completas, Tomo 3º (O.C. 3), pág. 294
- ² Borges con Osvaldo Ferrari: "En diálogo, Volumen 1", Siglo XXI Editores, 2005, pág. 316
- ³ Para el zoroastrismo ver el cuento más explícitamente indio de Borges: "El acercamiento a Almotásim" (O. C. 1, págs. 414-418)
- ⁴ Borges: "Una versión inglesa de los cantares más antiguos del mundo" en "Textos cautivos" (O.C. 4, pág. 396)
- ⁵ Borges: "La llegada de Tagore" en la revista Proa (1924). "Textos recobrados (1919-1929)". Random House Mondadori, 2011
- ⁶ Borges: "El Aleph". O.C. 1, pág. 623
- ⁷ Borges: "Otras inquisiciones". O.C. 3, pág. 315
- ⁸ Swami Venkatesananda: "The Concise Yoga Vasistha", "The story of Gadhi". State University of New York Press, 1984, págs. 202-212
- ⁹ Borges: "Ficciones", O. C. 1, págs. 451-455
- ¹⁰ Borges: "Formas de una leyenda" publicado en "Otras inquisiciones". O.C. 2, pág. 121
- ¹¹ Borges: "La nadería de la personalidad" en "Inquisiciones". Seix Barral, 1996, págs. 93-104
- ¹² Borges: O. C. 1, pág. 429
- ¹³ Borges: O. C. 1, págs. 431-443
- ¹⁴ Borges: O. C. 1, op. cit., pág. 432
- ¹⁵ Borges: "Qué es el budismo". pág. 37
- ¹⁶ Borges, "Discusión". O.C. 1, pág. 204
- ¹⁷ Borges, "Otras inquisiciones". O.C. 2, pág. 46
- ¹⁸ *Ibíd.*
- ¹⁹ Borges: "Historia de la Eternidad", O. C. 1, pág.351.
- ²⁰ Borges: op. cit.pág. 138.
- ²¹ Julián Serna Arango: "Borges y el tiempo" en "Espéculo. Revista de estudios literarios". Universidad Complutense de Madrid, 2003.

²² Borges: "Otras inquisiciones", O. C. 2, págs. 137-149.

²³ *Ibíd.* pág. 137.

²⁴ "¡Que raro pensar que de los tres tiempos en que hemos dividido el tiempo –el pasado, el presente, el futuro-, el más difícil, el más inasible, sea el presente! ." ("El tiempo" en "Borges oral". O.C. 4, pág. 204)

²⁵ En "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw" publicada en "Otras Inquisiciones", Borges dice que la literatura y filosofía occidentales alimentan "esa ilusión del yo que el Vedanta reprueba como error capital. Suelen jugar a la desesperación y a la angustia, pero en el fondo halagan la vanidad; son, en tal sentido, inmorales" (O. C. 2, pág. 127)

2

Antigüedad, identidades colectivas y modelos nacionalistas de España y Europa a la India.

Fernando Wulff Alonso

Introducción

Uno de los componentes más característicos de las perspectivas nacionalistas es la idea de que cada proyecto y programa nacional, es único y característico. Y también se pinta de originalidad la perspectiva histórica, la idea que se forma en ellas de su pasado, la que se aplica para explicar esa identidad que se pretende construir. Autores como Eric Hobsbawm han incidido en la curiosa contradicción de que los nacionalismos reivindican permanentemente la historia, mientras, a la vez, la deforman de una manera no menos constante y sistemática, y han explorado algunas de estas deformaciones. En cambio, los modelos históricos nacionalistas en sí mismos han recibido, a mi juicio, menos atención, obviándose, entonces, algo que a mí me parece indiscutible: que por lo general hay un sistema común que los articula y, en consecuencia, su falta de originalidad, su carácter repetitivo y, frecuentemente, copiado.

Aparte de razones ideológicas, muy probablemente incide también en esta tendencia al análisis aislado de los procesos, el hecho de que por lo general, y en los países, diríamos,

subordinados en términos de relevancia cultural, sus historiadores tiendan a centrar su atención y recursos, frecuentemente escasos, más en el estudio de sus propias realidades que en otras más globales que les permitieran contar con más componentes comparativos. Yo estoy convencido, por ejemplo, que una parte de los lugares comunes que se tienden a repetir sobre la historia de España (las ideas, por ejemplo, de un siglo XIX particularmente terrible en el contexto europeo o de su excepcionalidad) nacen o se alimentan de la falta de visiones globales que ubiquen los problemas en sus justas dimensiones. Me atrevería a apuntar que algo parecido ocurre en el caso de la India.

En este sentido, quizás alguien podría sorprenderse de que en este artículo me proponga tender algunos puentes de análisis entre España y la India que espero permitan analizar más globalmente procesos que se tienden a particularizar en exceso. De hecho, y basándome en trabajos anteriores, voy a plantear la hipótesis de que hay un modelo de uso de la historia para construcciones identitarias colectivas que ha tendido a ser el dominante en ambos países y en el que la historia antigua ha cumplido un papel fundamental. Es un modelo que se construye en sus inicios en la Europa renacentista, y que es replanteado en Occidente en claves nacionalistas en el siglo XIX. Con él durante este siglo y el siguiente se tiende a pensar sus identidades y las ajenas, y se enseña a pensarlas a quienes caen bajo su poder o influencia y bajo él se articulan las disciplinas académicas dedicadas a pensar las sociedades y sus producciones: historia, antropología, historia del arte, estudios literarios...

Una síntesis, muy condensada, de este modelo podría ser conveniente aquí. Se trata de un modelo que se proyecta, por supuesto, en un relato escrito en el que se piensan las identidades de una forma rígida, con un nacimiento preciso en el lejano pasado, para el que ya se predica la existencia de unas características o caracteres "nacionales" bien precisos, con continuidad a pesar de invasiones o contactos externos (que tienden a ser pensados con agresividad y desconfianza), que defiende, en consecuencia, la pervivencia de esa identidad en el tiempo y busca probarlo a través de la historia, que discrimina en el pasado entre los momentos en

los que esa esencia colectiva se despliega y triunfa y aquellos en los que no, identificándolo generalmente con imperios, unificaciones y demás considerados como “propios”, que asocia fronteras-territorios con raza, cultura y lengua, que da por hecho la pertenencia, la identidad colectiva, como un dato objetivo independientemente de la percepción identitaria propia de los grupos que se estudian (lo que hoy llamaríamos propiamente “etnicidad”), y que, finalmente, diferencia los colectivos desde su propio origen no sólo en cuanto a sus características, sino a sus capacidades, por ejemplo, de “progreso” o “unidad política”.

Como este último párrafo puede resultar en exceso denso, quizás pueda ser una buena idea empezar a desarrollar y ejemplificar todo esto de una manera más simple, comenzando por los orígenes de mis reflexiones sobre modelos historiográficos y construcción de identidades, en particular identidades nacionales ¹. Y puede ser útil también señalar, ya desde el principio, que este tipo de modelos no sólo son falsos, sino peligrosos, y que este artículo se sitúa al lado de todos aquellos que piensan que una reflexión crítica sobre ellos no sólo es imprescindible para poder contribuir a buscar y encontrar nuevas perspectivas historiográficas, sino también nuevas maneras de construir las identidades colectivas.

España como ejemplo

Pude constatar cuando comencé con estos trabajos hace unos veinte años, y no sin cierta sorpresa, que en España se había constituido en pleno humanismo, centralmente en el XVI, un modelo de interpretación de su historia que se convirtió en dominante y que continuó siéndolo hasta el franquismo, como mínimo, ciertamente no sin añadidos y reinterpretaciones, pero con un grado notable de continuidad.

Lo definía ya entonces como esencialista e invasionista. Se postulaba en él una esencia identitaria común de los españoles desde los orígenes –situados entonces en la llegada de descendientes de Noé–, cuya caracterización se buscaba en las descripciones de las fuentes greco-romanas sobre los hispanos: valentía, arrojo, sobriedad..., y que teñía de valoraciones morales

de tinte cristiano las elaboraciones romanas sobre la incontaminación y pureza de unos bárbaros aún no degenerados por su propia dominación.

A esta definición, a esta esencia, se añadía la llegada de gentes del exterior a lo largo de la historia, entendida en términos sustancialmente hostiles, lo que se dibujaba como un proceso que, en lo referente a la Antigüedad, empezaba con el engaño y la perversión politeísta de griegos y fenicios y continuaba con las conquistas cartaginesa y romana.

Lo que se concebía como una fiera y continuada oposición a ambas, se matizaba en el caso romano por razones fáciles de entender. Por un lado, las fuentes romanas ofrecían una imagen admirada de las guerras de los hispanos durante los siglos III-I a. C. contra Roma muy utilizable en estos contextos, hispanos a los que se referían, además, con un nombre colectivo que implicaba un consideración unitaria de su identidad, lo que ponía las cosas aún más fáciles para su uso. Pero, por otro, en el contexto humanista e imperial del siglo XVI, Roma era inseparable de una idea de civilización y cultura que tenía que ser asimilada; dibujar a los hispanos, a los propios antepasados, como buenos aprendices de tales maestros, capaces de darles, además, los mejores emperadores, literatos y filósofos, permitía una cierta integración de Roma y de su papel.

Con todo, y desde unas perspectivas esencialistas como éstas, la continuidad de la identidad hispana no podía venir de un colectivo invasor y que, por decirlo así, ya contaba con descendientes más directos, los italianos, nada tímidos a la hora de reivindicar una herencia gracias a la cual, entre otras cosas, vivían muchos de sus humanistas desplegados por las cortes europeas. Además, la proyección de los modelos cristianos que habían justificado el final del imperio romano por su intrínseca perversión y se habían apresurado a avalar los nuevos reinos bárbaros, lo impedía adicionalmente. Su persistencia tenía que venir de la idea del mantenimiento incólume de esa esencia sin contaminación. Ni siquiera se deja confundir del todo esa continuidad ajena a los invasores con los mejor considerados de todos, los visigodos (s. V-VIII), aún cuando eran concebidos como quienes traerían a España

la unidad, la monarquía, la catolicidad e incluso las propias estirpes reales y, con frecuencia, también las nobles.

Las auténticas esencias volverían a aflorar cuando el pecado original de los españoles, la desunión, se diera otra vez, manifestada ahora en las propias luchas y decadencia moral de unos visigodos que serían fácil presa de los musulmanes en los comienzos del siglo VIII, que representarían la pura negatividad. Desde las montañas del norte se iniciaría una renovación, necesariamente bélica, de los españoles, que irían reconquistando el territorio que les sería propio. Como sólo la persistencia del pecado de la desunión atrasaba el necesario momento de la culminación de la expulsión del invasor y de la unidad, el casamiento de los Reyes Católicos en la segunda mitad del siglo XV traería consigo la feliz culminación del doble proceso bélico y unitario. La esencia hispana habría recobrado su unidad política.

Los paréntesis de lo que se define como dominaciones extranjeras no impiden sostener una continuidad que se percibe en claves de virtudes bélicas. Los pueblos hispanos que se mantuvieron más tiempo sin dominación en la Antigüedad, los que habrían protagonizado guerras más encarnizadas en el Centro y Norte (astures y cántabros, pero también celtíberos y lusitanos) tendrían – desde esta perspectiva – su continuidad en la oposición al Islam desde Asturias y los territorios cántabros y pirenaicos, una oposición ya cargada de los matices salvíficos del cristianismo.

Este modelo, que nace con los Reyes Católicos, será también clave para ofrecer una perspectiva organizada e integradora del pasado hispano en la época de los Austrias (XVI-XVII), que necesitaban un relato, una historia que ofreciese hacia el exterior y el interior una concepción de España en las claves de las nuevas historias humanistas. El nuevo Estado moderno que se cimenta en estos años, que es a la vez imperial, se dota así de una interpretación del pasado que la imprenta se encarga de difundir.

Conviene no perder de vista que estas perspectivas articulan y ofrecen enseñanza y precedentes al nuevo colectivo más allá de la historia, de las grandes Crónicas de España. La *Numancia* de Cervantes, por ejemplo, supone el mejor resumen de este modelo

que se puede imaginar, cargado, además, como está, de todo tipo de tintes emocionales, que incluyen, por ejemplo, la –ya entonces fácil- predicción de la toma de Roma por las tropas imperiales de los Habsburgo más de milenio y medio después como venganza de la de Numancia por los romanos.

El aspecto más interesante a nuestros efectos aquí es la continuidad del modelo a lo largo de los siglos siguientes, bien visible en la reedición, con los añadidos correspondientes, de la historia de España por excelencia, la del Padre Juan de Mariana entre los siglos XVI y XVII, que, por supuesto, lo reutiliza. Incluso continúa durante el ilustrado siglo XVIII, en el que las temáticas típicamente iluministas –la llegada en los diferentes momentos del pasado de técnicas y saberes- se superponen al modelo, entre otras cosas, por poner otro ejemplo, reclamando la primacía (vía los fenicios) en la llegada de la ilustración desde oriente, y reivindicando las capacidades intelectuales y artísticas de los españoles a lo largo del tiempo.

También se puede seguir su persistencia en el siglo XIX y después. La Guerra de Independencia contra Napoleón I marca un comienzo de siglo del todo impregnado de problemáticas políticas e identitarias, como ocurre en una Europa en la que la guerrilla española se interpreta también en claves de renovación de las ancestrales esencias bélicas hispanas y poco menos que como una constatación de la verdad de la existencia y persistencia de los pueblos y sus virtudes, muy a pesar de sus dirigentes. La idea de que se trataba de otra más de las muchas luchas contra los invasores de los españoles a lo largo de la historia se juntaba con los paralelos entre Roma y la propia Francia imperial. Ya entonces gentes como Francisco Martínez Marina ponen las bases de la articulación de un modelo liberal que culmina a mediados de siglo en la historia de Modesto Lafuente en la que que al viejo esquema invasionista-esencialista se le superpone otro de evolución del pueblo español a lo largo de los siglos hasta la monarquía constitucional.

Es obviamente un modelo bien común en la Europa del momento, como lo es el uso del mismo principio desde posiciones conservadoras para las que la esencia original hispana se habría mostrado en la tendencia absolutista y católica. Permítaseme

apuntar a su continuidad después con un último y breve apunte que es algo más que anecdótico: en el Madrid de la guerra civil asediado por los militares sublevados se representa una versión de la *Numancia* de Cervantes, ahora reelaborada por Rafael Alberti, igual que en la Zaragoza asediada por las tropas napoleónicas, mientras que, al otro lado, los franquistas podían hablar de reconquista, utilizar a los Reyes Católicos como precedentes o aplicar también los símiles de Sagunto o Numancia a la defensa del Alcázar de Segovia. El modelo seguirá vivo y se aplicará en la época franquista en todos los ámbitos educativos y sociales.

Puede ser útil detenernos un momento para insistir en lo extraño de todo esto. Si esto es así, hablamos de la continuidad esencial de un modelo de interpretación del pasado de un colectivo europeo desde el Renacimiento hasta bien avanzado el siglo XX, de una construcción histórica que persiste por encima de los cambios de los siglos y que se reelabora eficazmente. La pregunta del porqué de su doble éxito como construcción historiográfica y como articuladora de una pertenencia colectiva a lo largo de casi cinco siglos no sería, por tanto, banal.

Cuestiones europeas

Pero una respuesta excesivamente particularizadora sería equivocada. Hay que introducir un factor nuevo, y es el hecho de que ni el modelo ni su continuidad son rasgos exclusivamente hispanos; no son sólo los componentes liberales ligados a los esquemas de evolución constitucional de la nación los que se comparten con otros países europeos.

Ya a lo largo del siglo XVI se producen fenómenos similares a los que hemos visto aquí, empezando por la elaboración de historias en las claves del humanismo, historias que buscan antepasados en las fuentes grecorromanas –celtas, bátavos, germanos...- y cuya continuidad se sostiene hasta el presente. Y si Numancia tiene un lugar en el escenario español, la reina Boudica lo tendrá en el inglés en la obra *Bonduca* de Francis Beaumont y John Fletcher en 1610, Arminio aparecerá en textos literarios alemanes, y los conspiradores bátavos y el rebelde Julius Civilis en los cuadros de Rembrandt.

Y cuando en el siglo XIX se inauguren monumentos a Arminio en Alemania, a Vercingetórix en Francia o a la reina Boudica en Londres, esto no se puede aislar de la utilización del mismo modelo en sus historias, historias que tampoco plantean sólo la existencia de unos determinados antepasados, sino una genealogía y una herencia desde entonces hasta el presente.

Conviene recordar que el siglo comienza y acaba con heridas patrióticas cargadas de implicaciones. Napoleón I se asocia al que yo me atrevería a calificar como uno de los mayores impactos sobre las identidades colectivas de la historia de Europa. Lo que supone en España la Guerra de la Independencia, como acabamos de apuntar, no es precisamente excepcional, y tiene la ventaja de poder ser interpretado en el conjunto de la Europa ocupada en claves de resistencia, como una más de las milenarias y ejemplares resistencias de los españoles frente a las invasiones.

En los Estados alemanes el viejo agravio de la subordinación previa de la cultura alemana a la francesa, la falta de un Estado unificado y otros factores, avivan las problemáticas identitarias de una forma particularmente intensa. Igual que en España se interpretan los hechos en las claves del viejo modelo, incluso cuando se utiliza para defender adicionalmente la esencia democrática de los españoles a lo largo del tiempo, también allí se produce un fenómeno similar, otra herida patriótica, en su caso más marcada por la sombra de la frustración, de un sentimiento de fracaso colectivo, que se proyecta en forma de reelaboraciones identitarias esencialistas.

En el siglo XVI, el descubrimiento de la Germania de Tácito había puesto las bases para la construcción de una fabulación de lo alemán-germano en claves de pureza incontaminada, e incluso, en Lutero, de defensa frente al corrupto imperio que veía renacer en el Papado. Era lógico que ese mundo lingüísticamente unificado, pero fraccionado políticamente, encontrara un vehículo casi natural en la imprenta, que resultaba esencial a la hora de unir a los germano-parlantes en una comunidad, como mínimo, lectora en su propia lengua.

No sorprende que en el Berlín ocupado por las tropas napoleónicas J. G. Fichte siga por este camino, bien explorado entre uno y otro, para proponer en sus *Discursos a la Nación Alemana* ² perspectivas identitarias esencialistas sobre lo alemán presididas por ese concepto de no contaminación, con la lengua como inevitable protagonista y con la perspectiva de un proyecto político alemán unificado ligado a esa esencia nacional común. Y podía también seguir explorando desde Arminio en adelante los momentos de la historia de este “pueblo eterno” ³, en los que todo esto habría podido expresarse ⁴, incluyendo la derrota del imperio romano, y no sólo en su fiero afán de independencia. Así, frente a la contaminación de los francos, nos dirá, los alemanes que se quedaron en la patria, más exactamente el pueblo, conservaban las virtudes propias de la lealtad, sinceridad y sencillez, ligados, además, a esa lengua no pervertida, y de ellos surgirían las ciudades medievales como expresión de una realidad que no se dejaría confundir con los emperadores mismos; la Reforma y la constitución imperial serían también producto suyo. La nación alemana sería la única entre las europeas modernas que con su estamento burgués habría manifestado desde siglos antes que podía mantener una constitución republicana. No sorprende que reclame una historia alemana de aquella época, la de las ciudades medievales, un libro nacional y popular como la Biblia o el Misal ⁵, como reclamará una política, una gobernación y una educación plenamente alemanas ⁶.

La idea de que las crisis identitarias ponen las bases de llamadas a perspectivas esencialistas, y de que no es casual que los modelos generados en el XVI sean de gran utilidad en este sentido en el XIX, queda reforzada por la otra gran guerra, gran humillación y gran herida patriótica del último tercio del siglo.

Es algo más que curioso que la unidad nacional alemana, la curación en cierta forma de aquella vieja herida, vaya directamente ligada a la apertura de otra entre sus viejos enemigos y con consecuencias similares en términos de construcciones identitarias. La derrota de la Francia de Napoleón III en 1870 ante los prusianos pone las bases de una hostilidad que se irá cultivando hasta su estallido en la I Guerra Mundial, y remite también a las heridas

ajenas. Ya en 1871 un lúcido testigo de todo esto, Ernest Renan ⁷, hacía notar como Francia había insultado a la mayor parte de las naciones de Europa con Napoleón, y que una de ellas, Alemania, que no la había olvidado, le habría hecho pagar sus rencores.

También ahora la herida patriótica francesa se mostrará en forma de grandes debates sobre la nación en general y la francesa en particular bajo la sombra de la humillación y el deseo de revancha. El impacto de una obra del propio Renan, la célebre *Qu'est-ce qu'une nation?* ⁸, es una muestra de ello, pero el hecho de que defienda por necesidad una perspectiva de las naciones no basada en la lengua y la raza –los argumentos de sus vencedores para arrebatar a Francia Alsacia y Lorena–, no debe hacernos olvidar ni que su objetivo es reforzar a Francia para la futura guerra de recuperación de ambos territorios, ni que esta época ve el definitivo triunfo de los galos como antepasados y de todo tipo de construcciones sobre su continuidad hasta el presente, reforzadas, además, con todas las pretensiones de una arqueología que se sitúa sobre nuevas bases con pretensiones crecientes de cientificidad.

Y tampoco sorprende que él mismo puede ser un ejemplo de la complejidad y ambigüedad de los fenómenos. Si en esta obra critica que se pueda definir a una nación en claves de raza, e incluso el propio concepto de raza, en *La Réforme intellectuelle et morale* ⁹ critica el error de que se crea en la igualdad de los individuos o en la igualdad de las razas y afirma que las partes “élevées” de la humanidad deben dominar a las bajas; otra cosa es que defienda que lo primero no es aplicable a Europa y oponga “el derecho de las naciones” francés a la “política de las razas” alemana, que sería la justificación para la anexión de Alsacia y Lorena.

Pero, más importante aún, antes reflexiona sobre lo que él llama “etnografía histórica” en el contexto de explicar la fatal decisión de emprender la guerra en contraste con Inglaterra y sobre el fondo del avance de la industrialización. Y jugando con la oposición entre *l'esprit celtique* y *l'esprit germanique* afirma ¹⁰: “L'Angleterre, selon la grande loi qui veut que la race primitive d'un pays prenne à la longue le dessus sur toutes les invasions, devient chaque jour plus celtique et moins germanique; dans la grande lutte

des races elle est avec nous; l'alliance de la France et de l'Angleterre est fondée pour des siècles".

Dos elementos aquí requieren un breve comentario adicional. En primer lugar, ese concepto de la lucha de razas, que se ubica en los grandes debates finiseculares sobre "la decadencia de las razas latinas" (unos debates, por cierto, donde lo céltico ofrecerá una salida fácil a buena parte de los ensayistas franceses para librarse de la quema de la identificación con los "decadentes latinos"). Esas razas son, por supuesto, las razas con las que se identifican las comunidades nacionales específicas. En segundo lugar, brilla con luz propia la formulación más evidente de lo que venimos plantando aquí, incluso expresada en forma de ley: los invasores son absorbidos, la vieja esencia permanece.

Pero es tiempo de volver, con este pequeño bagaje a nuestras espaldas, a la pregunta principal, ya no referida a España tan sólo, sobre el porqué del éxito de ese modelo esencialista y de su continuidad como modelo historiográfico.

El éxito de un (mal)modelo de interpretación del mundo

Un presupuesto inicial para acercarnos a una posible respuesta es considerar que en las sociedades europeas del XVI y del XIX se dan elementos comunes. El primero podría muy bien ser que la escritura está razonablemente extendida y que se reproduce por medios mecánicos, es decir, que se puede extender entre la población de una manera potencialmente muy amplia. El segundo, que en ambas hay una exigencia de un relato de cierta complejidad sobre su identidad apoyado y reclamado por los poderes públicos. El tercero es el estado de abierta hostilidad entre las entidades políticas, existentes o imaginadas, que los construyen.

El cuarto es que en el estadio de comprensión del mundo de ambas sociedades resultaba casi inevitable pensarlas con los criterios con los que se pensaban los seres orgánicos, como cuerpos, o como familias. Si el sujeto de la historia era un identidad colectiva que había de nacer y desarrollarse en el tiempo hasta el presente, las metáforas organicistas se imponían, con todas sus implicaciones. Una de ellas es precisamente su propio componente esencialista y su

mirada a los orígenes, a lo que se perfila como la semilla fundadora: un árbol es un árbol, como un cuerpo es un cuerpo, y una vez que nace le queda ser lo que es hasta la muerte.

Es un modelo que necesariamente tiende a ignorar, hacer muy secundarios o considerar en términos hostiles los contactos externos y a exorcizar los cambios. Con ello descarta la realidad, que los colectivos, como las culturas, han estado y estarán siempre en perpetuo estado de cambio, de alteración e incluso de desaparición, para transmutarse o no en nuevas realidades. Inventa una continuidad *a fortiori* y desplegada en el tiempo.

Una imagen organicista de las sociedades implica, entonces, una identidad no cambiante (como es propio de un ser que es lo que es desde el principio hasta el final), y grandes posibilidades de pensar a los otros como especies rivales, o como miembros de la misma especie a los que hay que dominar para no ser dominado. Bajo el poder de esta imagen (que es mucho más que una imagen, que es, literalmente, corporeizador de la pertenencia) frente a otros árboles, u otros animales, apenas cabe otra cosa que la competencia y la hostilidad, enfrentarse día a día al peligro de la muerte.

Se entiende que la identificación de las sociedades, y en particular de la propia, con un cuerpo, sea una de las metáforas más antiguas y más extendidas en la historia del mundo de entre las utilizadas por los poderes públicos. La identificación de los miembros del grupo con partes de un cuerpo permite aplicar la lógica de una unidad indiscutible, proyectar sobre ese cuerpo imaginario el propio y vulnerable cuerpo de cada uno de sus miembros, y, adicionalmente, subordinarlos.

Pero proyecta también la necesidad de una cabeza bien visible entre otras cosas. Es lo que dice Renan cuando señala¹¹ que "Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent; c'est un âme, une conscience, une personne, une résultante vivante. Cette âme peut résider en un fort petit nombre d'hommes. Il vaudrait mieux qui tous pussent y participer, mais ce qui est indispensable c'est que par la sélection gouvernementale se forme une tête qui veille et pense pendant que le reste du pays ne pense pas et ne sente

guère". Lo que apunta no es muy distinto a lo que se venía diciendo desde milenios antes: un cuerpo necesita una cabeza.

Esa persona que es un país, una nación, necesita quien la dirija. En este caso la variante se sitúa en el juego de unos tiempos donde ya el sujeto es unívocamente el pueblo –un pueblos, por otra parte, que cabe inventarse con la nación correspondiente- y donde cabe plantearse opciones diferentes de dirigentes que representen ese espíritu, ese alma, lo que en su caso se traduce en una frase que sigue al párrafo anterior: "La sélection française est la plus faible de toutes" ¹² y en un discurso que reclama una elite ni más ni menos que seleccionada por el nacimiento, frente a los monstruos que habría producido la democracia. Pero muy bien podría reclamar otra sobre el mismo principio.

Elaborar una historia, una larga narración, sobre ese cuerpo y sus vicisitudes en el tiempo no es lo mismo que asegurar una genealogía en el pasado distante y desentenderse de lo que sigue. Exige definir (favorablemente, claro) aquel origen pero también construir la continuidad, seleccionar representantes idóneos y no idóneos de ese carácter nacional, defensores, constructores, destructores y sacrificios, momentos de gloria y momentos de más o menos gloriosa derrota.

Exige, como señalaba también Renan, olvidar mucho. Y concretar enemigos, superar la existencia en el pasado de dominaciones (como la romana), en claves de luchas heroicas, enseñanzas extraídas, venganzas y, cómo no, mártires. La derrota por los invasores es parte de ese juego, y la cadena misma de las invasiones puede estimular, como en el caso español, la unidad presente, dejando, otra vez, claros los componentes de hostilidad permanente ligados al modelo. Emociones que muy bien podríamos calificar como "primordiales" como las que se refieren a la sangre derramada, el "sacrificio" por la madre patria, ese *pro patria mori* que conmueve, y que se condensan también en las descargas emocionales de las conmemoraciones de guerras, desfiles, homenajes a las banderas y otros rituales son parte de todo esto. Quizás una patria concebida como cuerpo conecte también de una manera particularmente eficaz con unos cuerpos concebidos para ese sacrificio por ella.

Todos los factores de hostilidad que vamos viendo conectan muy bien con el hecho de que a lo largo de la historia el procedimiento habitual de construcción de identidades políticas y de etnicidades haya sido la elaboración de imágenes contrastivas, en las que el propio grupo se define por oposición a los otros. Cuando Renan ¹³ afirmaba que "Suelo decirme yo que sería el más insoportable de los hombres un individuo que tuviera aquellos defectos considerados en las naciones como cualidades: un individuo que se alimentara de vanaglorias, que fuera envidioso, egoísta, pendenciero, que nada supiera soportar sin sacar la espada", señalaba a estos aspectos, y más particularmente al papel de las emociones, de los sentimientos sin medida ni medida racional, en las pertenencias. Es un aspecto, por cierto, éste de las emociones del todo esencial en su pensamiento sobre la patria y en su propia vivencia de ella, que se despliega con claridad en las dos obras que estamos viendo.

Porque las pertenencias no son tanto una manera de pensar, sino de sentir, y de un sentir con características propias. La condición social del ser humano va ligada desde sus propios orígenes, como especie y como individuo, a su pertenencia a grupos. Si las formas de sociabilidad han sido objeto de estudio, no lo han sido tanto los elementos que conllevan las relaciones de pertenencia en claves emocionales, elementos que tienden a poseernos más que al contrario, y que son inseparables de ellas. Estos sentimientos, como las pertenencias mismas, son múltiples, cambiantes, adaptables y fácilmente manipulables, como prueban muy bien el éxito de las llamadas a la unidad patriótica, por ejemplo, en momentos de crisis interna y su fácil traducción en agresiones externas injustificadas, como la de los Estados Unidos a Irak o Marruecos al Sáhara Occidental, por ejemplo.

El éxito de los relatos del XVI, y de su continuidad en el XIX, puede muy bien estar relacionado con su capacidad de manejar en ellos unas claves que juegan con todo esto, a partir no sólo de mitos de fundación, como se tiende a sostener, sino de la construcción de esa amenazada continuidad hasta el presente que tan bien cuadra aquí.

Cuando en el XIX se producen las heridas patrióticas que venimos analizando, las respuestas identitarias retoman las viejas construcciones –con sus heridas y sus antídotos frente a las heridas– y las reelaboran en claves esencialistas. Y así, en realidad, explotan los componentes más simples, más primarios que hay detrás de ellas, con su bien probada efectividad.

Si hay una relación entre el hecho de que la historia decimonónica sea substancialmente política y militar y su directa utilización en el debate político y en la afirmación interestatal, no la hay menos entre su carácter sustancialmente nacionalista y esencialista y las exigencias de construcción y afirmación de los colectivos europeos. Éstas se ponen particularmente de relieve en tiempos de crisis identitaria, e incluso en los tiempos de crisis identitaria con los que comienza y acaba el siglo XIX y que afectan centralmente a dos de las tres grandes potencias y focos de pensamiento y cultura del siglo. Y lo hacen en forma de una vuelta a los componentes más primarios, más prístinos, de construcción identitaria ligándolos a la llamada a la reconstrucción de las supuestas virtudes originarias, e integrándolos en narraciones que la conducen hasta el presente.

Pero si cabe hablar de esa doble continuidad –de los modelos historiográficos y de los usos de los componentes emocionales ligados a las relaciones de pertenencia– conviene no perder de vista algunas diferencias cualitativas entre un momento y otro. En el segundo caso estamos hablando de un momento donde el capitalismo tiende a la unificación socioeconómica, en el que el Estado cuenta con instrumentos mucho más complejos y sofisticados y con un funcionariado mucho más extendido y poderoso para aplicarlos, en el que se multiplican los grupos medios letrados y sus expectativas y donde el concepto de nación, del ser colectivo que, en teoría, estaría detrás de los Estados reales o imaginados, tiende a ser visualizado, como no podía ser menos, de una forma rígida y exclusivista.

No es casual en estos contextos marcados por las coyunturas político-militares, las tendencias estructurales del capitalismo, de los Estados, del propio concepto de nación, y hasta de las llamadas atávicas a la unidad frente al enemigo y a la superioridad respecto a

él, que el modelo de colectividad tienda a pensarse como una unidad indisoluble en la que lengua, territorio, cultura y raza constituirían un bloque homogéneo y necesario en el presente y en el pasado. No es un aspecto menor, por ejemplo, lo bien que cuadran los nuevos conceptos de territorio nacional y frontera con los componentes emocionales y casi etológicos ligados a los territorios propios o reclamados como tales -con toda la proyección de componentes sacrales en los conceptos de patria detrás de conceptos como el de "sagrado territorio de la patria"- y con el propio modelo organicista.

En este contexto, se entiende que la reinención de viejas identidades y la invención de nuevas se multiplique en unas dimensiones sin precedentes en la historia del mundo, ya ligadas a lo que muy bien podríamos llamar ingeniería social.

Y se puede entender también que el programa del historiador nacionalista (esto es, del historiador mayoritario) incluya el de construir todos estos componentes de manera sistemática en el pasado y, en particular, su continuidad, además de establecer las correspondientes polémicas con reivindicaciones rivales. Pero, más allá de las peleas por interpretaciones de acontecimientos o procesos históricos, me interesa resaltar ahora un aspecto nuclear que no tengo la impresión de que haya sido suficientemente reflexionado y que va en gran medida implícito en el modelo: si se interpretan las colectividades como organismos, como personas, queda abierta la puerta a la búsqueda de sus rasgos en claves de personalidades, de sus "caracteres" nacionales, algo particularmente cargado de implicaciones si consideramos que la identidad colectiva, como veíamos, tiende a definirse por contraste con otras, tomadas como referentes.

El tribunal del historiador y los caracteres nacionales

Y con ello, sobre todo, queda abierta la posibilidad de pensarlas en claves de capacidades, o no capacidades, aplicables a naciones, por supuesto, pero también a "razas" y, en particular, a las "razas" originales, culturas o civilizaciones (signifique lo que signifique esto en cada momento), incluyendo las razas y cultura europea.

En este sentido, la obra histórica más leída e influyente del siglo XIX que, si no me equivoco, es la *Historia Romana* de Theodor Mommsen, resulta particularmente significativa y puede servirnos de ejemplo de esta cuestión y de algunas de sus ramificaciones. Es una excelente demostración de otra cuestión básica a la hora de estos “juicios de los pueblos” que, en realidad, deberíamos llamar “juicios a los pueblos”. Y es que en esa especie de tribunal universal, que juzga, además, a los pueblos en sus mismos orígenes, es un tribunal que está muy lejos de partir de forma ecuánime.

Era imposible en la cultura europea que no se partiese de la superioridad de dos pueblos antiguos, aquéllos que se consideraban los fundamentos del saber, la estética, la política y la cultura misma, Grecia y Roma. Grecia, en este sentido, suponía una herencia menos discutible, y también de una trascendencia y rigidez muy notables, asociada como tendía a estar a una estética y a una razón concebidas como únicas e insuperables. Roma, por su parte, más discutida en los principios del siglo que a lo largo de él, ofrecía un ejemplo de capacidades militares e imperiales que podían ser también leídas como capacidades de unificación nacional.

La aplicación de este tipo de categorías en Mommsen da lugar a una diferenciación entre pueblos capaces o no de cultura y capaces o no de copiar la griega, y de pueblos con capacidades políticas-unitarias y los condenados a ser dominados por los que sí la tienen. Los romanos se podían oponer, por ejemplo, a los celtas de antes, como sus descendientes irlandeses a los anglosajones, o los indios americanos a los estadounidenses. Y cabía considerar a los celtas como un colectivo incapaz de cultura, además de incapaz de unidad. No deja de ser significativo, además, que Mommsen viera en su adorado César aquel genio capaz de reconstruir, en la medida de lo posible y, casi, de lo imposible, una república romana en decadencia uniendo ambos mundos, lo heleno y lo romano, una unión que, en el fondo, habría reconstruido la vieja unidad de la rama indoeuropea común de la que se habrían desgajado ambos milenios ha.

Que el mundo grecorromano fuera considerado como modelo no es nada nuevo, que se convierta en la piedra de toque para enjuiciar pueblos sí lo es más, aunque el siglo XVIII hubiera puesto

ya, como tantas otras veces, algunas de sus bases. Que los dictámenes en base a los criterios estético-rationales a la helena se vieran acompañados y hasta superados por los que remiten a los factores de dominación a la romana, y en particular de una dominación que se considera particularmente justificable y hasta necesaria si conduce a la unidad nacional, sólo se entiende en el ámbito de preocupaciones del siglo XIX nacionalista e imperialista, y más desde la perspectiva de un alemán del siglo XIX tan preocupado por su propia unidad nacional como Mommsen.

Por otra parte, su remisión de las excelencias de griegos y romanos a una vieja rama indoeuropea no deja de apuntar a las muy diferentes formas de apropiación de lo grecorromano como antepasado que se producen en la cultura europea de la contemporaneidad y en sus consecuencias, que implican, por ejemplo, su mutilación de elementos que no cuadran con la racionalidad que cabe esperar en tales antepasados o la supresión de los componentes próximo-orientales en el origen del mundo heleno para ofrecer, muy en coherencia con la línea que venimos señalando aquí, una genealogía de sangre convenientemente limpia.

No es extraño, en este sentido, ni el papel de la historia antigua ni el de la arqueología a la hora de estas construcciones, tocando como tocan ese delicado mundo de los orígenes. Los casos del francés Pierre Paris y del alemán Adolfo Schulten en las primeras décadas del siglo XX son interesantes porque sus reflexiones sobre la antigüedad española remiten en ambos casos a este tipo de construcciones en lo referente a una Península Ibérica considerada abusivamente como uniforme en lo étnico, ibera, africana, fiera, incapaz de unión, incapaz también de generar una cultura propia y de copiar la ajena, una realidad de entonces que llegaría substancialmente así hasta el presente, con la excepción para Schulten de algunos territorios donde dominaban otras razas con más posibilidades. No es casual, como se puede fácilmente entender, que Pierre Paris distinga con precisión las capacidades estético-rationales de los galos frente a los iberos, en un contexto en el que Camille Jullian construye una imagen exaltante de los galos antes de Roma y hasta de su continuidad, o el también francés E.

Albertini aprovecha sus páginas en la *Cambridge Ancient History* ¹⁴ para insistir en la diferencia entre celtas e iberos en estos mismos sentidos diferenciadores.

Este tipo de posiciones son claves también por varias razones más. La primera es que nos vuelven a situar en medio de los debates finiseculares sobre la decadencia de las razas latinas que explican muy bien algunas de las posturas que acabamos de ver y buena parte de las posturas francesas. La segunda, porque nos hacen ver las continuidades en estas valoraciones de los pueblos en el interior de Europa y nos precaven del muy frecuente y peligroso error de que los enjuiciamientos negativos a las artes y capacidades culturales de los pueblos colonizados surjan de otra fuente que ésta. Permítaseme poner un último ejemplo del contradictorio y fértil Renan cuando, en el contexto de las valoraciones sobre lo céltico inglés y francés que conocemos, afirma ¹⁵ "Je ne sais si je me trompe: mais il y a une vue de ethnographie historique qui s'impose de plus en plus à mon esprit, la similitude de l'Angleterre et de la France du Nord m'apparaît chaque jour davantage. Notre éturderie vient du Midi, et si la France n'avait pas entraîné le Languedoc et la Provence dans son circle d'activité, nous serons sérieux, actifs, protestants, parlementaires". Como se ve, en este tipo de juegos no se libran los países mismos. Y en ese contexto, no es extraño que los nacionalismos periféricos se abonen a este tipo de ideas, en los Estados ya constituidos, incluyendo el francés, y que este tipo de formulaciones se combinen muy bien, como el propio nacionalismo a estas alturas de siglo, con perspectivas racistas y fuertemente reaccionarias. Los casos vasco o bretón son característicos en este sentido, demostrando una vez más que la combinación de estos componentes ideológicos con la proyección del concepto de pueblo elegido desde el ultracatolicismo no es casual.

Tampoco es casual, por cierto, que la imagen del tiempo y su devenir, el estatismo que implican los modelos esencialistas, incluyendo la posibilidad clara de la reivindicación de purezas imaginarias inventadas en el pasado y el presente, acaben cuadrando finalmente mejor con las perspectivas conservadoras que con las más liberales que habían tendido a presidir su nacimiento.

Dos cuestiones adicionales son de interés. La primera es que estamos, además, en los momentos en los que se pretende fundamentar una arqueología, una historia, una filología y una antropología científicas. Tampoco sorprende que se dé marcha a la cientificidad ahora a los conceptos previos sobre la necesaria unidad de territorio, cultura, raza y lengua, en unas dimensiones que sólo podrán ser puestas en cuestión a partir de las dos décadas finales del siglo XX. Hablamos de un modelo, no sólo de ejemplos concretos, que incluye, por ejemplo, la falsa idea de que los componentes de cultura material bastan para automáticamente deducir el componente étnico de un grupo, o definir su territorio. O que en un territorio dado y definido hay que suponer la existencia de un único grupo habitándolo, con fronteras bien marcadas. O, desde el otro lado, que haya que excluir la multiplicidad de lenguas, las situaciones de bilingüismo, o que grupos de una determinada lengua puedan tener culturas o estructuras político sociales distintas entre sí, y que se parezcan más a los de otras sociedades cercanas. O que se mantuviera también la también falsa idea de que podamos leer directamente la etnicidad, en el sentido de su autoconciencia como tal, desde la lengua o la cultura material.

No es extraño, por cierto, que los modelos decimonónicos y sus reelaboraciones en el siglo XX hereden de las construcciones previas como uno de los presupuestos básicos del juego y uno de los más necesarios para este tipo de construcciones necesariamente ficticias de identidades milenarias este automatismo de las identidades, que se pueden proyectar sobre los supuestos antepasados propios o ajenos sin necesidad de preguntarse si ellos mismos percibían esa identidad que tan alegremente se les supone.

Proyectando modelos: las mismas miradas, distintos lugares (y pueblos)

Pero la segunda cuestión nos interesa más centralmente aquí, y es que no sólo los grandes procesos imperialistas de finales del XIX y los conflictos interestatales están detrás de buena parte de las concepciones nacionales y de los modelos resultantes, sino que esos modelos se aplican a las sociedades que se conquistan y, a la vez, se estudian. Otro ámbito de continuidad a resaltar aquí, y otro éxito, en

el fondo, de los esquemas esencialistas, invasionistas y organicistas. Pero, además, esto presenta dos partes íntimamente relacionadas, tales concepciones de las sociedades conquistadas por los conquistadores y la asunción de análisis y perspectivas por los colonizados que las continuarán.

Antes de entrar en esto me gustaría poner un último ejemplo para cerrar lo anterior porque remite a todo lo dicho y en gran medida lo sintetiza, a la vez que apunta a lo que sigue. Y es un texto de otro autor, brillante, bien consciente, entre otras cosas, de la novedad misma del nacionalismo, inglés, noble, católico, político y finalmente Regius Professor of Modern History en la Universidad de Cambridge, Lord Acton ¹⁶, quien defendía la invasión de Irlanda por los normandos señalando que "The Celts are not among the progressive, initiative races, but among those which supply the materials rather than the impulse of history, and are either stationary or retrogressive. The Persians, the Greeks, the Romans, and the Teutons are the only makers of history, the only authors of advancement. Other races possessing a highly developed language, a copious literature, a speculative religion, enjoying luxury and art, attain to a certain pitch of cultivation which they are unable either to communicate or to increase. They are a negative element in the world; sometimes the barrier, sometimes the instrument, sometimes the material of those races to whom it is given to originate and to advance. Their existence is either passive, or reactionary and destructive, when, after intervening like the blind forces of nature, they speedily exhibit their uncreative character, and leave others to pursue the course to which they have pointed. The Chinese are a people of this kind. They have long remained stationary, and succeeded in excluding the influences of general history. So the Hindoos; being Pantheists, they have no history of their own, but supply objects for commerce and for conquest".

Es adicionalmente interesante que entre tales enemigos del progreso de la humanidad incluya inmediatamente no sólo a los irlandeses sino a otros celtas, los de la Galia, a los que no habrían cambiado ni los conquistadores romanos ni los germanos y cuya incapacidad política se habría hecho notar ni más ni menos que en la revolución francesa, en la que habrían tomado el poder

arrebatándose a sus conquistadores francos y, obviamente, para mal. No es necesario señalar las conexiones de todo esto con Mommsen, el celtismo francés, el racismo finisecular... y con la propia idea de la perduración de la esencia racial, el elemento básico el que se perfila la continuidad del juego esencialista, ahora racista. Y nos ofrece también un buen puente para llegar a la India.

Una clasificación no demasiado caprichosa de los procesos de nacionalismo y construcción de Estados en los dos últimos siglos podría diferenciar cinco momentos nucleares: las independencias americanas entre 1775 y 1825, protagonizadas por criollos (salvo en el caso de Haití), los procesos europeos tras la Revolución Francesa y Napoleón (en Estados previos o no), las construcciones nacionalistas asociadas a los imperios austríaco y turco y a su disolución tras la Primera Guerra Mundial, la descolonización después de la Segunda y las nuevas construcciones nacionales en el Asia Central tras la desaparición del mundo

Nos beneficiamos para este análisis de lo que podríamos definir como una buena coyuntura teórica, un momento en el que no sólo se han criticado las perspectivas coloniales, sino que se someten a la misma criba las perspectivas puramente anti-coloniales, para plantearse así realidades e interacciones más complejas entre las dos partes del juego, incluyendo el papel no sólo destructor, sino constructor, de identidades de los imperios coloniales o las cargas de profundidad de las ideologías que sustentaban una parte de las prácticas políticas de los líderes anticoloniales y sus consecuencias prácticas, tan a menudo trágicas. Esto es, a mi juicio, el legado más importante de lo que hoy en día se define como postcolonialismo.

No creo que sea muy exagerado decir que la situación de dominación ponía no sólo las bases de la rebelión contra la metrópoli, sino una herida nada inventada, una herida como las que apuntábamos en las propias comunidades europeas, y que, como ellas, casi llamaba por sí misma a perspectivas esencialistas y cargadas de factores emocionales. Y que fácilmente convertirse en patriótica, en particular cuando las dinámicas administrativas coloniales construían identidades y/o reforzaban los lazos de las viejas o nuevas élites en ese marco territorial que con frecuencia era definido por las propias dinámicas coloniales más que por las

realidades previas. No es extraño que esas élites absorbiesen, más o menos *mutatis mutandis*, con las formulaciones específicas con las que los pensaban los colonizadores, sus modelos históricos de fondo, incluyendo muchas veces su propia concepción como unidad y, en prácticamente todos los casos, sus concepciones sobre las identidades, entre otras cosas porque a ellos también les incumbía la tarea que esos modelos llevaban consigo: estructurar identidades colectivas, construir naciones.

Llama la atención, por cierto, el papel de las guerras de las metrópolis en la toma de conciencia y exigencias de los colonizados que inciden sobre esa herida originaria. Ciertamente que son muchos los factores que intervienen en ello, pero resulta claro que si la Guerra de la Independencia española se hace en nombre del derecho a esa independencia de los españoles, los habitantes de sus colonias americanas pudieran reivindicar lo mismo para ellos. Si el modelo español se aplicaba a la Península, el mismo modelo se podía aplicar a unos criollos que podían considerarse sometidos a la opresión española desde sus orígenes y ofendidos por ella (como quiere la primera declaración de independencia americana, la de Venezuela en 1812) o, aún más significativamente, a una América explotada a la que, paradójicamente, se podían proponer liberar, con total independencia del hecho de la más o menos brutal subordinación de las poblaciones descendientes de los verdaderos indígenas americanos.

Es una realidad que se repite entre las tropas coloniales desplegadas en las dos guerras mundiales también. Aparte de otros factores –la obviedad de que se discrimine en trato y en rangos a los que mueren por esa metrópoli, por ejemplo– no es separable de las propias enseñanzas coloniales, y en particular de sus historias nacionales. La enseñanza de la independencia se produce también a partir de los modelos históricos aprendidos, entre otras cosas, porque en ellos cualquier guerra remite al continuum de las emprendidas por la nación imaginada en el tiempo, a sus héroes y mártires, a ese conjunto de ocasiones en las que, de los antepasados prerromanos en adelante, el individuo-nación se habría defendido de sus agresores o habría sacado su espada –en términos de Renan– ante cualquier ofensa real o imaginada.

Seguramente no era fácil que los privilegiados entre los súbditos franceses en África, por ejemplo, que tuvieran acceso a la enseñanza se creyeran de verdad la ya famosa frase *Nos ancêtres les Gaulois*, que tenían que aprender de memoria del manual francés correspondiente, pero sí que podían entender muy bien las luchas de los galos contra los romanos, y sin duda advertir la curiosa contradicción de que las exaltasen los mismos que no sólo les tenían sometidos, sino que se legitimaban presentándose como continuadores de la tarea civilizadora romana en el Magreb, por ejemplo. Los modelos nacionales de interpretación de la historia de las metrópolis podían enseñar también, paradójicamente, antiimperialismo.

Camino de la India

El caso de la India resulta un ejemplo muy específico e ilustrativo de todo esto. Hablamos de un territorio muy complejo en todos los terrenos –étnico, lingüístico, religioso, socio-económico...- que nunca en toda su historia había sido estructurado en un Estado unificado. Por otra parte, al contrario que en otras muchas zonas colonizadas, los colonizadores podían encontrar y apreciar culturas y tradiciones literarias y religiosas desde la Antigüedad, en un espacio, además, que había sido pensado en Occidente como una unidad desde la Antigüedad greco-romana y que desde entonces había estado continuamente en conexión con él.

La dominación británica implicó la unidad política y también una perspectiva histórica e historiográfica unitaria que no tenía precedentes. Conviene resaltar que en el seno de las culturas hinduistas del Subcontinente nunca se había manifestado un verdadero interés por la elaboración de historias propiamente dichas, aunque, por supuesto y como ocurre en toda cultura, el pasado era necesariamente parte de sus concepciones y objeto de escritos. El mundo musulmán ofrecía más componentes en este sentido, pero tampoco suficientes o significativos. Así que, al contrario, por ejemplo, del mundo chino, coreano o japonés, la pretensión de construir una historia global de la India tenía un carácter mucho más ligado a la aplicación de los modos europeos de hacer historia, y ello incluso si consideramos que en los tres

espacios señalados, a partir de un momento dado, se admite claramente la exigencia de aprender de estos últimos para hacer una historia adecuada a las nuevas necesidades.

Todo un conjunto de elementos se confabulan para una determinada construcción occidental de la historia de la India, en la que se desplegaba buena parte de lo señalado aquí, y que tendía a edificar una imagen unitaria y esencialista de un colectivo prístino que se desarrollaría en el tiempo hasta el presente. Tenemos, para empezar, el papel esencial del sánscrito en el descubrimiento de las lenguas indoeuropeas, la constatación de la presencia contemporánea de lenguas indoeuropeas emparentadas con él en el Norte de la India, y de las lenguas drávidas del Sur, pasado por la asociación que ya hemos comentado entre lengua y raza, y la tendencia, de todo punto evidente en el modelo que venimos siguiendo, a interpretar los procesos de cambio histórico en claves de invasiones y sometimientos, y más si los protagonizaban hablantes de lenguas indoeuropeas.

Estaba también la tendencia intrínseca a éste a considerar lo que viene después de los orígenes como secundario, a desvalorizar esos aportes posteriores, una tendencia que se manifestaba con especial claridad en las construcciones europeas referidas al Islam en sus diferentes variantes, tal como se había manifestado en el caso de España, Grecia, en países balcánicos y del Este europeo (Bulgaria...), e incluso en un Magreb en el que se había jugado a oponer lo beréber a lo árabe-musulmán. Además, la vieja hostilidad cristiano-medieval se había actualizado y seguía actualizando en los juegos con el agonizante imperio turco.

Y había, por último, en medio de una muy amplia serie de formulaciones religiosas, una tradición muy variada, compleja y hasta contradictoria que remitía sus orígenes al mundo de los textos védicos y de sus continuadores, y a cuya consideración unitaria entre los mismos indios –que no a su nacimiento- contribuirían en mucho los propios europeos, incluso con el propio nombre de hinduismo con el que se la conocería.

Todo ayudaba a que se asimilase “hinduismo” e India, que se viera el origen de este ser colectivo en lo védico asociado a una

invasión indoeuropea, cuyos límites marcarían las lenguas drávidas del sur, y a que la historia de la India se convirtiese substancialmente en la exploración de su continuidad hasta la era contemporánea.

Por supuesto que esto implicaba elaboraciones erróneas del pasado. No parece necesario insistir, por ejemplo, en el error de suponer que la llegada de hablantes de lenguas indoeuropeas tenía que asumir la forma de invasión y no la de infiltraciones, que es como se entiende hoy en día el proceso en la Península Ibérica, por ejemplo. Tampoco en el hecho de que no hay nada parecido a señales de invasión en los Vedas, no digamos ya índices en ellos del sometimiento de pueblos de lenguas dravídicas, a pesar de interpretaciones abusivas que se convirtieron en dogma. Quizás sí en que los procesos de expansión de las lenguas son complejos y no están en absoluto necesariamente asociados a invasiones, como prueba el caso de Ceilán, donde parece asociado a la propia expansión del budismo, o el de las poblaciones gitanas, de origen indio y habla indoeuropea.

Pero, sobre todo, implicaba errores -cuyas bases en el modelo estudiado también conocemos- de más amplio alcance, como una minusvaloración de la multiplicidad de componentes y procesos, así como de los cambios en el tiempo, que tenía grandes repercusiones, y no sólo historiográficas, en el presente. En los Vedas propiamente dichos no hay elementos posteriores como la transmigración de las almas, ni la formulación de la idea de las castas, de la misma forma que en su mundo politeísta no hay ni sombras de la importancia de los cultos devocionales que hoy en día consideramos que definen el hinduismo, por ejemplo. Todos son fruto de procesos históricos posteriores, sea cual sea la fechación que demos a unos Vedas que, por lo demás, ya muestran un importante impacto de las lenguas drávidas.

Implicaba todo esto también la tendencia a una mirada aislada y aislante que conlleva la desvalorización del impacto budista en la Antigüedad y Edad Media y de sus interacciones con el mundo "hindú", del Jaín y de otras doctrinas, y hasta de la influencia greco-romana desde Bactria y desde las rutas Mediterráneas. Implicaba igualmente una tendencia a la desvalorización del papel radicalmente importante en términos políticos, pero sobre todo

culturales en todos los sentidos de la palabra, incluyendo la propia cultura en sánscrito, de reinos formados por dinastías de origen externo como los Kushana o los Shaka –con fuerte impacto budista, por lo demás- en el desarrollo de la cultura del Subcontinente y la reafirmación exagerada del rol de las dinastías consideradas como “nacionales” como los Gupta, por ejemplo, planteadas en una contraposición del todo imaginaria a las anteriores. Por no hablar ya de la falta de consideración de un impacto islámico multiseccular que es leído, de nuevo, en claves substancialmente destructivas.

No sorprende, a estas alturas, tampoco la tendencia a interpretar la historia de la India antigua y esos cambios entre lo védico y el hinduismo como ejemplos de la oposición de las razas indo-iraniana y drávida, otra oposición norte-sur que definiría, por ejemplo, la aparición de los cultos devocionales como la resurrección de la mente drávida, en una suerte de “ethnographie historique” que ya sabemos que es crónica en este tipo de planteamientos, según los cuales habría, en palabras de Renan, una “gran ley que quiere que a la larga la raza primitiva de un país prevalezca sobre todas las invasiones,”.

Claro que si la invasión es positiva y fundadora, como ocurre aquí, a los invadidos les correspondía un rol menos lucido, que explica, entre otras cosas, por qué se encontraban con frecuencia referencias a ese supuesto impacto en claves de explicación de una realidad india que llegaría hasta el presente, y que conllevaría la degradación de unos orígenes considerados como mucho más dignos. Se proyectaban aquí muchas cosas, desde el temor de los colonos británicos a la “barbarización”, hasta la progresiva incomodidad y desencanto de la potencia colonial ante una realidad como la India que se sienten cada vez más incapaces ni de asimilar ni de dominar, y en la que crece la oposición a sus designios. No hay ni que señalar que todo esto tendía también a ir unido a la aplicación de juicios sobre la esencia-carácter de los indios, como hemos visto ya apuntarse en Lord Acton (“So the Hindoos; being Pantheists, they have no history of their own, but supply objects for commerce and for conquest”), siguiendo la tónica general que, como hemos visto en el propio Lord Acton, se había ido experimentando en las polémicas intereuropeas.

Las (in)capacidades de la “mente india” en términos políticos se reflejarían, por ejemplo, en esa unidad nunca conseguida antes de los británicos, y en los artístico-rationales en los límites de sus ciencias, o de un arte o una literatura a los que se dibujaba literalmente como cargados de monstruos; pienso, por ejemplo, en un *Mahabharata* al que se define, literalmente, como un cáncer lleno de tumores. En cambio se le reconocía unas capacidades esencialmente espirituales, que tenían la doble ventaja de no tocar a aspectos más prácticos y más peligrosos para la potencia colonial, y de ofrecer un componente de identificación positiva a los dominados. No sorprende, en este sentido, tampoco, que se buscara el hilo conductor de la historia india en esos más inocuos componentes religiosos que definirían precisamente al “alma”, el carácter, la esencia indias.

Porque, claro está, la aceptación de este modelo en el otro lado del juego, las elites, o una parte de las elites, del Subcontinente, supone el reverso de la misma moneda. Hay muchas razones para que lo retomen en su globalidad, razones que no se diferencian substancialmente de las que venimos señalando. Con todos los matices que se quiera, se regala, con la unidad como principio, una identidad colectiva ligada a un territorio y una visión unitaria de su historia realizada con instrumentos intelectuales de cierta solvencia. Se entiende, más específicamente, su fácil aceptación por los que se definen como hinduistas y en particular por los brahmanes y por los habitantes del Norte del Subcontinente, que se ven asociados a los invasores arios e incluso emparentados con los británicos que los dominan. Ofrece un modelo constructor de identidades de probada eficacia. La esencia india, el “hinduismo”, una realidad que ahora se puede pensar como unitaria con una intensidad y en el contexto de unas posibilidades de comunicación sin precedentes, se define desde la mirada del dominador como una realidad.

Los dominados, con toda la ambigüedad que se quiera, incluso si es ahora cuando se plantean por primera vez la identidad india como unitaria y con implicaciones de unidad política, a la larga o a la corta reciben la herida patriótica de su sometimiento, la imagen de la propia identidad y de las amenazas que ha sufrido en el tiempo, pueden asociar viejas invasiones con la propia dominación

británica y asimilar los componentes emocionales del modelo, incluyendo las proyecciones, diríamos, orgánicas, corporales, ligadas al mismo. En estos contextos teóricos, marcados por un pensamiento histórico substancialmente política-militar y esencialista, se entiende también aquí la tendencia a reforzar los componentes más primarios de construcción identitaria, a la llamada a la reconstrucción de las virtudes originarias y, con ello, a rearticular en estas claves las narraciones históricas que llevan hasta el presente que pretendían cambiar.

Se trataba, claro está, de darle la vuelta al tablero, pero sin cambiar de juego. Permítaseme poner un ejemplo sólo aparentemente menor: donde antes se definía el arte de Gandhara como ejemplo de la presencia de lo heleno y el de Mathura como un ejemplo de lo indígena -esto es, de lo que se entendía desde buena parte de las perspectivas occidentales como la línea que finalmente triunfaría por la incompatibilidad de la mente india con la helena- ahora podía ser leído al revés: Mathura representaría la diferencia leída en claves positivas, la demostración de la existencia y persistencia de una identidad colectiva propia. Lo irreducible como ajeno -y en buena parte de las formulaciones, como inferior- se convierte en lo irreducible como autóctono y resistente. Estos componentes reactivos y reafirmantes han tenido una presencia importante desde entonces y no sólo antes de la independencia.

Y sería sobre esa realidad sobre la que se definiría un nacionalismo indio que se propondría, por ejemplo, y por utilizar los términos de Sri Aurobindo ¹⁷, sacar a los indios de su afeminamiento y decadencia, renovarlos, cargarlos de los valores de la casta de los *kshatriya* -reyes y guerreros-, sentir a la Madre India como una realidad, como un ser maternal y divino al que servir, recobrar el pensamiento ario, y hasta modernizarlo con la ciencia occidental. Puede ser útil recordar los conceptos que ponía en juego Fichte a comienzos del siglo XIX sobre la esencia nacional común, el concepto de "pueblo eterno" y el de contaminación, sobre la necesidad de recobrar sus virtudes propias y de mirar a los momentos de la historia en los que se habrían manifestado plenamente, e incluso la exigencia de una política, una gobernación y una educación plenamente acordes con el espíritu nacional.

No podemos evidentemente detenernos aquí en todos los problemas que ha implicado e implica este modelo no ya en términos de conocimiento, sino para la propia construcción nacional de la India. Cuatro son evidentes y han tenido mucho que ver con procesos posteriores nada inocuos. El primero es una tensión norte/sur que convertía a los habitantes del sur drávida en indios de segunda fila, restos de los invadidos, una tensión que ni siquiera el común componente hinduista eliminaba. Se entiende aquí que hoy en día el inglés pueda ser lengua oficial, pero que no lo pueda ser el hindi, por ejemplo. El segundo se refiere a otra discriminación aún mayor, al lugar de los intocables y otros grupos en el juego, interpretados como grupos pre-arios dominados por los conquistadores.

El tercero nace de la identificación del nacionalismo indio con lo hindú, en detrimento de lo musulmán, una carga de profundidad que tuvo su papel entonces para los británicos, pero que ha afectado y afecta gravemente a la relación entre ambas comunidades marcando para siempre la historia de la zona. El cuarto se vincula con el anterior y es la contradicción entre una República de la India que se define en el preámbulo de su constitución como "a sovereign socialist secular democratic Republic" y la dominación de los componentes hinduistas en la concepción y representaciones de la identidad india.

Que lo laico y secular puede quedar desbordado en todos los terrenos por esa otra identificación con el hinduismo se ha venido demostrando con los éxitos en las estas mismas ltruye imr viejas itra la contaminaciido una presencia importane desde entonces y no sce rico y ltruye imr viejas iúltimas décadas de lo *hindutva*, de un nacionalismo político hinduista radical que ha hecho, además, de la historia, y en particular de la historia antigua, su campo de batalla y de Internet uno de sus frentes, definiendo enemigos de la patria por doquier. Recordemos que este tipo de imágenes y perspectivas cargadas de componentes esencialistas y organicistas reclaman la existencia de cabezas autonombradas para guiar tales cuerpos imaginarios, o, en los términos que ya conocemos de Renan, que "Un país no es la simple suma de los individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona, una resultante viva... lo que

es indispensable es que por medio de la selección gubernamental se forme una cabeza que vele y piense mientras el resto del país ni piensa, ni apenas siente”.

Se entiende, por ejemplo, que desde estos mismos presupuestos, y ante una realidad histórica presidida por la dominación inglesa y, más al fondo, por las invasiones musulmanas, pretendan salvar el escollo de la invasión aria no ya buscando otras alternativas explicativas más ciertas, como la llegada de grupos en procesos que no tienen por qué ser de invasión, sino negando el propio carácter exógeno de lo indoeuropeo, lo que conectaría con las falsas construcciones de comienzos del XIX que hacían del sánscrito poco menos que la lengua indoeuropea original, y convertiría invasiones en expansiones y heridas propias en espadas contra otros. O que desde estas mismas posiciones ultranacionalistas se convierta en enemigo de la patria a todo historiador que no defienda sus presupuestos o, más dramáticamente, que en el año 1992 consiguieran reunir en Ayodhya, Uttar Pradesh, una multitud de ciento cincuenta mil personas para destruir la mezquita de Babri, edificada, según se les dijo, sobre un templo de Rama previo. No hablamos de deformaciones del modelo de fondo, sino de aplicaciones, por decirlo así, “lógicas” (aparte de perversas) del mismo.

De nuevo, la confluencia del nacionalismo y estos modelos históricos esencialistas con el integrismo desborda la coincidencia. No parece casual que el nacionalismo empezara como un movimiento progresista en los comienzos del XIX y tendiera a verse monopolizado por las fuerzas conservadoras conforme avanzaba el siglo XIX, ni que los dos movimientos nacionales europeos por excelencia, Italia y Alemania (los supuestos descendientes, por cierto, de la conquistadora Roma y de los nunca conquistados romanos) en ese mismo siglo culminen en los dos más terribles fascismos del XX y en la II Guerra Mundial. El uso nacional-católico de la historia de España que tanto tuvo que ver con el alzamiento militar de Franco, la Guerra Civil y la justificación de más de casi cuatro décadas de negación de los derechos humanos, o su paralelo, el modelo nacionalista vasco que ha cimentado el terrorismo de ETA, son también excelentes ejemplos en este mismo

sentido. No sorprende tampoco que los modelos identitarios e historiográficos en juego manifiesten sus nefastas consecuencias más allá de las metrópolis que los inventaron, como se constata muy bien tras más de medio siglo de construcciones nacionales post-coloniales.

Resulta cada vez más evidente que la identidad india –una realidad hoy en día indiscutible- y la historia del Subcontinente no tienen porqué ser pensadas en tales claves y son muchas las voces en la India que han venido reclamando y reclaman un replanteamiento global de unas perspectivas cuyas consecuencias negativas tanto tienen que ver con una visión lineal y dogmática que, a la vez que impide entender las realidades del pasado con la complejidad y riqueza que requiere, construye imágenes de él que se prestan a la pura manipulación sectaria. No es tiempo de buscar componendas con quienes lo hacen, sino de profundizar en la reflexión y en la crítica. Los ámbitos relacionados con las construcciones de las identidades colectivas, de uso o abuso de las emociones ligadas a las “relaciones de pertenencia”, son demasiado delicados y peligrosos como para poder permitírselo. Una concepción de la propia historia que se proclama única, y que desarrolla una visión unilineal y dogmática, que vive de la exaltación e inventa permanentemente heridas y enemigos en el presente y en el pasado, dentro y fuera del propio país, añade la violencia a la falsedad.

No es la India una excepción en el problema que apuntábamos al comienzo de este trabajo: lo insuficiente de las críticas dirigidas no ya a la aplicación concreta de perspectivas nacionalistas, sino a los modelos históricos que las producen. Espero haber contribuido a hacer ver algo que también señalábamos ahí: su falta de originalidad, su carácter repetitivo y, frecuentemente, copiado, e incluso, paradójicamente y en particular, a apuntar a todo lo que deben las perspectivas más integristas sobre la historia india a lo peor de las perspectivas históricas proyectadas desde la potencia imperial.

También aquí hay que llamar a reflexiones que permitan historizar las identidades, que desborden los marcos estatales, que dejen a un lado las pretensiones de excepcionalidad, que

propugnen ubicar los desarrollos históricos particulares en las perspectivas universales que los engloban y que generen modelos de comprensión de lo general y de lo particular acordes con ello. Con este pequeño viaje intelectual de España y Europa a la India espero haber contribuido a ello.

No sé si es necesario, para acabar, hacer explícita la idea de que la comprensión en profundidad de los mecanismos de construcción de identidades colectivas, por la vía de la historia en particular, es el único camino para pensar y constituir las identidades de una manera menos dañosa. Una asunción plena de que individuos y colectividades no somos otra cosa que productos de la mezcla y del azar puede ser un buen comienzo para ello. Y es que el mundo es fruto del encuentro, la complejidad, la variabilidad, la interacción y el cambio, que es lo que le hace ahora ser lo que es y lo que siempre le ha hecho ser como ha sido.

Ésa es su mayor riqueza y su mayor patrimonio y es también lo que ha llevado a que la India sea una parte tan rica y preciada de él. En el fondo todo lo dicho no pretende sino apuntar a la exigencia y la necesidad de pensar una historia que intente estar a su altura.

Notas

- ¹ Aprovecho esta primera nota para citarlos y evitar hacerlo en adelante; remito a ellos también para la bibliografía correspondiente. F. Wulff Alonso, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Ed. Crítica, Barcelona 2003; Adolf Schulten. *Historia Antigua, Arqueología y racismo en medio siglo de historia europea*, Introducción a la Reedición de A. Schulten. *Historia de Numancia*, Urgoiti Editores, Pamplona 2004, p. IX-CCXLI; "Nacionalismo, Historia, Historia Antigua. Sabino Arana, la fundación del nacionalismo vasco y el uso del modelo historiográfico español" en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 26, 2, 2000, pp. 183-211; "Antecedentes (y algunos consecuentes) de la imagen franquista de la Antigüedad", en F. Wulff F., M. Álvarez Martí Aguilar (eds.), *Antigüedad y franquismo*, Málaga 2003, pp. 9-32; "Franquismo e Historia Antigua: algunas notas europeas con P. Paris y A. Schulten", en J. Candau, F. J. González Ponce, G. Cruz Andreotti, (eds.), *Historia y Mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*,

Málaga 2004, pp. 449-96; "Historias nacionales e Historia de Roma : el caso español", en *Hommage C. Deroux. Vol V, Christianisme et Moyen Âge, Néo-latin et survivance de la latinité*, Ed. Latomus, Bruselas, 2003, pp. 604-16. "¿Unidos contra Roma? Notas historiográficas sobre identidades europeas y mundo antiguo a partir del caso español", en *Revista de Historiografía*, vol. 6, 2007, pp. 14-29; "Qué hacer con Roma. Historia, historiografía, Andalucía", en J. Beltrán (ed.), *El rescate de la Antigüedad clásica en Andalucía*, Madrid 2008, pp. 81-94; introducción y conclusiones de *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*, Ed. Akal, Madrid 2008, ampliado substancialmente en su versión inglesa, *The Mahâbhârata and Greek Mythology* (Motilal Eds., New Delhi, en prensa); "Vascones, autoctonía, continuidad, lengua. Entre la historia y la historiografía", en J. Andreu Pintado (ed.), *Los vascones en las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la antigüedad Peninsular*, Barcelona 2009, pp. 23-56; "A propósito de *El Prodigio que fue India* de Basham", en *Papeles de la India* vol. 38, 2, 2009, pp. 98-125; "¿Por qué las identidades hoy? Historia antigua y arqueología ante un cambio de paradigma.", en F. Wulff Alonso, M. Álvarez Martí-Aguilar (eds.), *Identidades, territorios, culturas en la Málaga Prerromana*. Seminario 20-21 Octubre 2006, SPICUM/S.P.U. Sevilla, Málaga-Sevilla 2009, pp. 11-50; "Une question historiographique ou seulement espagnole? Positions antiromains et identités culturelles", en C. Avlami y J. Alvar (eds.), *Historiographie de l'Antiquité et transferts culturels*, Rodopi, Ámsterdam-N. York 2009, pp. 169-188; "Unidad de Italia, unidad de la Galia, unidad de Hispania. Notas historiográficas," en *Athenaeum* vol. 98/1, 2010, pp. 139-52; "Nativism versus Imperialism? Debates and Interpretations in the Ancient History of India", en C. M. Gámez-Fernández y A. Navarro-Tejero (Eds.), *India in the World*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2011, pp. 289-300; "Usos y manipulaciones políticas de la Antigüedad: nacionalismos de aquí y allá", en E. Fernández de Mier, J. Cortés, *Imágenes modernas del Mundo Antiguo*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid 2012, pp. 45-76.

² J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Ediciones Orbis, Madrid 1984 (original 1807).

³ *Ibid.*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

- ⁵ *Ibid.*, p. 137.
- ⁶ *Ibid.*, p. 147.
- ⁷ Ernest Renan, *La Reforme intellectuelle et morale*, Calmann Lévy, Paris 1871, p. 50
- ⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? Conference faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882*, Calmann Lévy, Paris, 1882.
- ⁹ Ernest Renan, *La Reforme intellectuelle...ob. cit.* p. 197.
- ¹⁰ *Ibid.* p. 153. "Inglaterra, según la gran ley que quiere que a la larga la raza primitiva de un país prevalezca sobre todas las invasiones, deviene día a día más céltica y menos germánica; en la gran lucha de las razas está de nuestra parte; la alianza de Francia e Inglaterra está cimentada en el tiempo".
- ¹¹ *Ibid.* p. 47: "Un país no es la simple suma de los individuos que lo componen; es un alma, una conciencia, una persona, una resultante viva. Este alma puede residir en un pequeño número de hombres, Sería preferible que todos pudieran participar en ella, pero lo que es indispensable es que por medio de la selección gubernamental se forme una cabeza que vele y piense mientras el resto del país ni piensa ni apenas siente".
- ¹² "La selección francesa es la más endeble de todas".
- ¹³ Según la traducción española en Ernest Renan, *Qué es una nación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1983, p. 40.
- ¹⁴ E. Albertini, "The Latin West. Africa, Spain and Gaul", en *Cambridge Ancient History XI, The Imperial Peace*, Cambridge – London - N. York – Melbourne 1969 (1936), pp. 479-510.
- ¹⁵ Ernest Renan, *La Reforme intellectuelle...ob. cit.* p. 26-7: "No sé si me equivoco: pero hay una perspectiva de etnografía histórica que se impone cada vez más en mi mente, la similitud de Inglaterra y de la Francia del Norte se me manifiesta cada día más. Nuestra torpeza viene del Midi, y si Francia no hubiese arrastrado el Languedoc y la Provenza a su círculo de actividad, seríamos serios, activos, protestantes, parlamentarios".
- ¹⁶ Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan and Co. Ltd. Londres etc. 1907, Cap. VII Mr. Goldwin Smith's Irish History, pp. 240-2: "Los celtas no están entre las razas progresivas, con

iniciativa, sino entre quienes aportan los materiales de la historia más que su impulso, y son o estáticos o regresivos. Los persas, los griegos, los romanos y los teutones son los únicos hacedores de la historia, los únicos autores del progreso. Otras razas poseedoras de un lenguaje altamente desarrollado, una copiosa literatura, una religión especulativa, que gozan de lujo y de arte, alcanzan un cierto grado de cultivo que son incapaces ni de aumentar ni de comunicar. Son un componente negativo en el mundo; a veces barrera, a veces instrumento, a veces material para aquellas razas a las que les es dado crear y avanzar. Su existencia o es pasiva o es reactiva y destructiva, cuando tras intervenir como las ciegas fuerzas de la naturaleza, exhiben inmediatamente su carácter no creativo, y dejan a otros la continuación del rumbo al que habían apuntado. Los chinos son un pueblo de este tipo. Desde hace largo tiempo han permanecido estáticos y tuvieron éxito en excluir las influencias de la historia general. Así los hindúes; siendo panteístas, no tienen historia propia, sino que aportan elementos para el comercio y para la conquista”.

¹⁷ Una muy interesante perspectiva de Aurobindo, Swami Vivekananda y Vinayak Damodar Savarkar en J. Sharma, *Hindutva. Exploring the idea of Hindu Nationalism*, Penguin Books, New Delhi, 2011 (Revised Edition).

3

Subhas Chandra Bose : la odisea de un amante de la libertad

Fernando Rubio Milá

Subhas Chandra Bose, dirigente nacionalista indio conocido con el sobrenombre de *Netaji*, que en hindi significa “jefe respetado”, nació el 23 de enero de 1897, en Cuttack (actual Orissa) y falleció en un accidente aéreo rodeado de extrañas circunstancias en 1945.

Fue un político conocido por la lucha a favor de la independencia de su país, pero destacando por su tendencia partidaria de la rebelión armada, lo cual le llevó a una serie de polémicas alianzas con las fuerzas del Eje durante la Segunda Guerra Mundial, frente a la estrategia pacífica de “desobediencia civil” de Mohandas K.Gandhi.

Noveno de los catorce hijos del abogado Janakinath Bose y de Prabhavatidevi, una mujer muy religiosa, fue siempre un estudiante brillante e ingresó con posterioridad en el Colegio Presidencial en Calcuta para estudiar filosofía. En 1916 fue expulsado a causa de su activismo político, ingresando después en el Scottish Churches Colllege de la misma ciudad, donde se graduó en 1919.

Durante sus estudios siempre estuvo influenciado por Swami Vivekananda desarrollando un intenso patriotismo y simpatizando con los nacionalistas. Por este motivo, sus padres trataron de alejarlo de la lucha independentista enviándolo a estudiar a la prestigiosa universidad de Cambridge en Inglaterra, a fin de que se preparara

para ingresar en el Servicio Civil. Sobresalió entre todos sus compañeros, pero no terminó sus estudios debido al trauma que le causó la masacre producida en Jallianwalla Bagh (Amritsar) el 13 de abril de 1919, donde cientos de personas fueron asesinadas sin piedad por las fuerzas del general Dyer, al realizar una protesta pacífica contra la persecución de los británicos. Al año siguiente aprobó el examen de ingreso en el cuerpo de funcionarios británicos, pero renunció a su plaza para regresar inmediatamente a la India, atraído por las noticias que le llegaban acerca del estallido de rebeliones independentistas. En 1921 se incorporó finalmente al Servicio Civil, pero su implicación en la agitación independentista provocó su primera detención aquel mismo año.

A pesar del obstáculo que su militancia política supuso para su carrera, Bose contó con el apoyo incondicional de su hermano mayor, Sarat Chandra (1889-1950), que ejercía de abogado en Calcuta y era miembro destacado del Partido del Congreso, la organización que Gandhi había convertido en un movimiento general de oposición al régimen colonial británico mediante la estrategia de la "desobediencia civil". Con el respaldo de su hermano, se integró en el Partido y pronto supo ganarse la confianza de Gandhi, quien lo puso a trabajar con Chittaranjan Das, un líder congresista de Bengala, al cual Bose consideró como su guía y mentor político. En principio trabajó como instructor de los jóvenes militantes nacionalistas y al frente de los voluntarios civiles de la organización, al tiempo que publicaba sus primeros artículos periodísticos.

En 1924 fue nombrado miembro del Consejo Legislativo de Bengala, pero acusado por las autoridades británicas de mantener contactos con las organizaciones revolucionarias clandestinas, terminó siendo detenido bajo una Ordenanza de Urgencia, deportado a Birmania y encarcelado durante tres años en Mandalay. Entretanto, la muerte de Chittaranjan Das provocó cierta desorganización y división del Partido en Calcuta a causa de las querellas internas. A su regreso a la India, Gandhi le encomendó la reorganización del movimiento en Bengala, de cuya sección en el Partido fue elegido presidente.

Al iniciarse la campaña de “desobediencia civil” no violenta liderada por Gandhi (1930), Bose volvió a ser encarcelado. Temporalmente liberado, fue de nuevo puesto en prisión durante un año. Sólo se le permitió salir de la cárcel para emprender un exilio forzoso en Europa. Durante el tiempo que permaneció viajando por el viejo continente trató de recabar el apoyo de los gobiernos occidentales hacia el independentismo indio y escribió su obra *“La lucha de la India, 1920-1934”*.

Bose propugnó la libertad de la India sin transición de ningún tipo, exigiendo la independencia inmediata y definitiva, mientras que el Comité del Congreso deseaba hacerlo de manera gradual pasando primero por un estado de Dominio Británico. Otros jóvenes líderes como Jawaharlal Nehru le apoyaron y por ello, en la Convención de Lahore, adoptaron la postura de libertad inmediata y total.

Ante la situación de represión, el asesinato por los británicos de Bhagat Sing, que fue ahorcado el 23 de marzo de 1931 acusado de sedición, y la incapacidad del Congreso para salvar la vida de ese joven de 24 años, Bose encolerizó y comenzó un abierto movimiento de oposición al Pacto de Paz Gandhi-Irvin. Debido a eso, fue encarcelado y expulsado de India. Sin embargo, en completo desafío a las autoridades británicas, regresó y nuevamente fue encarcelado.

Diferencias políticas con Gandhi

En 1936 pudo volver a su país, pero permaneció durante un año bajo custodia policial. Dos años después fue elegido presidente del Congreso Nacional Indio. Una de sus primeras actuaciones como tal fue la organización de un comité nacional de planificación encargado de diseñar un programa económico de modernización e industrialización para la India. Con ello comenzaron a hacerse públicas las diferencias políticas que le separaban del Mahatma Gandhi, cuya estrategia de “desobediencia civil” pacífica consideraba insuficiente. Bose se mostraba partidario de la lucha armada contra los británicos y, a diferencia de Gandhi, consideraba que el despegue industrial acelerado resultaría beneficioso para el futuro de la India.

Cuando el estallido de la Segunda Guerra Mundial era inminente, todo presagiaba que los británicos involucrarían a la India. Bose comenzó entonces una campaña para concienciar a la gente sobre la desgracia que podría significar para el país el hecho de verse envuelto en ese conflicto. Su aceptación popular fue tan grande, que fue reelegido dos veces como Presidente del Congreso Nacional Indio, en 1937 y 1939, la última vez derrotando a Gandhi.

Una vez en el cargo, Bose sacó una resolución exigiendo a los británicos que en seis meses debían abandonar el país y que si no lo hacían se levantarían en armas contra ellos. Hubo una gran oposición en contra de su postura radical y por eso renunció al cargo de presidente del Congreso y formando un grupo político llamado "Bloque de Avanzada", en un intento por agrupar a los elementos más radicales del nacionalismo indio, pero su proyecto quedó truncado al ser de nuevo encarcelado en 1940. En prisión inició un ayuno que amenazó con mantener hasta la muerte si no era liberado.

Estalló la guerra en 1939 y tal como lo había predicho Bose, sin consultar a los líderes indios el gobernador general británico declaró a la India beligerante en apoyo a la Corona Británica. Como protesta, hubo una renuncia en masa al Congreso de todos los representantes regionales. Bose protestó también, convocando a un movimiento de masas en contra del uso de los recursos humanos y materiales en favor de los países que él calificaba de colonialistas e imperialistas. La respuesta de apoyo popular fue masiva y los ingleses lo encarcelaron nuevamente. Bose inició entonces una huelga de hambre y al deteriorarse su salud, después de once días de ayuno total, los ingleses lo pusieron en arresto domiciliario temerosos de una revuelta popular si es que le ocurría algo en prisión.

Subhas Chandra Bose, nunca trató de disimular su oposición al dominio colonial y fue encarcelado hasta once veces, con penas de 6 meses y 3 años, entre 1920 y 1941 y en el transcurso de ese tiempo se convirtió en el líder de las juventudes del movimiento laboral indio.

Detenido en su domicilio de Calcuta, aunque permanecía bajo estrecha vigilancia policial por parte de miembros del temido departamento de inteligencia de Bengala, el 26 de enero de 1941 logró escapar, disfrazado de musulmán y en compañía de un sobrino que le ayudó. Después de un trayecto largo y complicado, sorteando cualquier tipo de control a fin de evitar que la policía le reconociera, llegó a la ciudad de Dhanbad. Una vez allí cogió el tren para Delhi y después otro hacia Peshawar, que entonces era parte de la North West Frontier (Provincia Fronteriza del Noroeste). Una vez allí se vistió de afgano, retomando un viaje arduo y a veces peligroso hasta Kabul. Como no sabía hablar ni el *pashto* ni el persa, se hizo pasar por sordomudo en los días siguientes. Caminando, en carro y en tren, consiguió llegar a Kabul, ciudad donde se le perdió la pista.

Fue entonces cuando su familia divulgó la noticia de su desaparición, lo que llegó a causar una conmoción nacional. Hubo muchos que sospecharon que el gobierno inglés le había matado. Algunos especularon sobre la posibilidad de que hubiera escapado al Japón y otros opinaban que quizás había renunciado al mundo. Esta última opinión fue el resultado de una impresión cuidadosamente cultivada por el propio Subhas durante las semanas anteriores a su desaparición para confundir a los espías ingleses que no dejaban de vigilar su casa. Incluso les había hablado específicamente para despistarles, de retirarse al Himalaya o al *ashram* de Sri Aurobindo en Pondicherry.

En aquella ocasión, al no tener noticias de él, Mahatma Gandhi contactó telegráficamente con el hermano mayor de Shubas, indicando que la noticia le había sorprendido y que por favor le informara urgentemente sobre la verdad de cuanto estaba sucediendo.

Viaje a Moscú, Berlín y Tokio

Ayudado por el Aga Khan y personal de la Abwehr, fue ayudado a cruzar la frontera con Rusia haciéndose pasar como trabajador de la Organización Todt que trabajaba en una carretera.

Sin embargo, en Moscú no recibió mucho apoyo dado que a los rusos no les interesaba la independencia de la India.

Inmediatamente fue puesto bajo la tutela del embajador alemán, Conde von der Schulenberg. Más adelante, Bose fue embarcado en un avión correo a Berlín siendo recibido por el Ministro Ribbentrop.

Una vez en Berlín, donde fue recibido por el propio Hitler pese a los prejuicios raciales de éste, su estancia fue mantenida en secreto, siendo conocido como "Signore Orlando Mazzota." El régimen nazi le acogió como enemigo de Gran Bretaña y puso a su disposición los medios de la recientemente creada Oficina Especial para la India, dirigida por Adam von Trott. El 9 de abril de 1941, Chandra Bose envió un informe a la Cancillería del Reich esbozando un plan de cooperación entre las potencias del Eje y la India, el establecimiento de un gobierno indio en Berlín y, junto con otros compañeros exiliados, propuso la instalación de una emisora de radio, la Azad Hind Radio, con financiación alemana, para difundir mensajes a su país, llamándolos al alzamiento contra el dominio colonial. Esta radio emitió desde enero de 1942 en inglés, bengalí, tamul, hindi y otras lenguas indias.

Propuso también la formación de una organización clandestina en Afganistán para que poblaciones fronterizas con India apoyaran el alzamiento. Asimismo, pidió el financiamiento para la "India Libre" y el apoyo militar alemán para expulsar a los ingleses de su país. En una reunión con Hitler y otros líderes alemanes, Bose recibió la promesa de toda la ayuda que fuera necesaria para combatir a los ingleses en su país, sellando alianzas con los alemanes y los japoneses quienes en Asia también lo apoyaban en su lucha independentista.

Pero las cosas no marcharon tan rápidamente como él esperaba. El gobierno alemán se tomó su tiempo para esbozar una política hacia Bose que les permitiera llevarla de la manera más adecuada posible y que era complicada por la cantidad de aspectos que comprendía. Los retrasos desesperaban a Bose, quien deseaba una acción inmediata en India para lograr la libertad. Debía esperar con paciencia, una virtud que la experiencia en la vida le había hecho perder.

En noviembre de 1941, fue establecido el Centro de India Libre y entró en operaciones la emisora Azad Hind Radio (Radio India

Libre) en Nauen, ambos proyectos financiados por Alemania y dirigidos por Bose a quien los alemanes le otorgaron amplia libertad en la administración y funcionamiento de ambas organizaciones. A través de los micrófonos de la radio, Bose llegó a informar de las acciones del independentismo indio y de la represión colonial, al tiempo que realizaba una campaña propagandística a favor de los métodos violentos contra los británicos. En una primera convención oficial, tomó unas resoluciones fundamentales para su causa. Decidió que el saludo de los indios fuera "Yai Jind" (Victoria para India); declaró a la canción "Jana Gana Mana" con letra de Rabindranath Tagore, como el Himno Nacional de India Libre; y declaró como idioma oficial el indostaní. Como Alemania mantuvo en secreto los acuerdos con Bose y su misma presencia, la BBC de Londres no se cansó de difundir en todos los idiomas que Subhas Chandra Bose había muerto.

Ante esa circunstancia que hizo dudar a los indios de que su líder estuviera vivo, finalmente decidió hablar el propio Bose a través de la emisora Azad Hind Radio diciendo, *"Soy Subhas Chandra Bose y estoy todavía vivo hablándoles a ustedes"*. En esa emisión, Bose mencionó a Gandhi como "padre de la nación". A partir de entonces, en su país, a Bose le dieron el título de "*netaji*" (guía o jefe respetado), llamándolo Netaji Subhas Chandra Bose.

Chandra Bose no logró que el Eje le declarara oficialmente su apoyo para él y la libertad de India, dado que Hitler no creía que una declaración así tuviera gran valor si no era seguida de una acción militar inmediata. Por su parte, Japón propuso una declaración tripartita de apoyo al líder. Bose muy emocionado viajó a Roma para entrevistarse con Mussolini, el 5 de mayo de 1942 y después de mantener una reunión, el Duce le escribió a Hitler proponiéndole actuar de inmediato.

Bose insistió con Hitler, pero el Führer le mostró un mapa señalando la distancia entre el Frente del Este e India. No era el momento ni las condiciones las mejores para dar ese paso y eso terminó desalentando al líder indio.

Poco a poco la situación en Europa empeoró para los alemanes y con la caída de Stalingrado, Hitler y Bose decidieron que

lo mejor para él era viajar a Japón para continuar su lucha en Asia. Viajó en un submarino alemán y en Tokio recibió el apoyo del gobierno de Tojo, quien se mostró entusiasmado con el proyecto de Bose.

Con los prisioneros de Singapur, llegó a formar un ejército que en poco tiempo estuvo armado y entrenado. Su idea era la de entrar en la India a través de Birmania, establecer un gobierno provisional y convencer a los campesinos para que apoyaran su movimiento. Para lograr esos objetivos era necesario que el ejército Japonés capturara posiciones clave en Birmania y Bose puso a disposición sus fuerzas.

En 1943 la invasión japonesa del sudeste asiático alentó sus expectativas de forzar la salida británica llevando la guerra a territorio indio. Las operaciones comenzaron muy bien y todo hacía presagiar que culminaría con éxito. El líder indio logró obtener apoyo y ayuda financiera en los países asiáticos pensando en aumentar sus tropas, pero las cosas no fueron tan fáciles como lo hubieran sido dos años antes. Los británicos eran más fuertes y su fuerza aérea controlaba los cielos birmanos, causando problemas en los abastecimientos y retrasos en las operaciones. Cuando llegó la época del monzón, la situación de las tropas indo-japonesas adquirió ribetes dramáticos. El ejército de Bose que había penetrado en la India en marzo de 1944, llegó hasta Imphal donde tuvo lugar una cruenta batalla en la que las tropas nacionalistas y japonesas, sin el prometido apoyo de la aviación nipona, sufrieron una severa derrota. Diezmados por las enfermedades, la carencia de reemplazos y suministros obligó a los mandos militares a detener la ofensiva y finalmente a replegarse hacia Birmania. Allí el ejército levantado por Bose pervivió algún tiempo como fuerza de liberación de la India, pasando después a Indochina. Pero la derrota de Imphal hundió a Bose, cuya suerte había quedado ligada a la de los vencidos en la Segunda Guerra Mundial.

Al principio, tras enterarse de lo que ocurría, Bose reaccionó diciendo que seguirían combatiendo y que enviaría nuevas unidades a Birmania. Poco tiempo después la situación cambió radicalmente en Japón, dado que se estaba quedando cercado y sin recursos, su flota diezmada y la falta de combustible detenía las operaciones en

todos los frentes. Bose decidió viajar a Tokio, pero en esos días dos bombas atómicas decidieron el fin de la resistencia japonesa.

Oficialmente murió el 18 de agosto de 1945 en un extraño accidente aéreo ocurrido sobre Taipei. Su cuerpo no fue encontrado y lógicamente ello propició numerosas especulaciones de diversa índole. Al desaparecer el personaje comenzó entonces la leyenda.

El pueblo indio se resistió a creer que Bose había muerto y lo convirtió en un héroe. Los oficiales superiores del ejército de Bose fueron capturados. Los británicos pensaron primero en llevarlos ante una corte militar, pero las protestas del pueblo lo impidieron. Para los indios los problemas entre las fuerzas del Eje y los Aliados no les interesaban, pero no podían tolerar que se tomaran venganzas contra los ciudadanos que peleaban por su libertad. Las autoridades británicas evaluaron la situación y decidieron liberar a los detenidos. De haber sobrevivido, quien sabe si Chandra Bose se habría convertido en un importante líder asiático y, sin duda, el curso de la historia se habría escrito de forma diferente para la India.

Al margen de las múltiples controversias surgidas en torno a su fallecimiento, lo realmente cierto fue que con aquel accidente aéreo quedó truncada la vida de un político, de un auténtico soñador de la libertad para su país.



En 1921 se incorporó finalmente al Servicio Civil, pero su implicación en la agitación independentista provocó su primera detención aquel mismo año.

Al iniciarse la campaña de "desobediencia civil" no violenta (1930), Bose volvió a ser encarcelado.





Gandhi le encomendó la reorganización del movimiento en Bengala, de cuya sección en el Partido fue elegido presidente.



A partir de 1936 comenzaron a hacerse públicas las diferencias políticas que le separaban del Mahatma Gandhi, cuya estrategia de "desobediencia civil" pacífica consideraba insuficiente.



En una reunión con Hitler y otros líderes alemanes, Bose recibió la promesa de toda la ayuda que fuera necesaria para combatir a los ingleses en su país.



Instante de la entrevista que Subhas Chandra Bose mantuvo con Heinrich Himmler en Alemania.

4

Gandhi y nuestro mundo de hoy

Fernando Rubio Milá

En un mundo que se agita de forma constante, en una sociedad moderna en la que algunos de los más elementales valores parecen haberse perdido y la convivencia se deteriora por momentos hasta resultar harto complicada, cuando el fundamentalismo o las posturas radicales nos llevan a la sinrazón, a la máxima locura, la autodestrucción, cabe hacer un alto en el camino, reflexionar y preguntarnos ¿a dónde va nuestro mundo de hoy?

En un momento como el actual en el que todos parecen querer la paz de pensamiento y palabra, pero que a la hora de la verdad nuestras obras nos arrastran a la violencia más absoluta, la impaciencia nos invade y nuestra propia debilidad nos desliza a través del miedo por senderos cuyo final es la muerte, debemos ser capaces de realizar una severa autocrítica.

En estos instantes, tan críticos en algunas partes de nuestro atormentado planeta y cuyas consecuencias podemos acabar pagándolas todos, Oriente y Occidente, Norte y Sur, bueno será hacer referencia a las palabras y pensamientos de Mahatma Gandhi y recapacitar al respecto:

“No llevemos la teoría del mandato a extremos ridículos en los que nos transformemos en esclavos de las decisiones de las mayorías. Se ocasionaría el más virulento resurgir de la fuerza bruta. Si los derechos de las minorías son dignos de respeto, la mayoría debe tolerar y respetar su opinión y actividad... será la

obligación de la mayoría cuidar que las minorías sean debidamente escuchadas y no, por el contrario, sometidas a insultos.

No hay institución humana sin peligros. Cuanto mayor es la institución, mayores son las probabilidades de abusos. La democracia es una gran institución y, por tanto, susceptible de grandes abusos. El remedio, en consecuencia, no consiste en evitar la democracia sino en reducir al mínimo las posibilidades de excesos.

La moda actual es dar por hecho que todo lo que América e Inglaterra hacen es bueno para nosotros. Pero las cifras dadas sobre lo que le cuesta a América su armamento son terroríficas. La guerra se ha convertido en un asunto de dinero y de ingenio para inventar armas de destrucción “

Lo tristemente cierto es que una sociedad como la nuestra, cuya vida pasa por la codicia organizada, por el terrorismo y la opresión sistemáticos, siempre tendrá tendencia, dado su permanente estado de desorden y confusión moral, a ser una sociedad violenta en la que resulta poco menos que imposible la verdadera libertad de todos los pueblos.

“ La paz no será posible hasta que las grandes potencias tomen la valiente decisión de desarmarse.

El gobierno democrático es un sueño lejano en tanto la no-violencia no sea reconocida como una fuerza viva y un credo inviolable, no como una mera política.

El temor y el rechazo al extranjero es lo que da origen al odio. Si desaparece el temor, el odio se desvanece. Si dejamos de ser inferiores, nadie puede ser nuestro superior. Sus arsenales y armas, llevadas al extremo de la bomba atómica, no deberían aterrorizarnos, de ello se desprende que no deberíamos codiciarlas “

Siempre ha sido un misterio indescifrable entender cómo la humanidad entera puede sentirse honrada humillando a sus semejantes.

Ciertamente la razón por la que en la actualidad hay tanta falsedad, tanto miedo y odio, tanta violencia en este mundo aturrido, viene derivada de que todos reclamamos el derecho de conciencia, pero bien pocos quieren someterse a disciplina alguna.

“ La fuerza no proviene de la capacidad física -aseguraba el Mahatma- sino de una fuerza de voluntad inquebrantable.

El camino de la paz es el camino de la verdad. La verdad es incluso más importante que la paz. Sin duda, la mentira es la madre de la violencia.

Un hombre de verdad no puede ser violento durante mucho tiempo. Se dará cuenta a lo largo de su búsqueda que no tiene necesidad de ser violento y, más tarde, descubrirá que mientras haya la más mínima traza de violencia en él, fracasará en encontrar la verdad que busca.

En cuanto el espíritu de la explotación desaparezca, los armamentos serán considerados como una carga insoportable. El desarme no se hará realidad mientras las naciones del mundo no dejen de explotarse entre sí ”

Lo que amenaza la paz en el mundo y en cada una de nuestra sociedades, son las ideologías fundadas en la discriminación y la exclusión, ya se trate de nacionalismos mal entendidos, del racionalismo, de la xenofobia, del integrismo religioso o de cualquier doctrina económica fundada exclusivamente en la búsqueda del beneficio, que comparten los intereses de la ideología de la violencia.

Lo que en definitiva amenaza la paz no son los conflictos, éstos constituyen la trama misma de nuestra historia, sino la ideología de la violencia que hace creer a los hombres que ésta es el único medio de resolver los conflictos.

La ideología que enseña a despreciar al otro, a odiar al enemigo, es la que arma las inteligencias y los brazos, convirtiendo al hombre en un instrumento de muerte. Por tanto, esa ideología es la que siempre hay que combatir.

“ Las religiones son distintos caminos que convergen en el mismo punto. ¿Qué importa tomar distintos caminos mientras alcanzamos la misma meta?

Todas las religiones del mundo son fundamentalmente verdad. Creo que fueron dadas por Dios y eran necesarias para la gente a quienes les fueron reveladas. Y creo que si todos nosotros pudiéramos leer las escrituras de las distintas clases de fe, desde el punto de vista de sus seguidores, nos daríamos

cuenta de que, en el fondo, son todas una y todas fueron útiles a los demás.

La fé es una función del corazón y debe ser reforzada por la razón. Las dos no son antagónicas, como algunos piensan. Cuanto más intensa es la fe, más estimula a la razón. Cuando la fe se vuelve ciega la razón muere "

Lo cierto es que la causa de la libertad se convierte en una burla si el precio que se debe pagar es la total destrucción de quienes tienen que disfrutarla

La libertad y la democracia, dos palabras que con demasiada frecuencia están en boca de los políticos de hoy, dejan de existir cuando están teñidas de sangre inocente.

" Para las democracias, los hombres armados son sus salvadores. Proporcionan riqueza, someten a otros países y sostienen la autoridad en épocas de disturbios civiles. Por tanto, cabe desear que la democracia, para ser verdadera, deje de confiar en el ejército para todo.

El odio sólo puede superarse a través del amor. El odio como respuesta a quien te odia sólo aumenta la extensión y profundidad del mismo "

Oriente y Occidente, desde las más elevadas cumbres del Himalaya hasta los glaciares del Ártico, desde la vieja Europa hasta Oceanía o el continente americano, está habitado por gentes diversas que forman un calidoscopio rico en razas, culturas, lenguas y costumbres, son diferentes pero totalmente iguales, como las ramas de un mismo árbol, conformando todos la humanidad.

¿Quién se está empeñando en truncar la convivencia?

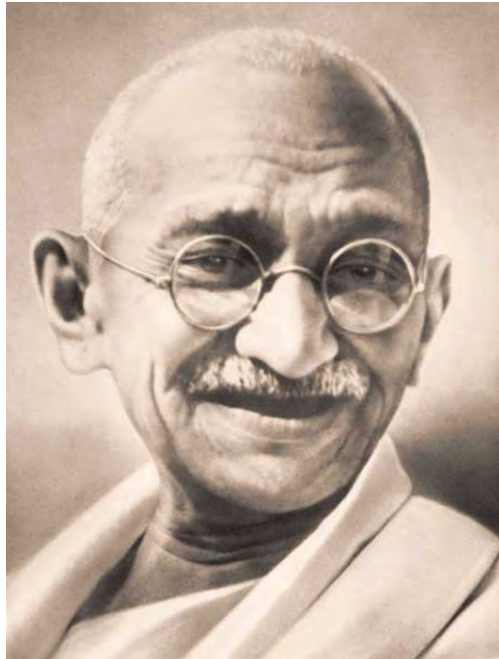
¿Quién se atreve a envenenar nuestra sangre?

¿Quién pretende destruir la vida?

¿Quién o quienes, parapetándose en oscuros fanatismos, factores de progreso económico o simplemente por ambición de poder, no desean que impere la tolerancia y el respeto mutuo entre todos?

" Mi idea de la democracia -manifiesta Gandhi en sus escritos- es que, bajo ella, los más débiles deberían tener las mismas oportunidades que los más fuertes.

"No hay institución humana sin peligros. Cuanto mayor es la institución, mayores son las probabilidades de abusos. La democracia es una gran institución y, por tanto, susceptible de grandes abusos".



"La moda actual es dar por hecho que todo lo que América e Inglaterra hacen es bueno para nosotros. Pero las cifras dadas sobre lo que le cuesta a América su armamento son terroríficas".



"La paz no será posible hasta que las grandes potencias tomen la valiente decisión de desarmarse".



"El camino de la paz es el camino de la verdad. La verdad es incluso más importante que la paz. Sin duda, la mentira es la madre de la violencia".

Utilizando el lenguaje de la Biblia, ¿de qué le serviría al hombre ganar el mundo entero si con ello perdería su alma?. En lenguaje moderno, no es propio de la dignidad humana perder la individualidad para convertirse en un mero engranaje de la máquina. Cada individuo debe convertirse en un miembro totalmente desarrollado de la sociedad “

En nuestra sociedad de hoy algo está fallando y todos somos responsables de cuanto sucede a diario.

Debemos, primero pensar en ello y después ponerlo en práctica, pero actuar, rebelarnos contra quienes quieren imponernos la intolerancia y la falta de solidaridad entre los pueblos que sólo conducen al suicidio.

La no-violencia es una fuerza más grande que todas las armas creadas por la maldad del hombre.

Aún estamos a tiempo de corregir los graves errores cometidos pero, sin querer ser catastrofistas, hay que manifestar que el tiempo se agota.

En este nuestro mundo actual que se convulsiona por los cuatro costados y hierve como un volcán en erupción, las palabras de Mahatma Gandhi, pronunciadas o escritas en los *ashram*, aldeas y caminos de la India, siguen siendo tan actuales hoy como hace más de medio siglo, nos conmueven e invitan a reflexionar antes de que sea demasiado tarde.

5

Un paseo en coche hasta el cine Chanakya: arquitectura, viajes y el espectador cosmopolita

Ispita Sahu

'En aquellos díasyo tenía un Chevrolet importado. Un día, llevé a uno de los gerentes norteamericanos de la Columbia a dar un paseo en él hasta el Chanakya. Pasamos por aquellos lugares de la ciudad que él seguramente conocía y le demostré cuán cerca estaban de Chanakyapuri. Finalmente cuando llegamos al cine y le enseñé la zona, el hombre estaba totalmente impresionado. Me preguntó entonces cuál era mi experiencia en el campo y cuáles eran mis ideas al respecto. Le respondí con sinceridad que no tenía ninguna experiencia y que pretendía proyectar tanto películas en inglés como en hindi. Le prometí que el proyecto saldría adelante y que yo no pararía hasta hacer del cine la mejor sala de exhibición cinematográfica de la ciudad. El tipo habló con su superior en Bombay para hacer un trato conmigo. Me dijo que yo escogiera los términos del contrato y que si habría alguien a quien culpar más adelante, que él asumiría todas las consecuencias.'^{1'}

Esta cita resume la interacción entre Rajesh Khanna, gerente del cine Chanakya durante los 38 años de la existencia de la sala, y un representante de la distribuidora American Columbia. Como recuerda Khanna en una entrevista, la conversación tuvo lugar durante los primeros días del Chanakya, cuando aún se consideraba una verdadera hazaña empezar un negocio en un

vecindario remoto sin un público regular. Este encuentro fue, en muchos sentidos, crucial y marcó el destino histórico de la sala. Hizo posible que ésta empezara una larga y satisfactoria relación con el cine de Hollywood, el cual se convirtió en una marca distintiva del Chanakya en los años que siguieron. Sin embargo, el propósito de enfatizar este intercambio es poder reflexionar sobre la perspectiva espectral que encierra el largo 'paseo' en coche en el elegante Chevrolet por el lujoso vecindario de Chanakyapuri hasta la espectacular fachada del cine. Este 'paseo' en coche se define de este modo como un momento esencial en la gran variedad de experiencias espectatoriales relacionadas con el Chanakya, un recorrido táctil cargado de expectativas que ponen en contacto viajes, arquitectura, tecnología, estilo de vida y experiencia fílmica.

Teniendo en cuenta esta relación entre el espectador cinematográfico y el paseo extrafílmico, repasemos algunos de las investigaciones, ahora bien conocidas, en el campo de los Estudios de Cine, que enfatizan la naturaleza material y arquitectónica del cine en su relación con el espectador más allá del filme como texto. Especialistas como Friedberg, Ward and Bruno, por ejemplo, han demostrado con elocuencia la evolución del cine desde la cultura espacio-visual de la modernidad, y las constantes relaciones entre arquitectura, la calle, los viajes, la vida urbana, el espacio de la sala de proyección y la experiencia espectral. Bruno describe con gran inteligencia las dinámicas existentes 'entre el mapa, la pantalla y la pared.' Para ello, rastrea la evolución durante siglos de las exploraciones táctiles de la visión, el espacio y el cuerpo en diferentes prácticas artísticas tales como la pintura paisajística, la cartografía, el diseño de jardines, la fotografía, el museo de arte, el diseño de moda, la galería de arte, la arquitectura, el georama, el panorama y finalmente el cine. En su estudio, Bruno pone de relieve el papel de lo táctil, entendido éste como un valor emocional y corporal, un impulso cinético que dota de e-moción² al espacio posibilitando cambios en la subjetividad. Friedberg, por otro lado, muestra el poder transformativo de los cambios espaciales producidos en la metrópolis moderna y en hábitos de consumo en relación a los roles de género y la movilidad física y emocional de la mujer. La *flânerie*, que comenzó con el varón burgués, podría

definirse como la libertad para observar desde la distancia y el anonimato, de modo desapasionado, un cambiante paisaje urbano rebosante de estímulos. Para el sujeto femenino, la *flânerie* llegó, sin embargo, por medio de prácticas de consumo en las que la mujer aun siendo el objeto de la mirada podía sin embargo a su vez negociar su propia subjetividad. De manera similar, Ward presta atención a las implicaciones de la cultura de las superficies de la modernidad a través de la arquitectura, la moda, la tecnología y las salas de cine. Para Ward, la 'calle' se convierte en el lugar por excelencia de la modernidad, en el que diversas superficies interaccionan a diario con las vidas e identidades de las masas. También pone de manifiesto la ahora perdida naturaleza afectiva de esta vida y la energía de la calle en relación con culturas de la pantalla que recrean entornos globalizados en detrimento de contextos locales. De este modo, podemos considerar el cine y la práctica de ver películas como una experiencia espacial, una confluencia del paisaje material arquitectónico por un lado, y el sujeto que lo observa y lo 'habita', por otro.

En las reflexiones de Bruno, esta íntima relación se identifica como el 'habitus', un terreno de intersubjetividad, 'un espacio que absorbe y es absorbido, la conexión entre espacios públicos y privados: puertas que crean un pasaje entre el interior y el exterior' (p. 66). Como tal, las prácticas de la audiencia no pueden circunscribirse exclusivamente a la pantalla, sino que forman parte de una experiencia más diversificada en la que la arquitectura desempeña un papel esencial. Bruno define al espectador como un viajero o incluso como un peregrino o turista en una forma de viaje que alcanza umbrales o zonas de transformación durante sus experiencias cinematográficas. Para resumir, la movilidad es un aspecto que estos autores consideran central de la experiencia espacial, sea esta real y física o imaginaria e indirecta. Es una cualidad que la modernidad y el espacio urbano comparten con el cine, un producto éste cuyo elemento constituyente es la arquitectura, y un reflejo y archivo de la modernidad que imita y reproduce ese movimiento. El montaje y la visión panorámica, por ejemplo, son el resultado básico del intercambio entre la mirada cinematográfica, la arquitectura y la movilidad urbana.

A la luz de este debate, este artículo analiza el concepto de movilidad como una modalidad de la práctica espectral que posee implicaciones espaciales, psicológicas y visuales. En este sentido, en el extracto con el que comenzamos el texto, el 'paseo' se convierte en un tropo para navegar a través de la historia del Chanakya. No sólo sirve como un aspecto significativo de la experiencia espectral literal en términos de un prolongado y placentero viaje en un vehículo sino también como un impulso y un deseo por el descubrimiento de lugares nuevos y umbrales para el cambiante sujeto en movimiento. Este movimiento y energía no cesan en el espacio de la sala de cine en la que se generan viajes indirectos durante la proyección cinematográfica.

Como vamos a demostrar en este artículo, el Chanakya ofrecía un ambiente único en la ciudad, no sólo por su particular arquitectura, sino también por la zona de mercado que lo rodeaba, ideal para pasear llena de restaurantes de comida rápida. Cabe destacar además la calidad de la proyección del cine y su equipo de sonido, la sala en sí, las películas en inglés y en lenguas extranjeras y éxitos populares de Bollywood. Estos elementos, junto al espectáculo de los festivales de cine, los estrenos, y la elaborada publicidad hecha en el propio cine promovió una cultura cinéfila y de consumo. Todo esto produjo una serie de experiencias urbanas alternativas que tuvieron gran importancia en la formación de una sensibilidad cosmopolita. En el Chanakya, Hollywood y las películas en lengua extranjera constituían un poderoso símbolo de lo nuevo y de lo "de fuera", de una interrelación entre cultura, estilo de vida, imágenes y sensibilidades norteamericanas y de otros países. Simultáneamente, esta imaginaria de 'otros lugares' era reproducida en el entorno local y material de los restaurantes franquicia como el Nirula's, que imitan la estética y el menú de los restaurantes norteamericanos de comida rápida. Esto también ocurría en los pequeños restaurantes improvisados, tipo cabaña, donde aún se puede comer el plato tibetano conocido como momos junto a comida china y del norte de la India.

También contribuía a esta atmósfera exótica el mercado Yashwant, popularmente conocido como el 'mercado ruso', célebre por sus clientes rusos que enviaban ilegalmente especias indias, té y

productos de cuero de este mercado a Rusia. En este sentido, en un artículo periodístico posterior a la demolición de la sala, un antiguo asiduo del Chanakya describe las diferentes cualidades del lugar mientras recuerda el té local y el *cholebature*³ del vendedor de la calle junto con las famosas pizzas y hamburguesas del Nirula's. En otra narrativa personal, el realizador cinematográfico Rakesh Mehra también describe su íntima relación con el Chanakya, la cual parece haber sido crucial durante sus años de juventud en los que pasó muchas horas, normalmente saltándose la escuela para ver películas de adultos, dando paseos con los amigos, y fumando en la clandestinidad. El prestigio, elitismo y emplazamiento en una zona de alto nivel del Chanakya abrió asimismo la posibilidad de que las mujeres pudieran acceder a partes de la ciudad que hasta entonces no eran su dominio. En torno a la sala de cine, se desarrolló una cultura juvenil muy característica, que, alentando diversas formas de vinculación social tales como citas informales, flirteos, películas, produjo un espacio cargado de erotismo en el que se podían explorar los límites y en los que se formaron nuevas sensibilidades.

Echemos un breve vistazo a algunas de las narrativas que expresan el particular impacto de la sala de cine en las vidas de los miembros de varias generaciones. Nikhat Kazmi, un veterano y célebre periodista cita a la modelo Shefali Talwar cuando ésta se refiere a "la primera experiencia de libertad: eso es lo que el complejo significaba para la generación de los 80. Recuerdo cómo nosotras, las chicas, solíamos apresurarnos a la sala de cine año tras año en el último día de los exámenes justo antes de las vacaciones de verano"⁴. Kazmi también cita al famoso VJ Gaurav Kapoor: "Para la generación de los 90, el Chanakya era un lugar para otro tipo de libertad: las chicas. Una charla por la mañana seguida de una peli por la tarde en el Chanakya con tu chica y después una cita romántica comiendo momos de pollo o *chowmein*."⁵ ¡Qué tiempos aquellos!" En el mismo artículo Kazmi afirma: "Lo llamaban el Chanakya, el caldo de cultivo del prototípico aficionado al cine, que bailaba con canciones de Abba, leía a Spinoza, recitaba de memoria la 'Canción de amor de J. A. Prufrock', y medía la vida con cucharitas de café." Asimismo, Kazmi

cita a Aditya Khanna, el hijo de Rajesh Khanna, también parte del equipo gerente del Chanakya: "Durante los últimos años, los primeros asientos a 25 rupias nunca han sido ocupados por un público convencional. Allí se han sentado los empollones de pelo largo de IIT o los cinéfilos de JNU.⁶No, una sala de cine auténtica nunca ha sido para nosotros una combinación de paredes con aparentes rojos y azules (léase los multicines)." Mucho antes, la famosa periodista Amita Mallick, que formó parte de la primera generación de la audiencia de la sala en los años 70, afirma que "el Chanakya no era sólo un lugar discreto en el que los parejas de estudiantes podían agarrarse de la mano, sino también un referente para los cinéfilos de Delhi en busca de cine de calidad."⁷

Mientras que estos recuerdos y otros epitafios de gran contenido emocional abundan en los blogs *online*, en periódicos, revistas, y reportajes televisivos, los arriba mencionados nos aportan una visión general sobre la manera excepcional en la que, a partir de una única sala de cine, se desarrolló en la ciudad una vibrante cultura y estilo de vida juveniles a lo largo de generaciones. Esta cultura poseía, como hemos sugerido, dos características principales. Por un lado, cabe destacar el surgimiento de una audiencia cinéfila que conectaba con una cultura con aspiraciones intelectuales y de elite. Por otro lado, el Chanakya se convirtió en una zona de anonimato para adolescentes que en busca de un espacio y un estado emocional lejos de las limitaciones que el mundo de los adultos les imponía, un espacio en el que jóvenes de ambos sexos podían interactuar libremente dentro del dinámico mundo del cine y una nueva forma de consumismo. En este contexto destaca el estudio de Govil sobre el papel de Hollywood en la India, que reflexiona sobre la relación entre industria cinematográfica, el consumismo, estilos de vida urbanos y el desarrollo de colectivos urbanos en torno a la sala de cine. En *Something to Declare*, Govil provee un análisis detallado y minucioso de Hollywood en sus aspectos textuales, en sus prácticas económicas e industriales, y su espacio estructural, material y simbólico en la India (Govil, 2005). El autor considera de gran importancia el papel de Hollywood en la globalización de los multicines y cómo estas han transformado la arquitectura del espacio urbano en la India desplazando las

tradicionales salas de pantalla única. Al contrario que en los Estados Unidos en los que el florecimiento de los multicines en los 70 se puede atribuir a un carácter funcional, Govil opina que esta forma es, en el contexto del Tercer Mundo, una traducción de las aspiraciones de la sociedad. Especialmente en el caso de la India, la combinación de multicines y centros comerciales es particularmente exitosa entre una clase media con unos ingresos ascendentes en busca de actividades de tiempo libre que, pasadas por el prisma del consumismo global y el cine popular en hindi, conforman en la imaginación una especie de 'cosmopolitismo moderado'. El interior de estos espacios, al igual que ciertas tendencias en el cine popular en hindi, evita cualquier referencia al más contradictorio y desorganizado exterior de la ciudad con sus decadentes zonas de chabolas. Otra opinión académica relevante para analizar el desarrollo de una sensibilidad urbana en relación al Chanakya, es el artículo de Mazumdar "Aviation, Tourism and Dreaming in 1960s Bombay Cinema" (Aviación, turismo y sueños en el cine de Bombay de los 60). Este artículo considera los años 60 en la India como un período caracterizado por el descontento hacia la agenda nacionalista, acentuado éste por la guerra de 1962 y la crisis monetaria, y un giro hacia la imaginería del consumismo global. La movilidad y los viajes desempeñan un papel central en ésta a partir del florecimiento del turismo aéreo y ferroviario como también lo hace el advenimiento del cine en color. Las películas de esta época, observa Mazumdar, representan y producen una nueva manera de imaginar una sensibilidad urbana en constante diálogo con cuestiones sobre el nacionalismo, la soberanía, aspiraciones hacia el mundo del consumo y el conflictivo espacio de la mujer dentro de este escenario.

En el contexto del Chanakya, el trabajo de Mazumdar y Govil nos ayuda en gran manera a analizar la presencia de Hollywood en un espacio simbólico y afectivo. Como advierte Govil con gran lucidez, "a lo largo de su existencia, las películas viajan, y mientras lo hacen, heredan configuraciones de nación, crean audiencias e invocan geografías de valor cultural" (Govil, 2005: 484).

A la luz de estos debates, este artículo pretende trazar la historia de sala de cine y su espacio circundante, su surgimiento,

desarrollo y transformación a lo largo de los años. Asimismo, es nuestra intención analizar cómo este espacio influyó en la imaginación, en la percepción, en la subjetividad de sus habitantes, y cómo las estructuras y ritmo del lugar se desarrollaron a partir de un encuentro entre la novedad visual, ciudadanos de clase alta de la zona y otros provenientes de otras partes de la ciudad, la coexistencia híbrida de culturas populares y de la calle, y la presencia simbólica y material de las películas de Hollywood. Una historia del cine Chanakya también nos permite acceder a un momento histórico anterior a los multicines en la ciudad de Delhi. En esta sala tuvo lugar un curioso encuentro entre Hollywood, la cultura de la calle, las aspiraciones hacia el consumismo global que continuó con la cultura de los multicines de la India a partir de la liberalización de la economía en los años 90. El Chanakya fue en muchos aspectos el origen de aquel fenómeno, pero, al mismo tiempo, la sala ha de ser vista en su especificidad puesto que la adopción de la estética del multicine por una sola sala, produjo una forma única que confiere a este cine un puesto de honor en la historia del desarrollo urbano de la capital. El principal objetivo de este artículo es definir esta especificidad y documentar su historia como parte de un paisaje más amplio que está desapareciendo, el del cine con pantalla única. Buscando inspiración en los escritos de Giuliana Bruno, este artículo está concebido como un paseo que imita el viaje de la audiencia por el bello vecindario de Chanakyapuri hasta llegar al fascinante edificio del cine. Se adentra después en la sala de cine en que transporta al espectador al mundo de las películas. El viaje finaliza invitando al espectador a pasear por el animado mercado de los alrededores. Como opina Bruno, 'el cine siempre necesita de un lugar. Se requiere algo más que la tecnología para que pueda existir como cine. Necesita un espacio, un lugar público – una sala de cine (Bruno, 2003: 44).

Los alrededores del Chanakya: arquitectura modernista, planificación urbana y la iconografía del internacionalismo

Situado en el centro de la ciudad, el Chanakya se define claramente a través de un distintivo paisaje visual y experiencial en contraste con el caos reinante en la ciudad de Delhi. No se trata sólo

de uno de los vecindarios más lujosos de la ciudad, sino que es además un centro de poder de primer orden, en cuanto que alberga las embajadas más importantes, las viviendas de burócratas y altos cargos del gobierno, la residencia del primer ministro y destacados hoteles. La llamativa arquitectura modernista y la extravagante planificación de la zona contribuyen a crear una atmósfera de prestigio y exclusividad. Después del magnífico complejo de Lutyens, la zona de Chanakyaauri podría considerarse la segunda más importante de la capital en términos arquitectónicos con su monumental conjunto de edificios y planificación urbana de la época posterior a la Independencia. En "PirateModernity", Sundaram destaca el papel de la planificación urbana en la imaginación postcolonial y en la construcción del poder soberano del estado (Sundaram, 2010). La forma urbana de Nueva Delhi se basó en un elaborado 'plan maestro' ideado para implementar una serie de valores surgidos del miedo poscolonial y la vergüenza de los barrios de chabolas, y discursos occidentales sobre urbanización, sus modelos de planificación urbana y el 'liberalismo modernista' de la Guerra Fría. Este último surgió en los Estados Unidos en relación a discursos sobre el estado de bienestar, la justicia, la ciudadanía urbana, y la conciencia cívica.

El 'plan maestro' no tuvo éxito; muchas de las infraestructuras acabaron deteriorándose y la ciudad creció de manera incontrolada. Sin embargo, Sundaram insiste en el hecho de que el plan continúa ocupando un puesto simbólico en los discursos oficiales (ibid). En el Chanakya, aún se puede distinguir la materialización de las promesas de los primeros años de la Independencia en el contexto de la imaginación utópica de la planificación urbana modernista. Construido en los años 60, la misma década en la que se desarrolló el 'plan maestro', Chanakyaपुरी es una zona bien mantenida y con constante vigilancia, y no adolece de los problemas o el desorden de una cultura inestable y clandestina que Sundaram denomina 'modernidad pirata', un urbanismo de carácter mediático, dominio de una población subalterna, que ha asumido el control de la ciudad en toda su extensión (ibid). En el caso de Chanakyaपुरी, sin embargo, incluso las pocas aldeas urbanas y los guetos subalternos

existentes en la zona diplomática han sido apartados de las vistas panorámicas del área. Los problemas de desigualdad social, deterioro urbano, construcción ilegal, congestión, atascos, que definen la ciudad, desaparecen en este paisaje mítico de pintorescos bulevares, fascinante arquitectura, espacios verdes y anchas calles.

Una de las características más prominentes de la composición arquitectónica de Chanakyapuri es su magnífico sistema de calzadas. Visto desde el aire, el mapa de Chanakyapuri ofrece un claro diseño de herradura con largos y anchos tramos de calles con espacios rectangulares a los lados donde se sitúan varios edificios de embajadas. El Shantipath Road forma el eje central de la zona con 5 kilómetros de largo y 10 metros de ancho. Con enormes zonas de césped a los lados y los edificios de las embajadas perfectamente espaciados uno del otro, un paseo por el Shanti Road conjura una experiencia sublime de movimiento hacia un horizonte que se expande en un pintoresco paisaje con las embajadas a los lados ofreciendo su ceremonioso atractivo. De hecho, podría decirse que la zona entera de Chanakyapuri está diseñada como un paisaje continuo para los placeres de la movilidad vehicular, con sus anchos y largos trechos de calles principales, como la Nyaya Marg, Niti Marg, Vinay Marg, que corren paralelas al Shanti Path, que controlan un constante flujo de vehículos de manera efectiva.

La arquitectura modernista brutalista del Chanakya

A la luz de los estos argumentos que sitúan la experiencia espectral en relación a las múltiples reflexiones que enmarcan el cine en el entorno urbano, y habiendo destacado brevemente la larga historia de la arquitectura de Delhi, quisieramos ahora examinar el fenómeno del aura arquitectónica del Chanakya desde la arquitectura, el diseño, las experiencias del público en el contexto de la ciudad de Delhi. Despojado de la extravagante decoración común en esta arquitectura, con una fachada simple de hormigón, una altura y anchura imponentes en el medio de un enorme espacio abierto, manteniendo conscientemente la distancia de las calles, la apariencia de la sala sugiere exclusividad. La novedad de su estética minimalista, su diseño estructural y equipo de proyección de última

generación, sus asientos de lujo y su enorme espacio de aparcamiento parecen rendir homenaje a una audiencia de elite.

En el contexto indio, la apertura de un cine es no puede separarse de su encuentro simultáneo con el art déco. Desde las primeras salas de cine construidas en Bombay, Regal (1933), Eros (1938), Metro (1938) y Liberty (1950), hasta otras grandes salas en Calcuta, Madras (ahora Chennai) y Delhi, el art déco se convirtió en la norma para el diseño de cines. Aunque las últimas décadas de la Independencia fueron testigo de la construcción de otros tipos de edificios, en estilo neoclásico o combinado con estilo indo-islámicos y el más reciente estilo revivalista, los cines, diseñados mayormente por norteamericanos y artistas con sede en Nueva York, adaptaron el formato del simplificado y elegante art déco al aparato cinematográfico de proyección y exhibición. En sus reflexiones sobre los cines de Bombay, el arquitecto norteamericano Jon Raff escribe: "el art déco de las salas de cine representan la elegancia y el confort modernos que muestran las películas, que, sin embargo, no está al alcance de la mayoría de los espectadores indios. El público de estas salas tuvo acceso a sensibilidad es exclusivamente modernas mientras observaban vidas que, social y culturalmente, nada tenían que ver con la suya. El Regal, el Eros, y el Metro, y las películas exhibidas en ellos, retratan la sociedad con nuevos símbolos que idealizan la experiencia moderna."⁸

Incluso después de la Independencia, el art déco, que ya había perdido su popularidad en Europa, se definió como el estilo estándar para las salas de cine, especialmente en el diseño de interiores.

El diseño de P.N. Mathur fue seleccionado para el Chanakya en un concurso a nivel nacional. La escala y el tamaño fueron criterios relevantes para los edificios modernistas tras la Independencia⁹ para poder mantener el aura de ciudad única con su magnífica arquitectura tanto en la ciudad-jardín de Lutyens como en la ciudad vieja con sus monumentos medievales. En el caso de la zona del Chanakya, no hubo restricciones en cuanto a la altura. Es más, cada estructura se concibió sobre terrenos extensos, ya que la monumentalidad era uno de las características deseadas para aquellos edificios.

Comparado con el Hotel Akbar, el cine Chanakya hace gala de un diseño más original, enormemente similar al de otras salas de cine de estilo brutalista de la ciudad construidas en la misma época, el Shri Ram Centre en Safdar Hashmi Marg, también realizado por Shiv Nath Prasad. Las fachadas de los dos edificios hacen uso del hormigón confiriendo un aspecto imponente y sólido a la estructura. De acuerdo con la filosofía del movimiento brutalista, las formas geométricas que constituyen los edificios han de ser distribuidas de tal manera que la forma exterior de la estructura refleje directamente la diversidad de funciones del edificio.

Sin embargo, de todas las estructuras modernistas de esta índole durante aquel periodo, el cine Chanakya podría considerarse la materialización más innovadora de la estética brutalista, especialmente si prestamos atención a los detalles de su espectacular fachada. La estructura horizontal del edificio se diseñó con la forma de un enorme pez, que se podía apreciar claramente desde un ángulo superior del plano transversal, desde las plantas superiores del adyacente hotel Akbar. Asimismo, desde uno de los ángulos laterales, el edificio se asemejaba al perfil de una ballena con la boca abierta a punto de devorar la escalera en espiral de hormigón que forma la salida exterior del auditorio. El interior del teatro tomaba directamente la forma de la fachada. Dentro del enorme espacio vacío del interior de la ballena, se encontraba el gigantesco auditorio que carecía de ventanas, con la galería a la máxima altura hacia el extremo del techo de la boca abierta, con las galerías laterales descendiendo a largo de la aleta y la parte posterior y media del patio de butacas descendiendo y extendiéndose hacia la cola, estrechándose en el espacio vacío inferior delante de la pantalla y ensanchándose de nuevo hacia la pantalla contenida en la elevada cola rectangular del edificio. Este diseño fue una obra conjunta de un grupo de arquitectos, liderados por P.N. Mathur. Éste contó con la ayuda de Rajinder Singh y Satish Dawan, siguiendo las instrucciones de los miembros de NDMC (New Delhi Municipal Council) para crear una sala de cine de prestigio y de vanguardia para las nuevas pantallas panorámicas, que además contaría con espacio para aparcamiento, aire acondicionado y todas las instalaciones esenciales para disfrutar las nuevas salas de

cine. K. A. Patel, el ingeniero experto del gobierno propuso algunas soluciones técnicas con gran ingenio para materializar el ambicioso modelo (Khanna, Parhawk, 2008). Por ejemplo, el peso del hormigón de la fachada recaería en una serie de cables de acero que podrían verse desde el exterior. La planta superior con el auditorio estaría sujeta por puntales separados que sostendrían la planta inferior donde se encontrarían el parcialmente acristalado piso bajo con el vestíbulo, las taquillas y la oficina de la administración de la sala. Es extraordinario cómo esta compleja fórmula mantuvo la completa estructura libre de columnas en el interior, convirtiendo el auditorio en una embarcación. Es por esto que la sala de cine fue a menudo denominada el “titanic de hormigón” (ibid). La gigantesca masa de hormigón confería un relajante tono gris al edificio durante el día que se transformaba en un color miel al atardecer. Al contrario que los comunes tejados de asbesto de moda en la época, incluso el tejado del edificio fue tratado con hormigón. Apartado de la calle principal detrás de un jardín exuberante con dos grandes estanques cuadrados con fuentes, y con un enorme aparcamiento al final del terreno, la impresionante estructura del edificio, que se alzaba solitaria dentro de un complejo que cubre un área de unos 3000 metros cuadrados, fue claramente concebida como una maravilla arquitectónica cuyo novedoso diseño y presencia monumental habría de inspirar asombro y exclusividad.

El diseño de interiores del Chanakya también hacía gala de una posición única en relación al del resto de las salas de cine de Delhi. Los interiores de tanto el Regal como el Odeon se construyeron de manera ostentosa. La fachada clásica del cine Regal continuaba estilísticamente en el interior con arcos, nichos y columnas e idealizados paisajes entre los arcos traseros que formaban las palcos privados debajo de la galería. El interior del Odeon era mayormente de estilo art déco tras su renovación, con muros de cerámica y escaleras en el vestíbulo. Pero la sala con un diseño más ostentoso fue el Golcha en Darya Ganj (1954), un espectáculo de art déco con impresionantes revestimientos de mármol, decoraciones en yeso, paneles de madera con incrustaciones en el vestíbulo y relucientes escaleras. El Shiela se diseñó de manera más simple, debido a que su supervisión la llevó a

cabo Ben Schlanger, un detractor de las decoraciones art déco tan en boga entre los arquitectos indios.

El art déco se convirtió en el estándar para las salas de cine en la India desde la construcción de los primeros edificios destinados a ser salas de cine a partir de la tradición teatral en los años treinta y continuó hasta bien entrados los años sesenta, mucho después de que esta forma artística dejara de interesar en Europa. El art déco de cines como el Eros, el Metro o el Liberty en Bombay y el Roxy, el Metro y el Elite en Calcuta presentaba el cine como un mundo de fantasía y palacios del entretenimiento. El Chanakya, por otro lado, ofrecía una imagen alternativa de la experiencia espectral debido a su diseño brutalista y el minimalismo de su auditorio concentrándose en los aspectos acústicos, psicosomáticos y visuales de la exhibición cinematográfica para una experiencia fílmica óptima.

Una de las características más inusuales del auditorio del Chanakya era la disposición de los asientos. Las butacas del frente y las centrales se asentaban sobre una leve inclinación, mientras que a los lados y en la parte trasera había rampas más empinadas que de hecho formaban dos superficies escalonadas en la galería lateral. El extremo trasero de la inclinación se convirtió en la galería tradicional.

La zona de ocio

La sala de cine de Chanakya era única en su arquitectura pero también en su emplazamiento, al lado de una conglomeración en expansión de espacios ideales para el ocio. Este mercado anexo, con locales de diferentes propietarios y administrados de manera independiente, se convirtió en parte integral de la topografía experiencial de la sala. Componente esencial del programa del público la existencia de este mercado permitía combinar la película con la gastronomía, las compras o el simple vagar por el mercado.

Fue durante los años ochenta que el fenómeno de los centros comunitarios se hizo popular. Fue así como el complejo del Chanakya adquirió su identidad. A finales de los años setenta la administración del Chanakya entró en conversaciones con la

cadena de restaurantes 'Nirula's' con el fin de colaborar en la construcción de una de esos restaurantes cerca de la sala. Rajesh Khanna y su hijo Aditya Khanna siempre habían defendido, desde el principio de su proyecto, una estrategia de diferenciación y aumento de ventas, complementando el formato tradicional de exhibición cinematográfica con otras atracciones.¹⁰ Un videoclub empezó a funcionar a finales de los setenta dentro de la sala en colaboración con la administración del hotel Oberoi. Sin embargo, y a pesar de la inmensa popularidad del mismo, debido al desinterés del Oberoi y su preocupación con sus otros proyectos mayores en Bombay, el videoclub tuvo que cerrarse. El propietario de Nirula's, que no compartía el entusiasmo de Rajesh Khanna acerca de las posibilidades de una combinación de cine y restaurantse, se mostró reticente al principio, pero finalmente cedió a la oferta de un tiempo de prueba gratuito. El experimento fue un éxito y el restaurante permaneció aliado a la sala de cine hasta el final. Nirula's se hizo muy popular entre el público joven, para el que ubicación del Chanakya, sus sesiones matinales para gente joven, un vistoso restaurante y un parque cercano, el famoso Nehru Park, ofrecían una atmósfera ideal para el ocio. El cine en concreto se convirtió en un lugar frecuentado regularmente por estudiantes que se saltaban las clases de los cercanos Modern Barakhamba School, Delhi Public School, R.K. Puram y Springdales. Sin embargo, cuando las autoridades escolares se enteraron de que algunos estudiantes frecuentaban la sala de cine, el restaurante Nirula's se convirtió en otro refugio para los mismos ya que éstos aprovechaban los servicios del restaurante para quitarse los uniformes escolares y ponerse ropa informal y así evitar a las autoridades durante las redadas.

Al lado del cine está el complejo comercial Yashwant, en otros tiempos de gran fama pero que ahora parece haber perdido la vida de la que gozaba. Aunque separado del cine por un muro, este mercado conectaba con la entrada trasera del cine por medio de un pequeño pasaje. Dirigido principalmente a la población extranjera de la zona, el complejo Yashwant funcionó desde sus inicios como un centro comercial turístico, con grandes almacenes, carnicerías, agencias de viajes, y tiendas de productos autóctonos como

especias, alfombras, té, artesanía y muebles locales. De mediados de los ochenta a principios de los noventa, se produjo la “ola rusa.” Uno de los propietarios de una de las tiendas del mercado, Praksh Nath (*Hidesign*, la única marca multinacional en este mercado) afirma que todo el mundo se benefició de este breve pero frenético periodo de comercio informal, desde los niños que vendían té en la calle hasta el primer ministro.¹¹ Una emprendedora comunidad de comerciantes compuesta por deportados afganos reubicados por el gobierno en este mercado, comenzó a ofrecer prendas de cuero y abrigos de pieles a comerciantes rusos que los compraban al por mayor y los vendían a un precio más alto en su país de origen. También abrieron en aquella época joyerías de piedras semipreciosas a pensadas para satisfacer los gustos particulares de los clientes rusos. Aparte del cuero y las joyas, Rusia recibía semanalmente alfombras, té y especias, e incluso enormes cantidades de carne. Las transacciones se realizaban mayormente en metálico pero el trueque de productos indios por souvenirs y licor ruso era también común. Asimismo durante este periodo el tráfico de drogas y la trata de personas formaron una buena parte de los negocios ilícitos. El cercano hotel Samrat adquirió la fama de albergar tales actividades. Sin embargo, desafortunadamente para el mercado, sus días de gloria terminaron pronto, con la desintegración de la URSS y el endurecimiento de las políticas de importación tras la plaga de 1992 que tuvo un gran efecto disuasorio en los visitantes rusos. Desde entonces, el negocio ha empeorado radicalmente, y sólo unos pocos clientes rusos visitan hoy el mercado.

Aunque si bien es cierto que este mercado nunca fue popular entre los clientes indios y, en este sentido, no se podría relacionar directamente con el público del cine Chanakya, no deja de ser importante considerar cómo su cercanía a la sala de cine le hacía formar parte del sensorium cotidiano del espectador del Chanakya. Por ejemplo, durante un tiempo, debido a la existencia de este mercado, el paisaje visual de toda el área estaba cubierto de señales en ruso, desde los letreros dentro del complejo comercial pasando por aquellos fuera del edificio hasta llegar a la gasolinera. A lo largo de la calle principal, los letreros aparecían en inglés y ruso. Incluso

ahora, para cualquiera que pase por ahí, el mercado aún mantiene un ambiente exótico, debido a los letreros en ruso, los casi exclusivamente clientes extranjeros y las conversaciones en ruso y el chapurreo en inglés entre dependientes y sus clientes.

En comparación, los pequeños restaurantes que aparecieron en la zona del Yashwant Complex a principios de los años noventa y que se alinean a la derecha del muro del cine hasta la entrada trasera del mismo, son una parte más integral de la vida del Chanakya. La dinámica espacial de este desorganizado mercado tiene asimismo su propia historia socio-económica. Se dice que estos restaurantes, que ofrecen mayormente comida china y del norte de la India y que son conocidos por la población local como el "mercado de momos", fueron los primeros en ofrecer y popularizar en Delhi este plato tibetano que se puede encontrar ahora en toda la ciudad¹². Algunos de los habitantes de Delhi sostienen que los propietarios y cocineros de comida china y tibetana de los restaurantes en Dilli Haat y en el campus norte de Delhi University aprendieron su oficio en este mercado. Un miembro del equipo de administración del hotel Akhbar, ayudado por un chef nepalí que también trabajaba en el hotel, inauguró dos restaurantes, Chimney y Chinatown, a finales de los años setenta. En aquella época, aparte de estos dos restaurantes, la zona del mercado tenía siete tiendas que vendían verduras, frutas, carne y cuero, y dos *desi dhabas*, pequeñas tiendas que vendían té y tentempiés indios a los visitantes extranjeros del mercado Yashwant. Más adelante, el NDMC desalojó a varios comerciantes sin permiso de ventas de la ruta VIP de la calle del hotel AKhbar, el Pradhanmantri Nivias y el Safdarjung Road y los reubicó en este mercado. Estos comerciantes también pudieron beneficiarse del lucrativo negocio del cuero. Sin embargo, con el declive del mercado del cuero tras la epidemia, y en vistas de la creciente popularidad de los dos restaurantes existentes entre el público del cine, algunos de los propietarios de tiendas insolventes se mudaron al negocio gastronómico. Desde entonces este mercado al aire libre ha dependido y se ha beneficiado grandemente de la presencia de la sala de cine. El número de tiendas es ahora de veinticuatro, veinte de las cuales son restaurantes. Cuando el cine Chanakya estaba en pleno funcionamiento, los restaurantes estaban

tan concurridos que, a pesar de su pequeño tamaño, tenían que contratar de quince a veinte empleados por restaurante para poder servir a los comensales que acudían en tropel desde la hora de la comida hasta la medianoche. Aunque los restaurantes eran administrados por indios, el mercado mantuvo la moda de emplear mano de obra barata nepalí que se ha convertido en el perfil de trabajo común para muchos inmigrantes nepalíes en busca de trabajo en la India, mayormente en Delhi, Madras, Bombay, Go y Cachemira.¹³ A lo largo de los años, el creciente número de trabajadores en este mercado y ahora en otros hoteles y restaurantes del sur de Delhi fue la causa de la formación de un gueto en el cercano Pitanji Village, un área cerca del mercado de Sarojini, cuyos propietarios, pertenecientes a las comunidades Gujjar y Jat, alquilan parte de sus casas a los inmigrantes nepalíes.¹⁴

De este modo, hemos mostrado en este artículo cómo la fisionomía del espacio alrededor de la sala de cine era concebida con un espacio de ocio. Comenzando con la monumentalidad del vecindario – las formas puras de la arquitectura del enclave diplomático - hasta el gris sereno del Chanakya, y el atractivo del vivo espacio alrededor del edificio del cine, con los pequeños restaurantes, el mercado ruso, y el Nirula's y el videoclub, el Chanakya creó una zona 'híbrida'. Era un espacio en el que el 'espectador' viajaba tanto dentro como fuera del texto fílmico.

Traducido por : Carlos Izquierdo Tobías

Bibliografía

- Miller Toby, 2007. *Cultural Citizenship: Cosmopolitanism, Consumerism and Television in a Neo-liberal Age*, Temple University Press, Philadelphia.
- Sundaram Ravi, 2010, *Pirate Modernity, Delhi's media urbanism*, Routledge, New York, 2010.
- Breckenridge A Carol, Pollock Sheldon, Chakravarty Dipesh (ed) 2002. *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham.

David Vinnels and Brent Skelly's *Bollywood Showplace, Cinema theatres in India*, E&E Plumbbridge Ltd, Cambridge, 2002.

Rahul Khanna and ManavParhawk's, 2008. *The Modern Architecture of New Delhi(1928-2007)*, Random House India, Noida, U.P.

David Vinnels and Brent Skelly's, 2002. *Bollywood Showplace, Cinema theatres in India*, E&E Plumbbridge Ltd, Cambridge.

Govil Nitin, 2005. *Something to Declare: Trading Culture, Trafficking Hollywood and Textual Travel*, unpublished PhD dissertation, Department of Cinema studies, New York University.

Bruno Giuliana, 2002. *Atlas of Emotion: Journeys in Art, Architecture and Film*, Verso, New York.

Ward Janet, 2001. *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*, University of California Press, Berkeley.

Friedberg Anne, 1993. *Window Shopping: Cinema and the Postmodern*, University of California Press, Berkeley, California, Los Angeles.

Notas

- ¹ Extracto de la entrevista con Rajesh Khanna realizada por Ravi Vasudevan, Pulomay Faizan Ahmed en julio de 2003 como parte de una investigación más amplia sobre las salas de proyección de Delhi que comenzó en el Centre of Social and Development Studies (CSDS), Rajpur Road, Nueva Delhi.
- ² En el inglés original, Bruno utiliza "e-motion" jugando con los conceptos de emoción "emotion" y movimiento "motion." (Nota del traductor).
- ³ Una combinación de garbanzos especiados y un tipo de pan frito (nota del traductor).
- ⁴ "Front benchers were nerds," Times of India, 14 de noviembre de 2005
- ⁵ Fideos salteados (nota del traductor).
- ⁶ IIT (Indian Institute of Technology) and JNU (Jawaharlal Nehru University) son dos instituciones académicas (nota del traductor).
- ⁷ 'Culture Vulture', Amita Malik, *Hindustan Times*, 3 de septiembre, 2005.

⁸ David Vinnels and Brent Skelly's *Bollywood Showplace, Cinema theatres in India*, E&E Plumbbridge Ltd, Cambridge, 2002, p. 78.

⁹ Ibid.

¹⁰ Entrevista con Rajesh Khanna y Aditya Khanna, 6 de diciembre de 2010.

¹¹ Entrevista con Prakash Nath, 24 de enero de 2010

¹² Entrevista con Birbal, propietario de Chinese Garden, 16 de diciembre de 2009.

¹³ Entrevista con Thapa, camarero del restaurante Chimney, 16 de diciembre de 2009.

¹⁴ Entrevista con Chetri, camarero del restaurant Sizzlers, 16 de diciembre de 2009.

6

La escritura de Rigoberta Menchú u otros movimientos similares

Saket Suman Saurabh

Considero este Premio, no como un galardón hacia mí en lo personal, sino como una de las conquistas más grandes de la lucha por la paz, por los derechos humanos y por los derechos de los pueblos indígenas, que a lo largo de estos 500 años han sido divididos y fragmentados y han sufrido el genocidio, la represión y la discriminación (Rigoberta Menchú, Comité Nobel de la Paz).

Sabemos lo tanto que este fragmento del discurso famoso, significa para Rigoberta y otros guatemaltecos que están luchando por su tierra, su derecho social y su acceso a recursos naturales, y están enfrentándose con la brutal represión del Estado. Su padre, Vicente Menchú y su madre Juana Tum, junto con los otros miembros de la comunidad decidieron formar un comité de lucha nombrado la CUC (Comité de Unidad Campesina) para presionar sus demandas legítimas que fueron relacionadas con los derechos propietarios de la tierra. Al principio, eran explotados en el *altiplano* por los ladinos, los terratenientes de los terrenos rurales y luego por el ejército guatemalteco. Una mujer del Ecuador quien también ha sufrido una situación similar, comparte su experiencia.

Throughout my life, I have clearly seen the negative effects of the state policies implemented during each era, how these policies were able to subordinate and dominate our people, through deception, ransacking, violation of our rights in the most cruel and unimaginable ways, dispossession of our lands, our cultures, language, life styles, and cosmovisions. They turned us into a people without land, a people with low self-esteem, weighed down by suffering, poverty, extreme poverty, desolation, and anguish (Meyer, 2011: 252).

Los pueblos indígenas guatemaltecos han venido sufriendo mucha violencia e injusticia desde la época de la colonización. Es irónico notar que en una Guatemala 'moderna' y 'democrática' y supuestamente libre, los pueblos indígenas tengan que seguir sufriendo las persecuciones del gobierno. La ciudadanía de estos pueblos todavía se encuentra fuera una de los debates contemporáneos en el país. El estado no les protege de ninguna situación de saqueo de sus tierras ni de sus medios de vida.

Pues evidentemente esto refleja la complicidad del gobierno con los latifundistas y los las empresas multinacionales en cuanto a los intereses económicos. Respecto a dicho contexto opina Indrani Mukherjee:

As dictatorial regimes cede to democratic neoliberal systems in Latin America, different nations slip into different kinds of state controls. The fact that such controls are actually put in place in democratic regimes raises questions of how power relations are clinched between the governments and the governed, how much governance or lack of it are operational in the concerned nation states... (Mukherjee, 2012: 43-44).

Roberto Fernández Retamar había tratado de analizar la identidad de la población de América Latina tal como estaba representado en el personaje de *Calibán*, en *The Tempest* de Shakespeare. Es cierto que Shakespeare había creado aquel mundo de ficción en su obra teatral, pero la ocupación de un colonizador a colonizar todo, desde los seres vivos hasta no seres vivos y Retamar

critica esto. En su obra teatral, Próspero llegó a una isla en el Mar Caribe y poco a poco tomó en su poder todas las cosas de la isla, incluso el humano. *Calibán* tampoco se salvó porque Próspero le hizo aprender su idioma para cumplir con sus órdenes. Nuestro Calibán continúa esforzándose a aprender el lenguaje del neoliberalismo para poder apañarse de su condición de explotación. Necesitamos Calibán como un hombre indígena, que todavía continúa su resistencia contra la explotación debido a la estructura económica dominante que también se da la contracción del espacio para la ciudadanía y de los derechos sociales en el sistema globalizado actual.

Por lo tanto, Retamar va en contra de la representación Shakesperiana de Calibán como un salvaje y dice que *Calibán* no es un salvaje, sino un esclavo (colonizado) por las potencias coloniales (colonialista e imperialista), empresarial que había capturado/destosido su tierra natal y le obligo a trabajar para ellos. Así mismo, comparándolo con todos los pueblos indígenas; Retamar sigue agregando a su análisis y presenta las condiciones que enfrentan a *Calibán*. Señalando la vigencia del Calibán como una metáfora para las voces que aspiran un mundo justo en la época poscolonial Roberto Fernández Retamar afirma.

Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista. El *otro* protagonista de *La tempestad* (o, como hubiéramos dicho nosotros, *El ciclón*) no es por supuesto Ariel, sino Prospero. No hay verdadera polaridad Ariel-Calibán: ambos son siervos en manos de Prospero, el hechicero extranjero (Retamar, 1979: 37-38).

Hoy en día, el trabajo barato es una gran base para la producción de los productos del consumo en todas las formas y el mundo se ha convertido en un gran mercado. Además, en los términos económicos y monetarios se están utilizando las diferentes

formas de mantener la hegemonía sobre los 'otros'. El FMI (Fondo monetario internacional), el Banco Mundial o de las demás organizaciones están obligando a las naciones a aceptar la economía del 'mercado libre'. Ellos están ofreciendo un conjunto de normas, listas y reglamentos en que estas economías tienen que marcar sus actividades económicas. Dichas organizaciones están jugando con la economía y el balance del pago, relacionadas con los países, de tal manera que las fronteras políticas se van debilitándose cada vez más. Quiero decir que la situación está muy sombría que no se puede imaginar siquiera el nivel de destrucción que imponen por el mundo. Hablando del tema opina Noam Chomsky.

Corporations, after all, are just tyrannies, basically totalitarian command economies largely unaccountable to the public, and with a huge link to one another, a link to powerful states. They are trying to impose an international system which will work in their interests- it has nothing to do with development. In fact, any serious economic historian knows that the World Trade Organisation (WTO) rules essentially do what in the economic literature...It is designed to make sure that the knowledge and technology of the future is retained by the private tyrannies of the industrial society (Meyer, 2011: 51-52).

Por lo tanto, los pobres del mundo tienen que luchar y levantar la voz contra la injusticia social y por los derechos humanos. Rigoberta Menchú y su lucha tiene relación con los otros movimientos similares del mundo, incluso de la India. La cosa similar, es que este tipo de movimiento siempre sucede en las regiones en vías de desarrollo y bajo la dominación de la capital y empresarial. También ha sido el caso de aquellos en que el dominio neo-liberal capitalista se había apoderado de gobiernos de tal manera que influenciaban las decisiones nacionales en el nombre de las personas y constituciones. Estos regímenes son los peores en la contextualización de la represión de los derechos humanos, y la

seguridad social. Del mismo modo, la gente de estas partes del mundo también está resistiendo en contra de ellos. El caso de Guatemala y el movimiento indigenista ahí es en este contexto ha sido ejemplar.

Observando las circunstancias que llevaron a Rigoberta para luchar por la injusticia, con su comunidad, porque la masa tiene el poder último de derrocar a cualquier tipo de régimen. Si no, al menos suponen un reto a ellos, para poner las cosas en orden. Se dice la famosa frase en América Latina “El Pueblo Unido jamás será vencido”. Una gran pregunta que me estaba pasando cuando empecé a escribir esta tesina, ¿Por qué todo el mundo no tiene acceso a la misma clase de instalaciones que disponen en términos de medios socio-económicos y políticos? ¿Por qué todos los ricos tienen la participación de 90 por ciento y los pobres el 10 por ciento en general? Y ¿Por qué todos los pobres y los oprimidos han nacido, como los desgraciados de la tierra? Estas preguntas son muy inquietantes que no tienen respuestas definitivas, porque la sociedad está fabricada en y alrededor de estas preguntas y respuestas. Por lo tanto, también la gente común tendría que llegar a ser político en la actitud según Bertold Brecht.

The worst illiterate is the political illiterate. He hears nothing, sees nothing, taken no part in political life. He doesn't seem to know that the cost of living, the price of beans, of flour, of rent, of medicines, all depend on political decisions. He even prides himself on his political ignorance, stickes out his chest and says he hates politics. He doesn't know, the imbecile, that from his political non- participation comes the prostitute, the abandoned child, the robber and the worst of all, corrupt officials. The lackey's of exploitative multinational corporations (Brecht).

Rigoberta también ha utilizado la herramienta política para allanar su camino en el sistema, porque como sabemos no estás allí todavía, nadie va a escuchar. Ella participó agresivamente en el comité de lucha formado por su padre y los otros miembros de la

comunidad Maya-quiché en contra de las atrocidades cometidas por la clase dominante. Su lucha fue nombrada por muchos como una guerra de guerrillas, como he comentado acerca de esto con detalle en el capítulo anterior también. Menchú sigue diciendo en su testimonio y me es preciso notar lo que dice:

Cuando el general Kjell entró al poder, empezó a impulsar la reforma agraria y empezó a repartir pequeñas parcelas. Nos dividió nuestras tierras en pequeñas parcelas y dijo que éramos dueños de ellas. Pronto empezó a sacar dinero por otro lado. Fue cuando impusieron INAFOR (Instituto Nacional de Forestación de Guatemala), o sea una institución que vigila por los árboles y la madera en Guatemala. No podíamos talar un árbol porque teníamos nuestra propia parcela y nadie podía salir de su propia parcela. Los árboles costaban cinco quetzales. Y nosotros comemos prácticamente de la leña. No tenemos estufas, no tenemos gas, no tenemos nada. Los campesinos, la mayor parte en el altiplano, más en la región del Quiché, donde nació el CUC (comité unidad de campesina), empezaron a unirse y a protestar contra INAFOR y a protestar contra la reforma agraria; ya que eso trataba de dividirnos (Burgos, 2000: 183-184).

El movimiento de salvar la tierra y otras propiedades comunes de la comunidad fue fundada por el padre de Menchú con otros camaradas en el paisaje rural. Los campesinos pobres ya habían sufrido mucho a la causa de los propietarios de la *finca*, donde se utiliza la labor de la familia de Menchú y de los otros miembros de la comunidad. Por lo tanto, como se había quedado sin otra opción, se reunieron y se comprometieron a la reforma, sus propias reformas agrarias.

Rigoberta también dice: “Es lamentable que los indios estén separados por las barreras étnicas, las barreras lingüísticas. Es típico de Guatemala: un lugar tan pequeño, pero tan enormes barreras que no hay diálogo entre nosotros. Los indios dicen: “Este es mi grupo y aquí es donde debo estar’. El gobierno se aprovecha cada

vez más de estas barreras" (Burgos- Debray, 1983: 143). En este sentido, ella está refiriéndose al tipo de separación existente entre las diferentes comunidades, lo que da a las autoridades un buen pretexto para cometer el crimen, porque no prevalece la unidad entre ellos. Continuando con esta situación es muy difícil establecer contacto con los otros y movilizar en un grupo. Es por eso que ella había iniciado a participar en las actividades no como una activista al principio sino como una ayudante a su familia, pero más tarde comenzó a participar con más fuerza y llegó a ser la vanguardia con otros activistas para movilizar a todos, por la misma preocupación.

Había y hay muchos debates en cuanto a la veracidad de los hechos contado por la autora en el testimonio. Mucho críticos, encabezados por el americano David Stoll han tratado de establecer que los eventos, unos de los cuales habían resultado ser decisivo en la trayectoria de la autora desde una víctima hasta una portavoz de la lucha, no ocurrieron de verdad o si ocurrieron tenían otras personas como víctimas y no la autora ni sus parientes como afirmado en el testimonio. Por dudar la veracidad exacta de los hechos, estos críticos, consciente o inconscientemente, habían dudado la explotación que sufrieron la comunidad indígena. Por otro lado hay otros críticos que han sostenido que no se debía rechazar el testimonio sólo por unas desconcordancias entre los hechos narrados por la autora y los hechos reales. Este propósito es sostenido por el argumento que el testimonio como un género no debe ser visto por los criterios adoptados para verificar la veracidad de un documento puramente histórico. Sostienen que el género del testimonio es esencialmente diferente de un texto histórico en el hecho de que da voz a deseo común de una comunidad para una identidad y lucha común para afirmar esta identidad y es diferente también de una autobiografía por ofrecer un testimonio de una lucha colectiva y no individual. Como he visto y explicado lo problemático de este asunto cuando se trata de enseñar o aprender

este texto complejo en aula india. Aunque se ha canonizado este texto y así forma parte del silabario universitario a lo largo y o ancho del mundo académico, todavía apenas se consigue acercar al problema y contar con cierto nivel de empatía entre los alumnos y los profesores.

El conocimiento de la historia pasada nos da un punto más valido. Aquí merece notar el hecho que los movimientos sociales, desprovisto de los medios de comunicación controlados por los gobiernos opresores, se ven obligados a adoptar modo y medios nuevos y alternativos para llevar a cabo y alimentar la propaganda necesaria. El testimonio de Rigoberta Menchú es un ejemplo muy distinto, y discutido también, de esta tendencia. Se la puede ver más al ver los otros movimientos sociales de la misma zona de América Latina. Estos tipos de la resistencia están surgiendo en el continente desde México hasta Bolivia, donde la población afectada por la agenda neoliberal está luchando por sus derechos casi cada día. Un ejemplo muy apto será mencionar las estrategias propagandistas de los Zapatistas en Chiapas, México. En un tiempo cuando los intelectuales como Octavio Paz denunciaron el movimiento, los Zapatistas han llevado a cabo su lucha utilizando varios otros modos de propaganda.

La trayectoria histórica de esta parte del mundo que los colonizadores en los siglos XV y XVI bautizaron con el nombre de *nuevo mundo* ha sido llena de conflictos tumultuosos. Desde la época en que llegaron al *nuevo mundo*, desconocido hasta entonces para hombres 'civilizados' del mundo occidental hasta los principios del siglo XIX cuando se independizaron, la mayoría de los países, con excepciones notables de Cuba y Puerto Rico, que habían de tardar unos sesenta años para lograr la libertad, y aun después, la gente de este vasto continente se vio obligado a sufrir mucha violencia, directa y indirectamente, a lo largo de esos años. Algunas veces fueron sujetos a las formas más severas de explotación

colonial como, por ejemplo, 'la encomienda' a la que denunció el fraile español padre Bartolomé de Las Casas por haber causado la matanza y represión insoportable de las gentes autóctonas del continente, dueños de la riqueza natural del continente hasta que llegaron los conquistadores españoles, tal como describió en su obra famosísima *Un breve relato de la destrucción de las indias*. La palabra 'la gente' se refiere a la gente indígena con toda su variedad cultural y lingüística a lo largo del continente pero todos ellos tenían una realidad historia común, infligida a ellos por los hombres blancos del mundo occidental.

Partiendo de esta idea general de la violencia perpetuada en América Latina, esta tesina trata de trazar las diversas formas de violencia en la época de pos- independiente basada en la obra de Rigoberta Menchú, una autora que ha dado voz a la trayectoria histórica del continente por sus trabajos de derechos humanos, así como, en su testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú*.

La violencia ha sido endémica y persistente a través de la historia de América Latina. La conquista y colonización de América Latina por los países ibéricos ha sido tal vez el episodio más dramático y violento de su historia. El sistema agrario surgido de la colonización española ha significado una de las fuentes más importante de conflicto y violencia en el campo. En el periodo de la conquista española y portuguesa se establecieron por la fuerza y con violencia grandes latifundios en los cuales las comunidades campesinas perdieron sus tierras y muchas de ellas fueron sujetas a relaciones de servidumbre. Este sistema estaba controlado por terratenientes que poseían vastos latifundios o plantaciones, monopolizaban buena parte de los mejores suelos y establecieron una variedad de relaciones de arrendamiento. Los trabajos forzados en grandes propiedades, así como la esclavitud en las plantaciones, eran comunes en el inicio del periodo colonial. Los campesinos debían pagar alquiler a los terratenientes con servicios de trabajo no

remunerado en el latifundio y, en algunos casos, pagaban también el alquiler en especie y hasta con dinero a fin de tener acceso a un pedazo de tierra cultivable o de pastoril en la hacienda. Buena parte del campesino indígena fue desplazada y organizada en comunidades que fueron confinadas en regiones y tierras marginales. La situación de los indígenas hoy bajo la globalización no ha cambiado.

Los enormes latifundios dominaban la economía y la sociedad agrarias desde el periodo colonial hasta la reforma agraria efectuada entre las décadas de 1960 y 1980. Con el surgimiento de mercados lucrativos de exportación, primero de cultivos de plantación como azúcar, tabaco, cacao, café y algodón, la esclavitud era una forma común de explotar el trabajo durante el periodo colonial. La violencia era endémica en tales sistemas de trabajo áspero y represivo, y condujo en ocasiones a rebeliones indígenas y de esclavos. Expandieron las fronteras de las haciendas y los campesinos independientes fueron transformados en arrendatarios o trabajadores asalariados en la medida que aumentaba la demanda de trabajo. Esto desencadenó nuevas formas de protesta del campesinado y a la vez, revivió las antiguas. La situación, hoy bajo la globalización no ha cambiado del pueblo indígena.

Ahora, las demandas de los campesinos se centraron en bajar los elevados alquileres que debían pagar, en que se redujeran los servicios de trabajo, convenios de aparcería menos onerosos, salarios más elevados y mejores condiciones de trabajo. Las comunidades indígenas seguían en su lucha contra la usurpación de sus tierras con poco éxito en la medida en que los límites continuaron favoreciendo a las haciendas. Tales protestas eran reprimidas con frecuencia o bien directamente por grupos armados al servicio de los hacendados o de los intereses neo-liberalistas o bien por los militares y la policía. Las acciones de los campesinos

eran, por lo general, pacíficas y sus demandas se expresaban mediante peticiones, la judicatura, huelgas, invasiones de tierra y diversas formas de resistencia cotidiana.

Concluimos entonces, que la presencia de la historia en me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia está motivado por reinterpretar la vida política de Guatemala comprendida entre el surgimiento de la primera subversión liberal y el momento en que “La violencia” se vincula con Guatemala y pone fin al segundo ciclo subversivo de la historia. Dicha historia cubre, exactamente, el periodo de un siglo.

En la interpretación que Menchú hace de la historia, estos años van encajados dentro del contexto más amplio de la historia del hombre americano, lo que, a su vez encaja en la historia del hombre occidental. Por otra parte, la historia cronológica, en la que se insertan las luchas políticas, las guerras, las huelgas etc. proporciona explicaciones profundas a la historia de toda la América Latina. Tenemos entonces una visión total de la historia que comprende no sólo la historia externa - el desarrollo y recuento de los acontecimientos - sino también la historia interna, las causas de la historia, los malos que trajeron la destrucción a la familia y la comunidad maya quiche de Rigoberta Menchú.

Represión, amor cultural, exilio, militarismo y resistencia conforman las raíces de la historia. Donde existían todo esto en el testimonio de Menchú, que produjo la historia de no solamente de Guatemala pero la historia de América Latina en general que como paso todas las cosas, desde colonialismo ibérico hasta el imperialismo de los Estados Unidos, que está afectando toda la cultura, la económica, la sociedad y más importante la política de la región. Al comienzo la familia y la comunidad maya quiche era un pueblo de poca gente donde todos conocían a otro, tenían relaciones familiares, y la paz estaba allí. Pero, con el paso del tiempo, la violencia de toda forma ocurrió y quedó allí. Guatemala padeciendo de la soledad y América latina sufriendo de su dolor y herida.

Queda claro la representación del violencia con toda su dimensión en este testimonio, una obra basada en la trayectoria

de América Latina después de independizarse en los primeros años del siglo XIX y el subsecuente división a lo largo del continente de los conservadores y liberales que, a su vez, dividía los habitantes en estos dos grupos opuestos que sacrificaban sus vidas luchando y perdiendo lo poco que tenían. En la vanidad de esta lucha Rigoberta nos hace revelar la situación política tumultuosa de aquella época, nacida del reparto injusto de la tierra, y que tenía su resonancia en las esferas sociales y culturales del continente.

El problema que he debatido en este ensayo tiene mucha relevancia mundial a la causa de las preguntas asociadas con el testimonio en general y de Rigoberta Menchú en particular. Como en el contexto de la india, podemos citar algunos ejemplos de los movimientos muy generales para que hayan entendido. La colonización y la globalización son las dos facetas de la misma cara, el primero había ocurrido en el pasado pero el otro está ocurriendo y creando los problemas a la gente común y pobre hoy. Todo esto está pasando a la causa del neoliberalismo. La necesidad del desarrollo es como que nadie puede negar en este siglo XXI, pero al precio de la destrucción del medio ambiente, la naturaleza, la matanza de los pobres campesinos; no es desarrollo. ¿Para quién sirve este desarrollo? ¿Para los pobres o ricos? Debemos pensarlo esto al primero. El desarrollo debe ser justo que tuviera ser aceptable a todos y inclusivo.

Otra famosa activista de América Latina por su trabajo y testimonio, Domitila Barrios de Chungara, era un líder sindical boliviano y feminista. De familia humilde publicó muchos testimonios acerca de los mineros sufridos en su país. Era famosa por su lucha pacífica contra la dictadura de René Barrientos Ortuño y Hugo Banzer Suárez. Ella estaba muy convencida de que la lucha por la liberación significa que uno tenía que reemplazar el sistema capitalista por otro tipo de sociedad, en la que todos hombres y mujeres tuvieron los mismos derechos sobre la vida, la educación y el trabajo etc. A pesar de su historia de ser perseguida, encarcelada

y torturada, Domitila se negó a ser seguidora a pasiva sordo-muda. Ella siguió a exigir su derecho de hablar en contra de la injusticia social; con la misma convicción y coraje que había mostrado siempre. Su testimonio personal es una historia real de la vida y la lucha. Domitila Chungara dice:

No quiero que cualquier persona en cualquier momento para interpretar la historia que voy a decir como algo que es sólo personal. Porque creo que mi vida está relacionado con mi pueblo. Lo que me pasó a mí podría haber pasado a cientos de personas en mi país. Quiero dejar esto en claro, porque reconozco que ha habido personas que han hecho mucho más de lo que para el pueblo, pero que han muerto o que no han tenido la oportunidad de ser conocido. Es por eso digo que no sólo quiero contar una historia personal. Yo quiero hablar de mi pueblo. Quiero dar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido durante tantos años de lucha en Bolivia, y contribuir con un granito de arena, con la esperanza de que nuestra experiencia puede servir de alguna manera para la nueva generación, para la gente nueva (Viezzler, 1978: 15).

Es cierto, en nuestro contexto de la India también, donde el movimiento del pueblo se llevó a cabo contra el régimen, proporcionando la literatura testimonial como enfoque central de la escena. Los pueblos pobres han sido testigos de la lucha en una manera más grande. Nuestra historia nacional de la India tiene las huellas del movimiento Tebhaga en Bengala y Bangladesh durante el 1947-1951, donde los campesinos habían decidido a negar a aceptar como suyo sólo 50 por ciento de los productos de sus propietarios locales, y reclamaban 2/3 por sí mismos y 1/3 a los terratenientes. Sus principales demandas eran "No eviction, two thirds share, right to stock harvested crop in the bargadar's farmyard, and reduction in the exorbitant interest rates on advance and elimination of all illegal exactions"(Bandyopadhyay, 2001:3906). Esto fue un movimiento campesino enorme donde los pobres sin tierra habían luchado por su demanda liderada por las

personas del nivel muy bajo en la sociedad en muchas regiones y poner un reto enfrente a sus opresores. La misma manera de historia oral de Menchú, este otro movimiento también. El Tebhaga fue descrito por vía oral, "All these have been described vividly in an oral history format. It is a history of the Tebhaga movement from the point of view of an urban party cadre without any attempt at glorification either of self or of the party" (Bandyopadhyay, 2001:3905). Las mujeres participaron con todo vigor en aquella lucha, como explicó muy claramente Peter Custers:

At its height the uprising was led by rural poor women who took the front-rank role in defending the movement's gains and in countering the repression of the state. The most unique feature of Tebhaga is the spontaneous creation of women's fighting troops, called 'nari bahini' An assessment of the women's role in Tebhaga is not just relevant for con-temporary Bengal or South Asia, but for progressive movements all over the world (Custers, 1986: 97).

También, en el sur de la India, el movimiento de Telangana llevó a cabo durante casi el mismo tiempo, en la que los campesinos pobres y sus mujeres habían protestado por las penurias y las atrocidades por el parte del establecimiento de la India debido a que la región estaba bajo del Nizam de Hyderabad, que también se rindió ante el ejército de la India. Hyderabad fue estado principesco y después de la independencia de la India, no quería reunirse con la unión de la India, pero el gobierno indio quiso amalgamar a cualquier precio. Algunas personas se habían resistido bajo la bandera y apoyo del comunismo, tuvieron que huir a los bosques. Las atrocidades que las personas y sus camaradas habían sufrido, quedó representada en la historia oral contada a y archivada por *Stree Shakti Sanghatana*. Este relato testimonial ha encontrado un lugar muy especial en la historia de la India. Por lo tanto, era un movimiento glorioso en la historia cuando la gran cantidad de la

población rural se encontraba una condición de gran desesperación, porque no tenían otra opción que resistir.

Lo mismo está sucediendo en la era de la globalización también, donde los pobres y los oprimidos son explotados tanto que por fin no tienen nada más que perder. . Más tarde, aunque lograron la democracia consecuencia de mucho derramar de sangre por más de un siglo, otra vez intereses económicos extranjeros se apoderaron de cualquier esfuerzo político de ciudadanía y seguridad social por parte de gobiernos elegidos. Así pues vienen los conceptos de la globalización, la liberalización y la privatización que completamente se ha enganchado por todos lados a todos los países de América latina, dijo correctamente por Noam Chomsky:

What is called "globalization" is a specific form of international integration, designed and instituted for particular purposes. There are many possible alternatives. This particular form happens to be geared to the interests of private power, manufacturing corporations and financial institutions, closely linked to powerful states. Effects on others are incidental. Sometimes they happen to be beneficial, often not (Chomsky).

Como vemos que esto ha llegado a todo el mundo propagado por los países poderosos del mundo para hegemonizar la cultura, la economía y lo más importante la soberanía de los "otros" países. La tierra de Rigoberta y su país tampoco ha sido una excepción, donde se desplazaron a la población en el nombre del desarrollo y sus tierras arrebatadas. Del mismo modo, la mayoría de los países de la América Central, se hicieron intencionadamente "la república bananera", porque su economía dependía de la exportación del plátano a los países del consumo. Del mismo modo, según lo descrito por Gabriel García Márquez en *Cien años de Soledad*, campesinos fueron asesinados y tirados al mar una noche oscura por el ejército colombiano y el régimen, para allanar el camino para

La United Fruit Co. Esta multinacional ha afectado las vidas comunes de muchos países de América Latina con sus otros socios de los Estados Unidos. Estaban tan metidos a los asuntos internos de los países de América latina que podían maniobrar gobiernos para hacer negocios a cualquier precio. Por lo tanto, comenzó a manifestar todo tipo de brutalidad para pacificar los intereses nefastos. Debido a la agonía, el poeta chileno Pablo Neruda había escrito muchos poemas acerca de esta situación. Por lo tanto, es un esfuerzo de mi parte de ver los varios aspectos de la veracidad del testimonio de Rigoberta en el contexto de la necesidad de los medios alternativos para los movimientos sociales de América Latina. Por eso, están en las calles para reclamar sus tierras y otros derechos básicos.

Referencias

- BANDYOPADHYAY, D. (2001), "Tebhaga Movement in Bengal: A Retrospect." *Economic and Political Weekly*, 36, 41 (Oct. 13-19) pp. 3901-3907. JSTOR. Web. 20 Mar. 2012.
- BANDYOPADHYAY, N. (1998), "The Story of Agrarian Struggles and Land Reforms in Bengal and West Bengal" in Monoranjan Mohanty, Partha Mukherji with
- Olle Tornquist (eds), *People's Rights: Social Movements and State in the Third World*. New Delhi, Sage Publications.
- BRECHT, Bertolt. "I acknowledge class warfare exists." Web. 11 April 2012. www.classwarfareexists.com
- BURGOS, E. (2000), "El CUC sale a la luz pública. Represión en El Quiché. Empieza a aprender el castellano." *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la Conciencia*. México, Siglo veintiuno editores. pp. 183-188.
- BURGOS – Debray, Elisabeth. (1983), "Attack on the village by the army." *I, Rigoberta*

Menchú: an Indian women in Guatemala. Barcelona, Editorial Argos Vergara, pp. 141-149.

CUSTERS, P. (1986), "Women's Role in Tebhaga Movement." *Economic and Political Weekly*, 21, 43 (Oct. 25) WS 97-104. JSTOR. Web. 20 Mar.2012.

MENCHÚ, Rigoberta. (1992) "Nobel Peace prize speech." Nobel convention Hall. Oslo. 10 Dec. Address.

MEYER, L. and ALVARADO, M. Benjamin. (2011), *New World of Indigenous Resistance*. New Delhi, Orient Blackswan. pp.7-383.

MUKHERJEE, I. (2012), "Responding to the use of propaganda by state apparatus in Fujimore's Peru and Fox's Mexico: Dante Castro and Elena Poniatowska."

In *Latin American narrative of the latter half of the twentieth century: Beyond the "boom"*. New Delhi: Northern Book Centre, pp. 43-61.

NOAM, Chomsky. "Globalization and its Discontents." Web. 12 July 2012. <http://www.chomsky.info/debates/20000516.htm>

RETAMAR, R. (1979), *Calibán y otros ensayos, nuestra América y el mundo*. La Habana : Editorial Arte y literatura, pp. 10-93.

VIEZZER, M. (1978), "Domitila Speaks." *Let me speak! Testimony of Domitila, a woman of the Bolivian mines*. New York: Monthly Review Press, pp. 15-18.

7

Una poesía de raíces milenarias: la literatura del pueblo gitano español

Rosalía Pérez

A mi tía Isabel

Yo vengo de hondas raíces,
De raíces milenarias
Que se pierden en el tiempo
Pero no en la nostalgia,
(...)
Tierra donde yo vengo
De la India milenaria
Camarón de la Isla "La Primavera"

Nunca podremos entender cabalmente la lengua ni la cultura española y nunca podremos enseñarla íntegramente si olvidamos a un pueblo de raíces milenarias que hace siglos es parte constitutiva del legado hispánico: el pueblo gitano. Quizás el comienzo de este artículo pueda sonar abrupto y sorprendente pero lo cierto es que frente a la idea sostenida por muchos críticos e historiadores de una España monolítica y puramente occidental, la identidad hispana se constituye en un ámbito más bien híbrido, al calor de varias culturas distintas. Américo Castro se sorprendía a mediados de siglo XX de la insistencia española en haberse forjado durante tantos siglos una historia ilusoria, "ajena al tiempo y a las circunstancias, con un ser y una estructura psíquica inmutables, no afectada por la necesidad de enfrentarse consigo misma, con otros hombres y con

circunstancias espacio-temporales". En su obra *La Realidad Histórica de España*, ahondaba en distintos ámbitos donde era patente una herencia oriental (judía y musulmana), fruto de una convivencia e interacción entre las tres castas ya evidente en el siglo XI. Y sin embargo todavía queda mucho que estudiar y sobre todo mucho que admitir. El componente gitano de nuestra cultura es sin duda una de las tareas pendientes. Acaso desde otros países nos observen con ojos más imparciales al no sentirse inmediatamente heridos por "una historia incómoda", como la denominó Márquez Villanueva. Por eso el mexicano Carlos Fuentes no duda en decir algo que a muchos españoles les costaría asumir "Porque si España es no sólo cristiana, sino árabe y judía, también es griega, cartaginesa, romana, y tanto gótica como gitana" (21).

La prueba de que España es también gitana se hace inmediatamente visible en la lengua, seña de identidad de un pueblo. El español peninsular está colmado de gitanismos cuyo uso no sólo es cotidiano y frecuente sino que es empleado en distintos registros: hablantes cultos y populares, en textos escritos y orales: *biruji* ('frío'), *chaval* (de *chavalé*, 'chico'), *chola* ('cabeza'), *chorar* ('robar'), *churumbel* ('niño, bebé'), *currelar* o *currar* ('trabajar'), *fetén* ('excelente'), *gachó* (de *gadjó*, 'hombre'), *molar* ('gustar'), *parné* ('dinero'), *pinrel* (de *pinré*, 'pie'), *pirarse* (de *pira*, 'fuga, huida'), *sobar* ("dormir"), *poquinar*, *apoquinar* ("pagar"), *bulo* ("mentira, embuste o noticia falsa"), *chungo* ("feo, malo, mal aspecto"), etc. "Es un hecho real la importancia del elemento gitano en la lengua española y la necesidad de que la Lexicología lo estudie y ordene científicamente" (2007, 20), comenta Miguel Roper, quien no duda en atender esta necesidad, dedicando gran parte de su trabajo académico a realizar exhaustivas investigaciones relacionadas con el léxico caló, variedad diatópica del romanó originada en España y fuertemente influenciada por el castellano. Palabras como *achares*, *cañí*, *canguelo*, *currar*, *chungo*, *diquelar*, *fetén* o *jonjabarhan* descubierto su historia íntima y sus usos gracias a él. Baste un ejemplo: la palabra *diñar* (*endiñar*) significa "dar o entregar". *Diñarla* es pues calco eufemístico con el sentido de "entregar el alma a Dios" para evitar nombrar la muerte, que es tabú.

Si el componente gitano en la lengua y cultura de España es innegable y por tanto necesita ser tratado en nuestras clases como profesores de español como lengua extranjera esto cobra aún más significación cuando nuestras clases son en India. En efecto: hay muchas correspondencias culturales entre India y el pueblo gitano español que pueden ser aprovechadas en el aula no sólo para entender mejor la cultura estudiada sino para hermanar dos culturas, aparentemente dispares y que, en realidad, no lo son tanto. Evidencias lingüísticas dan testimonio de que la emigración del pueblo gitano partió desde el Indostán. Durante mucho tiempo, sin embargo, se creyó el origen estaba en Egipto y por ello se les denominó "gitanos", termino proveniente de *egiptano*.

A finales del siglo XVIII lingüistas como Rudiger y Grellmann en Alemania o Bryant en Gran Bretaña descubrieron correspondencias entre la lengua gitana y el sánscrito inaugurando así la filología gitana. Estudios posteriores que perseguían la reconstrucción del primitivo indoeuropeo, lengua madre de la mayor parte de los idiomas hablados en el mundo, siguieron estudiando con entusiasmo la lengua romaní. Von Miklosich encuentra correspondencias entre el romanó y los dialectos del Hindu Kush en Afganistán, donde confluyen la influencia persa e hindi y posteriormente, Ralph Turner incluye la lengua gitana en la familia neindia, entre el Hindu Kush y la región de Delhi, compartiendo así muchos rasgos con lenguas hermanas como el hindi, el gujaratí, el márata o el cachemirí, pero incluyendo desde muy pronto elementos persas, armenios o griegos. (Cf. Aguirre 28). Textos persas nos hablan de un grupo indostánico establecido en Irán ya en el siglo X a los que se le dio diversos nombres: *multanes*, *koli*, *luri*, *luli* o *zott*. Varios estudiosos los relacionan con diversas regiones del noreste de la India: "Los *luli* con la gran ciudad de Alor a orillas del Indo. Los *multanes* con Multan. Y a los *zott* con los *jat*, muy numerosos en el Punjab" (Aguirre 30). Todos estos grupos, según Bloch, Minorski o Sampson, estarían emparentados con los *domba*, grupo paria asociado con la música.

El nombre que se dan los cingaros de Asia occidental a si mismos es *dom*, voz directamente vinculada con la de *domba*,

que (como digo es el nombre dado en la India a poblaciones emparentadas con grupos muy semejantes a los cingaros de Asia occidental, Ello demuestra que no(fue una población homogénea entera la que emigró de la India, sino diversos(grupos, sobre todo dombas, que pertenecen a “un conglomerado de tribus muy(extendidas y conocidas antiguamente. Porque tras el nombre hindi dom se(esconden rastros de una diversidad original” (Bloch). En ella se incluyen vestigios de un antiquísimo pueblo de nómadas drávidas recolectores y quizá algún(elemento ario. Toda una serie de grupos domba, independientes entre si, viajaban sin ejercer ninguna actividad agrícola ni artesanal. Formaban parte de los(“intocables”, sin casta, que vivían fuera del marco de la sociedad india, lo que(acarreaba la posibilidad e incluso la obligación de alejarse de las actividades(económicas productivas (las castas indias tenían cada una su oficio específico y(hereditario). De este modo, practicando probablemente un nomadismo parecido al de hoy, en el que cada grupo familiar se desplaza con autonomía y es(alcanzado por otros al azar de las condiciones locales y de las posibilidades de(trabajo (por lo que en ciertos periodos, habría siempre en una misma región,(varios grupos diferentes y sin lazos estrechos entre ellos), fragmentos de población domba emigraron hacia el oeste, quizá empujados por la escasez de recursos, el hambre y la esperanza de encontrar condiciones de vida mas favorables.)

Y dado el dominio que tuvo la cultura india en las mesetas afganas hasta que(fueron islamizadas e iranizadas, se puede suponer que algunos dom habrían(sido parte de la población del país ahora afgano. En Irán su reconocido talento para la música y la danza, debieron permitirles ganarse la vida y extenderse(hacia el oeste. (Aguirre 31).

Quizás los dos ámbitos más importantes donde hoy día se observa las correspondencias entre India y el pueblo gitano español sea el arte y la lengua. Las concomitancias entre el flamenco y danzas indias todavía necesitan ser estudiadas en profundidad pero a nadie se le escapa las semejanzas entre este arte, declarado “patrimonio inmaterial de la humanidad” por la UNESCO en el año 2010 y por ejemplo el *kathak*, una de las danzas clásicas de la india. Ninguna de estas formas artísticas se entiende sin todos sus

componentes: el toque, el baile, el cante y la poesía -la copla- (dicho en terminología flamenca).

Manuel de Falla ya apuntó las coincidencias entre el cante jondo y los cantos de la India: “el inarmonismo como medio modulante; el empleo del ámbito melódico, que rara vez traspasa los límites de una sexta, y el uso reiterado y hasta obsesionante de una misma nota” (Grande 52). Pero sin conocer los sabios apuntes del gran músico español, al visionar la primera parte de la película documental francesa *Latcho Drom* (1993) donde tiene lugar una celebración en Rajasthan con bailarinas Kalbelia, lo primero que viene a la mente de un español es una reunión de gitanos ante el fuego, con cante y baile flamenco. Varios artistas se han dado a la tarea de explorar estos puntos en común como Anoushka Shankar (ya antes lo hizo su padre, el intérprete de sitar Ravi Shankar¹), en su álbum *Traveller* de 2011, donde comparte música con Shubha Mudgal, Tanmoy Bose, Pepe Habichuela, Sandra Carrasco o Duquende.

La lengua es otro de los espacios donde las correspondencias se hacen más patentes. La palabra romaní para “agua” es *pani* cuando en sánscrito es *pânîyay* en panjabi *pâGî*, “caliente” se dice *tato* claramente relacionado con el sánscrito *tapta* y el rajasthani *tâtô*. Los numerales apenas varían:

	Hindi	Romanó
1	ek	ekh, jekh
2	do	duj
3	tîn	trin
4	câr	štar
5	pâñc	pand•
10	das	Deš
20	bîs	Biš

En caló un “hombre que come” es un “gachó” (*gadjo* en sánscrito) que “jala” (*jalar, jamar, jamelar* del sánscrito *khana* y *khala*). A la anciana se la denomina “puri” (en sánscrito *purana*) y las penalidades y tormentos *sondukas* (*duhka* en sánscrito). El niño

de esta copla se encomienda a Dios al *dicar* (también se dice *endicar*, *diquelar*, muy parecido al hindi *dekhnâ* que significa precisamente “ver”) la profundidad de la mina.

A la boca a la mina
s’asomao un chinorré
l’ha dicao tan profunda
s’ha encomendao a un Dibé.

La palabra “caló” con que se designan a sí mismos los gitanos significa “moreno, negro” derivado del sánscrito *kâla* (negro, oscuridad). De hecho una de las diosas principales del hinduismo es Kali, consorte de Shiva en su forma destructora. En ambos casos más allá de designar un tono de piel tiene un significado simbólico. “Todo lo que tiene sonidos negros tiene duende”, decía el gitano Manuel Torres y lo citaba Federico García Lorca en su conferencia “Teoría y juego del duende”. El poeta granadino entiende por “sonidos negros”, “el misterio, las raíces que se clavan en el limo que todos conocemos, que todos ignoramos, pero de donde nos llega lo que es sustancial en el arte”.

Otra interesante palabra es la de “camelar”. Dice una copla:

Tres veces m’has dao el camelo
pero yo te juro
que ya no me güerves
a tomar er pelo.

El Diccionario de la Real Academia Española deriva el verbo de “camelo” con el sentido de “engaño” basándose acaso en la opinión de H. Schuchardt que defendía como etimología una variante de “camello” en su acepción de ‘tonto, hombre estúpido’ (Cf. Roper). Sin embargo, el valor semántico original, tal y como afirma Miguel Roper, es el de “cortejar, enamorar, amar”, sentido que se conserva en las coplas gitano-andaluzas. La fuente hay que buscarla en la raíz sánscrita *Kam-* “amor, deseo”. A esta raíz indostánica se añadiría el sufijo “elar” con la que se forman los verbos gitanos para dar una intención expresiva al lexema verbal². *Kamadeva* es el dios del amor y el placer en la tradición hindú. Hijo de la bella diosa Lakshmi, se le suele representar como un joven hombre con alas que sostiene un arco de caña de azúcar desde el que dispara flechas hechas de flores. Es compañero de la primavera y por eso esta

siempre acompañado de aves, brisas, y buen tiempo. En la cuerda que tensa el arco se posan las abejas que producen *kama madhu*: 'la miel del deseo'. Y es que *kama* es el amor que tiene deseo sexual de ahí el nombre del conocido libro de *Kâma Sûtra* ('aforismos o máximas del amor sexual')

El mejor instrumento para poder hablar de esta lengua y cultura del pueblo gitano es sin duda la poesía cantada. Al ser un pueblo ágrafo, los gitanos han tenido que conservar sus tradiciones vía oral. La música y el cante han servido como utilísimas formas mnemotécnicas para poder transmitir la cultura gitana. Y es que, como afirma Walter Ong, el ritmo, las repeticiones, las aliteraciones, los epítetos, las fórmulas³, etc. son altamente eficaces a la hora de retener cualquier pensamiento:

"In a primary oral culture, to solve effectively the problem of retaining and retrieving carefully articulated thought, you have to do your thinking in mnemonic patterns, shaped for ready oral recurrence. Your thought must come into being in heavily rhythmic, balanced patterns, in repetitions or antitheses, in alliterations and assonances, in epithetic and other formulaic expressions, in standard thematic settings (the assembly, the meal, the duel, the hero's 'helper' and so on), in proverbs which are constantly heard by everyone so that they come to mind readily and which themselves are patterned for retention and ready recall, or in other mnemonic form" (Ong, 34).

Sin embargo, elementos como la música o la poesía hablada no sólo permiten que se transmita la cultura sino que hace que ésta se transmita de manera mucho más intensa y efectiva. El duende lorquiano cobra entonces una función esencial en esta transmisión: "Todas las artes son capaces de duende, pero donde encuentra más campo, como es natural, es en la música, en la danza y en la poesía hablada, ya que estas necesitan un cuerpo vivo que interprete, porque son formas que nacen y mueren de modo perpetuo y alzan sus contornos sobre un presente exacto" (Lorca, "Teoría y juego del duende").

Las coplas flamencas constituyen uno de los tesoros más valiosos para el recuerdo del pueblo gitano. Y es que no se trata no se trata solamente de un fenómeno artístico sino que son una forma

de conocimiento. Son en su mayoría anónimas pues, como bien decía Manuel Machado:

Hasta que el pueblo las canta,
las coplas coplas no son,
y cuando las canta el pueblo,
ya nadie sabe el autor

y quizás por este anonimato llevan en sus versos caudales de sabiduría. Las coplas flamencas producen catarsis, es decir, consiguen un efecto de auto-sanación. Para José Martínez Hernández las coplas son catárticas de doble manera: de manera homeopática puesto que lo semejante se cura con lo semejante y de manera alopática, curándose con lo diferente. Para lo primero el flamenco utilizaría el “duende” y para lo segundo la “gracia”. Así, un dolor se puede curar llorándolo y gritándolo en una soleá o una seguiriya pero también sobreponiéndose con alegría tal y como dice la bulería de Miguel Poveda:

Ni el hambre la vamos a sentir
Mire usted que gracia tiene este país

Las coplas flamencas encierran, en palabras de Martínez:

Un saber vivo sobre la condición humana, el conocimiento de la realidad y las emociones primordiales, un saber filosófico esencial que identifica ser con padecer y conocer con desentrañar, que piensa y canta al mismo tiempo, que es a la vez lírico y trágico, minimalista, que dice tanto con tan poco porque nació pobre, desnudo y despojado. (14)

En efecto: entre los rasgos más destacados del cante flamenco es su despojamiento: eliminan toda anécdota superficial y logran condensar una historia en pocas palabras. Según el poeta Félix Grande, ganador del Premio Nacional de Literatura, él daría varios de sus libros premiados por una sola de estas coplas. Y es que en tres o cuatro versos las coplas logran resumir un conflicto dramático, lo que no consigue ningún estilo de la historia de la literatura española. He aquí un ejemplo de un hombre que se puso enfermo de mal de amores y así nos lo cuenta:

Cuando te apartaste de la verita mía
Calditos me daban
Y no los quería

Una historia de celos y mentiras puede resumirse así:

Anoche en el aguacero
Dime donde te metiste
Que no te mojaste el pelo

Tal y como nos señala el Premio Nacional de Poesía, otro rasgo digno de mención es la finura estética con la que el flamenco encuentra correspondencias poéticas de manera más inesperada. El uso del diminutivo, por ejemplo, va mucho más allá de su relación con el tamaño: tiene una significación intensiva y emotiva. El también flamencólogo comenta que "si las palabras sirven para poner las emociones de pie, los diminutivos flamencos las ponen de rodillas, hacen sangrar el poema". Sólo así entendemos coplas como la popular:

En el hospitalito
a manita derecha
allí tenía mi compañerita
la camita hecha

Se trata, nos dice Grande, de una dirección dada con cariño ya que la dirección va a llevar a donde se sitúa alguien muy querido, de ahí el término "manita derecha". La palabra "compañerita" nos indica que este ser querido no es una simple amiga sino algo más. Y por último, una "camita" no es una "cama": la segunda puede ser un mero objeto mientras que la primera es el lugar donde descansaba y lloraba la amada del protagonista, lugar que terminó siendo su lecho de muerte.

Por último hay que destacar la dimensión social de las coplas. Muchas de las coplas expresan dolor, hambre, miedo, persecución, injusticia... y no lo hacen mediante una ostentosa protesta social sino de una manera muchomás virtuosa a nivel estético. Veamos, por ejemplo, esta copla:

Mira si soy desgraciao
Que estoy deseando morirme
Para dormir bajo techao

O esta otra que hablan de algo tan terrible como de la vergüenza del pobre:

De esta calle donde vivo
No me quisiera mudar
Tengo tan poquitos trastos
Que hasta vergüenza me da.

Y es que, los caló saben mucho de penurias y tristezas. No hay duda de que el pueblo gitano ha sido un pueblo marginal, al que se le ha negado a lo largo de la historia sus rasgos identitarios: lengua, cultura, incluso modos de vestirse... Una vez validada su identidad a nivel legal, no ha dejado por ello de verse de manera muy superficial. O bien se cae en una idea folclorizada de la identidad gitana, ligada al mundo del toreo y de los artistas flamencos, o bien se cae en una imagen estereotipada y peyorativa en la que decir "gitano" se convierte en sinónimo de "delincuente". Basta recordar algunos datos para ver hasta qué punto esta imagen negativa ha ido jalonando nuestra la historia de los gitanos en la Península Ibérica. El primer documento oficial con el que contamos es del 12 de enero de 1425. Se trata de un salvoconducto que otorga el rey Alfonso V de Aragón al jefe de un no muy numeroso grupo de gitanos llamado D. Juan de Egipto Menor. A éste le siguen otros permisos, a través de los cuales este pueblo nómada procedente de la India se adentra y dispersa por toda la península. Sin embargo, pronto comienza su discriminación. En 1499 los Reyes Católicos dictan la primera ley anti-gitana por la que les mandan que tomen asiento, sirvan a los señores feudales y no vaguen juntos por los reinos:

cuentan con 60 días para que tomen asiento en los lugares y que se sirvan a los señores que les den lo que hubiera menester y no vaguen juntos, so pena de 100 azotes y destierro perpetuo la primera vez y que les corten las orejas y estén 60 días en la cadena y los tomen a desterrar la segunda vez que fueran hallados..." (Cf. Plantón 21).

Felipe III, famoso por expulsar a los moriscos de la Península en 1609, hace lo mismo con los gitanos. Los que se quieran quedar "sea avecinandose en ciudades, villas y lugares de estos nuestros reynos de mil vecinos arriba y que no puedan usar el trage, nombre y lengua de gitanos y gitanas.." (Plantón, 21). Lo mismo firma Felipe IV en 1633, Carlos II en 1692 y Felipe V en 1745. Todos ellos les prohíben usar su lengua, nombre y vestimenta, haciendo que pierdan con ello su identidad. Hay que esperar al rey Carlos III para

que se les reconozca a los gitanos su ciudadanía en 1783 y lo mismo hace la Constitución de Cádiz 1812. Pero pronto se vuelve a la discriminación anterior. En la dictadura franquista se les prohíbe hablar el rromanó al considerarla jerga de delincuentes. Sólo en 1978, con la Constitución Española, se consigue pleno derecho de los gitanos ante la ley.

“Nunca es tarde si la dicha es buena” dice el refrán. Sin embargo, los gitanos han tenido que pagar un precio muy alto hasta llegar a este “reconocimiento”, al que lamentablemente no se le puede calificar todavía de dichoso, pues no pasa de un nivel constitucional y está lejos de verse reflejado en un reconocimiento social. Todavía sigue pesando la historia y con ella dolorosos prejuicios que identifican a los gitanos con maleantes y el caló con lenguaje de delincuentes. El inquietante fragmento que cita el Miguel Roperio confirma lo dicho. Pertenece al “Discurso de la expulsión de los gitanos” del doctor don Sancho de Moncada (1779) y dice así: “(...) y la cierta opinión es que los que andan en España no son Gitanos, sino enxambres de Zánganos, y hombres ateos, y sin ley ni Religion alguna (...) toman el Gitanismo por nuevo modo de vida, la cual consiste en andar en tropas vagando y robando” (citado en 18). La idea parece estar muy generalizada porque incluso llega a la pluma de Cervantes: “Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones; nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes” (*La Gitanilla* de 1613). En la edición de 1732 del Diccionario de Autoridades de la RAE se reflejan también estos prejuicios bajo el término “gitano”: “Cierta classe de gentes, que afectando ser de Egypto, en ninguna parte tienen domicilio, y andan siempre vagueando. Engañan a los incautos (...) Su trato es vender y trocar borricos y otras béstias, y a á vueltas de todo hurtan con grande arte y sutileza”. En su disco *Autoretrato* Camarón de la Isla canta lo siguiente en un espeluznante martinete:

Las doce acaban de dar,
en el reloj de la audiencia,
las doce acaban de dar...

pendientes de mi sentencia
¡Dios mío
Qué pasará!
y porque he nacido gitano...
no creas que soy malo
porque en la vida todos somos malos y buenos
y también somos...cristianos

El objetivo de investigadores como Miguel Roperro trasciende el ámbito lingüístico pues admite su deseo de romper con esta negativa actitud histórica:

Los gitanos, por supuesto, como cualquier otro pueblo, pueden crear conflictos; pueden robar y cometer delitos; pueden, naturalmente, beneficiarse de la sociedad en la que viven. Pero también aportan y enriquecen a los pueblos y naciones en los que se asientan. EN el caso de España, han ejercido una importante influencia sobre las costumbres y el lenguaje de los españoles (19)

El estudioso andaluz no olvida la aportación de los gitanos en diversos trabajos artesanales como herreros, caldereros o canasteros; su sorprendente capacidad interpretativa; su importancia en el ámbito del arte, la música o el baile; o su carácter festivo y alegre.

Por ello, ante la falta de reconocimiento por parte del otro (el "payo", esto es, el no gitano), hay en la literatura gitana una referencia constante a su identidad. Al no ser ésta validada a nivel social (y a duras penas a nivel institucional), observamos en los textos una continua referencia a su ser "gitano". Marcan constantemente su identidad, que se construye en oposición al otro, "el payo". Muchas veces tienen que especificar que se trata de un "buen gitano" o un "buen caló", oponiéndose así a las connotaciones negativas que tiene normalmente el término. Como vemos en los ejemplos hay un orgullo de ser gitanos (el llamado "Romipen"), un orgullo de los oficios a los que se han dedicado durante siglos ("chalaneo"-la compra-venta de animales-, la esquila y la cura de los animales, la buhonería -venta ambulante-, la herrería, la cestería, la reparación de sillas y paraguas, la calderería, representaciones circenses y teatrales, el canto y el baile, la quiromancia) y un orgullo de su lengua caló.

Que alegría de haber nació
Hijo de pare gitano,
Canastero y anderrío
Gitano de pare y mare,
Canastero y anderrío

(Camarón, fragmento "Los inmortales" *Te lo dice Camarón*
1986)

ni casa ni canastilla
y ni siquiera familia tengo
y yo sinelo un buen caló
que con nadie yo me meto

("Sordera", Fragmento de "Senderos, tu querer gitano" Vereá
del camino, 2000).

Ha de ser mi compañera,
Si me casara algún día,
Por tos los cuatro costaos
Gitanita y canastera

(Camarón, fragmento de "Canastera" del Cd *Canastera*
1972)

Hablar de la literatura gitana no es solo hablar de sonidos negros, de duende y misterio, rasgos hechizadores pero que por su carácter intangible se escapan de una aprehensión intelectual, sino también de marginalidad, de raza, de éxodo, de oralidad, de conocimiento, de catarsis, de identidad... Es esta, a mi entender, una literatura que hay que enseñar y aprender, no sólo porque pertenece a la historia y la cultura de España sino porque habla de temas universales, porque recuerda las raíces de un pueblo y porque es la manera de devolver reconocimiento al pueblo gitano, históricamente renegado. Y es que, como diría Jorge Luis Borges: "No se si la educación puede salvarnos, pero no se de nada mejor".

Bibliografía

- Aguirre Felipe, Javier. *Historia de las intinerancias gitanas. De la India a Andalucía*. Zaragoza: CSIC, 2006.
- Barrios, Manuel. *Gitanos, moriscos y cante flamenco*. Sevilla: Gayban Grafic, 1989.

- Carrillo Alonso, Antonio. *El cante flamenco como expresión y liberación: las coplas gitano-andaluzas, una biografía colectiva*. Almería: Editorial Cajal, 1978.
- Castro, Américo. *La Realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1996.
- De la Isla, Camarón. *La leyenda del tiempo*. PolyGram, 1979. Cd.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Taurus, 2001.
- Gamboa, José Manuel. *Una Historia del Flamenco*. Madrid: Espasa, 2005.
- García Lorca, Federico. "Teoría y juego del duende":
<http://www.analitica.com/bitblío/lorca/duende.asp>
- . *Poema del Cante Jondo y Romancero Gitano*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Gutiérrez Carabajo, Francisco. *La copla flamenca y la lírica de tipo popular*. Madrid: Cinterco, 1990.
- Grande, Félix. *Memoria del flamenco*. Madrid: Espasa Calpe, 1979.
- Lafuente, Rafael. *Los gitanos, el flamenco y los flamencos*. Barcelona: Barna, 1955.
- Martínez Hernández, José. *Poesía flamenca*. San Sebastián de los Reyes: Universidad Popular, 2010.
- Ong, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. New York: Methuen, 1982.
- Plantón, José Antonio. *Los gitanos: su cultura y su lengua*. Unidad de recursos europeos. Málaga: Diputación provincial de Málaga, 2003.
- Ropero Núñez, Miguel. *El léxico caló en el lenguaje flamenco*. Sevilla: Universidad Sevilla, 1991.
- . "Aproximación a la historia del flamenco: El problema histórico, cultural y etimológico" *Litoral* 238 (2004): 8-30.
- . "Tratamiento lexicográfico y sociolingüístico de los gitanismos del español en el DRAE (desde la primera edición de 1780 hasta la vigésima segunda de 2001)". *Sociolingüística Andaluza*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007. pp 13-80.

Notas

- ¹ En una entrevista con Paco de Lucía, Ravi Shankar admite las similitudes del flamenco con un raga matutina conocida como Bhairavi
- ² La historia de cómo ha ocurrido este cambio de significado de "amar" a "engañar" no es difícil de entender, asegura el estudioso, para quien conoce la idiosincrasia del pueblo gitano. Así se pasa de "enamorar o cortejar a una muchacha" a "seducirla o engañarla".
- ³ Todas estas características se encuentran en el flamenco aunque, por razones de espacio, no podemos detallarlo con ejemplos. Merecería un estudio aparte junto con el funcionamiento en el flamenco de las otras características que Walter Ong adjudica a la oralidad como la adición frente a la subordinación; el uso de epítetos clichés frente al pensamiento analítico; la repetición con mínimas variaciones para salvar los posibles obstáculos de la comunicación -tanto para que llegue el mensaje al receptor como para que el emisor evite titubeos-; el pensamiento conservador y tradicionalista; próximo al vivir cotidiano; la empatía, el pensamiento concreto y situacional, etc. (Ver el capítulo "Some psychodynamics of orality" de su libro *Orality and literacy*).

8

Enriqueciendo las vidas a través de "Stick Para la India"

Prabhjot Singh Lotey

Andreu Enrich y Santi Freixa: dos jugadores internacionales de hockey de España crearon un proyecto 'Stick para la India' en el distrito de Anantapur de la India. El proyecto tiene como objetivo mejorar la condición social de los niños a través de 'Indian Hockey' deporte nacional y está ayudando a los niños a obtener beneficios como la empatía, el trabajo en equipo, la responsabilidad y también para romper el muro de la discriminación de castas y la religión, ya que comparten el mismo objetivo. La Academia cuenta con 30 niños y 20 niñas y 30 escuelas apadrinadas en Distrito y este año se amplió con la inclusión de 12 nuevas escuelas de Kurnool, Kaddapa y Chittoor Distritos. En el futuro, el proyecto espera que los jugadores serán seleccionados en los equipos nacionales, pero el objetivo más importante es continuar el trabajo con los niños pequeños, ayudándoles a tener una vida mejor.

9

La poesía bengalí, tendencias de los últimos 60 años

Subhro Bandopadhyay

A modo de inicio

Cuando las nubes avanzan silenciosas, grises, hasta tornarse oscuras en pocos minutos significa que viene el monzón. Cuando estalla lo hace como una pared de agua que era impensable en pleno día de sol, pero ahí está torrencial, refrescante, absolutamente necesario. Con truenos, con relámpagos, hace suya la luz, las calles, la vida de India.

Ocurre algo parecido al aproximarse a la poesía de este país, y particularmente a la de Bengala, estado que se encuentra al este de India. Puede aparecer, en una primera lectura, como esa pared de diversos colores y sonidos que al principio puede ser una nube capaz de oscurecerlo todo. Oscuridad cargada de símbolos cotidianos que nos son ajenos, de la magia propia de una vida que aún conecta en igualdad de condiciones entre árboles, objetos, animales, casas, emociones o personas.

Lo sagrado se mueve en esta oscuridad que apagó el día y que, sin embargo, le dio la luminosidad. Donde el tiempo futuro empieza en el hoy o en el ayer, el tiempo verbal y el del reloj es indiferente. Por todo esto la poesía de Bengala puede aparecer cargada de muchas de las características del monzón. Llega a nosotros sin

aparente ruido, pero luego estremece en sus imágenes. También es una tromba que inunda en breves minutos, dejando tras su paso ligereza y frescor, claridad y una tremenda luminosidad que viene de tan lejos: desde el Himalaya, de tan antiguo, desde el sánscrito, desde unos versos donde la risa y lo divino, donde la miseria, el campo, la ciudad y la comida, donde el amor o lo húmedo van dejando una huella aparentemente sin hilo, pero que junta, amarra, un cielo cargado de nubes nuevas.

El canto general

El bengalí es la quinta lengua más hablada del mundo, con aproximadamente 240 millones. Las traducciones del castellano al bengalí son numerosas y se pueden encontrar desde los clásicos hasta versiones de la poesía actual iberoamericana. Sin embargo, en sentido inverso apenas se han registrado publicaciones de la poesía bengalí actual al español. Sólo es posible hallar las ediciones de los clásicos de India llegando como límite a Tagore: el gran maestro de la poesía en India y, en particular, de la lengua bengalí.

En la actualidad la poesía en este idioma (el segundo más hablado de India) es una de las más vivas del mundo con numerosas revistas literarias y con grupos muy activos en la difusión de las nuevas corrientes y en el uso de las nuevas tecnologías (muchas de las revistas están en internet).

Enciclopedias modernas como Wikipedia constatan esta fortaleza diciendo que: «Debido al renacimiento de Bengala en los ^{xix} y ^{xx}, la literatura bengalí emergió entre lo más selecto del sur de Asia, e inclusive surgieron personalidades como Rabindranath Tagore, el primer asiático nominado a un premio Nobel».

Debido a la enorme presencia de Tagore en la literatura bengalí, los poetas de los años siguientes tuvieron que buscar un camino muy diferente al de este gran maestro, y eso se empezó en los años treinta del siglo ^{xx}, con el surgimiento de las voces más importantes de la poesía bengalí pos Tagore, Jibanananda Das, Bishnu De, Sudhindranath Dutta, Buddhadeva Bose, Amiya Chakraborty (que fue el secretario de Tagore, luego se instaló en los















EE.UU y se convirtió la primera voz de la diáspora de la lengua bengalí).

Jibanananda Das sobre todo tiene el impacto más profundo sobre la poesía bengalí moderno con la voz más distinta de su época que cambió la poesía de su lengua para siempre con sus ideas casi visionarias. Es el gran arquitecto de la poesía pos-Tagore en bengalí. A través de sus versos la poesía bengalí recibió por primera vez la oscuridad de la vida moderna junto con la experiencia de la Segunda guerra mundial en un país colonizado. Su lenguaje en introvertido lleno de imágenes de Bengala rural.

Subhash Mukhopadhyay o Ramendra Kumar Acharya Choudhury, los poetas que empezaron a escribir a finales de los años cuarenta ya contaba con un lenguaje absolutamente cambiada. Como ya dije antes que era la década de la independencia de India, la de la muerte de Tagore, la muerte de Gandhi, la del nacimiento de un país *dividido por la religión*, la década de *La teoría de las dos naciones*.¹ India estaba cambiando. La partición de India afectó directamente a sus dos estados, Bengala y Punjab. Una parte de Bengala y una parte de Punjab pasaron a formar parte de Pakistán, dependiendo de la densidad musulmana de cada zona. La lengua bengalí se dividió. El caos de la partición, de la llegada de la población hinduista a India, y de la población musulmana a Pakistán, afectó a las lenguas en ambos casos, la bengalí y la punjabi. La literatura quedó como testigo mudo, donde el mundo *místico* ya venía perdiendo su peso desde los años treinta de siglo xx y que, después de la independencia, desapareció totalmente.

La poética pos independencia lleva varios signos de todo eso. Los poetas de los cincuenta contaba con una poética totalmente diferente. Luego, en los años sesenta, surgió la generación desilusionada tras el proceso de independencia del país y es el tiempo del movimiento más fructífero en este idioma, la que se denominó Hungry Generation. Estos poetas se enfrentaron a problemas judiciales, pero lograron llamar la atención de la prensa internacional, incluso la de revistas de nivel mundial como *Time*. Allen Ginsberg, el famoso poeta estadounidense de la Generación Beat, fue uno de los que apadrinó a este grupo.

Los años sesenta del último siglo es una década de rebelión y de atrocidad para ambas Bengalas. En Bengala Occidental es el tiempo en que surge el Naxalismo (el movimiento revolucionario maoísta-comunista) con toda su fuerza. En la parte oriental de Bengala que se separó, pasando a ser Pakistán Oriental, empezaron las atrocidades de la fuerza militar. Debido a estos escenarios la vida en las dos Bengalas cambió radicalmente. En Bengala Occidental se conocía el término «colonia de los refugiados» desde los años cincuenta, pero debido a la guerra (la guerra civil en Bengala Oriental, que ahora se llama *Muktijuddho*, la guerra de la liberación), se desbordó el número de refugiados y tras el conflicto la población de Calcuta se triplicó en 15 días y creció el número de colonias de las personas refugiadas. Allen Ginsberg escribió su poema *Septiembre en Jessore Road* estando en Calcuta y siendo testigo directo de estos hechos. India interviene. Nace Bangladesh. En tanto, en Bengala Occidental la primera generación de los refugiados de la partición de India ya se hace presente en el panorama. El Partido Comunista (marxista) llegó al poder con una alianza con otros partidos de la izquierda gobernando hasta 2011. Sin embargo, la poesía, a pesar de tantos cambios, no se torna más social que antes.

La realidad y el deseo

La poesía bengalí es multidimensional, es mosaica. La rebelión contra Tagore que tuvo lugar en los años treinta de siglo XX, que se llamó movimiento modernista, logró más fuerza en estos años de pos independencia. Jibanananda Das se transformó en la figura más importante e influyente para los poetas que estaban surgiendo, su poética abrió nuevas puertas para el idioma. Por vez primera una lengua de India (hay 24 oficiales) se encontró inmersa en las contradicciones del mundo moderno, la oscuridad, la guerra, la decepción.

En la poesía bengalí pos independencia se pueden ver todas las tendencias principales de la poesía occidental, desde el surrealismo hasta lo posmoderno. También es posible apreciar algunos signos típicos y propios de India (como la poesía narrativa, quizá derivada de la raíz épica de la poesía india). Se puede

encontrar un vuelo desde lo cotidiano hasta lo filosófico. Se rompe, además, con lo tópico sobre India: la carga del misticismo. Esta poesía nos cuenta la herida y el vuelo de una lengua asiática muy viva. Aquí el lector occidental puede encontrar algunas puertas absolutamente nuevas.

Notas

- ¹ Two-Nation Theory: la base teórica de la partición de India y Pakistán.

10

La cacería de Akbar

Fran Montarraz

¡Allah-ho-Akbar! Al oír la llamada a la oración, el Emperador volvió en sí. No supo cuánto tiempo había permanecido abstraído en la penumbra del mausoleo. El olor del incienso y del aceite caliente de las lámparas inundaba el oscuro recinto. De repente sintió náuseas y calor en aquella densa atmósfera. No agradaban al olfato del soberano las esencias que antaño tanto le habían deleitado en sus momentos de placeres ya olvidados. Hacía tiempo que para el anciano señor la meditación y los paseos solitarios habían sustituido al bullicio de los banquetes y a la exuberancia de los ritos palaciegos.

Se apresuró a terminar sus oraciones y salió del sofocante sepulcro buscando la brisa que inundaba el patio de la mezquita. El sol empezaba a declinar. El canto lastimero del almuédano retumbaba en las arcadas del patio, y sus ecos se elevaban al infinito. Aquella voz era hermosa -pensó Akbar-, pero no como la de Salim, cuando en vida cantaba desde aquel mismo minarete. Las maneras delicadas y la vida moderada del santo le habían inspirado admiración y respeto. En su sabiduría había encontrado el Emperador un lugar apacible donde fortalecerse en los momentos que le atormentaban. Desde que Salim había muerto se encontraba solo. Las opiniones de sus consejeros eran valiosas, pero le hastiaban las intrigas veladas, y muchas veces se enfurecía cuando no hallaba en sus consejos más que el signo del interés propio o del

beneficio material. En algunas ocasiones, discutía aún con los sabios doctores de la corte las cuestiones religiosas que le seguían interesando, pero aquellos largos coloquios se enredaban en los dogmáticos debates de siempre. Nadie conseguía ya, con unas breves frases y una voz serena, apaciguar incluso los más abrumadores conflictos del soberano.

Una retahíla de flechas negras emergió de los templetes que coronaban los muros del patio, y rompió la armonía de la piadosa monodía con sus gritos afilados. Eran golondrinas. Aquellos chillidos, lejos de perturbarle, le agradaron; y comprendió que nunca antes se había detenido a escuchar con atención a las aves de la tarde. Sus quejidos tenían algo de triste y de alegre a la vez. El Emperador sintió una extraña melancolía; una nostalgia de algo indefinido cuyo recuerdo buscaba sin encontrar la imagen exacta que la provocaba. Algo que quizá no había vivido nunca, pero que añoraba.

La servidumbre recorría el patio de la mezquita afanándose en colocar las alfombras de colores y los cojines bordados. Los esclavos vestidos de raso encendían lámparas bajo los pórticos, y la luz de las llamas destacaba los bellos rasgos de sus jóvenes rostros. El alminar enmudeció, y se percibió claramente el barullo de los cortesanos ataviados con sus ricos trajes y turbantes, que se aproximaban en pequeños grupos hacia el templo para dedicar a Dios sus eternos afanes y desvelos en las plegarias de la tarde.

Las golondrinas rasgaron el manto azulado del cielo con las puntas de sus alas. El sol moribundo iluminó los ladrillos ocre de la enorme puerta de acceso al recinto. El patio entero parecía bañado por un suave barniz bajo el azul desteñido del firmamento.

El soberano no iba a asistir a los rezos de esa tarde. Dio la orden de que el *mullah* empezase la oración sin esperarle. Se sentó sobre los blancos escalones de mármol de la tumba y extendió sobre ellos los bordes de su caftán añil bordado de plata. Los dos soldados que guardaban la entrada de la tumba creyeron que el anciano señor se desmayaba y se aproximaron de inmediato. El gesto frío y contundente de la mano del Emperador hizo que los guardianes volvieran a su lugar.

Tres santones cruzaron el patio apresurándose hacia la mezquita. Con sus largos ropajes inmaculados, que la brisa vespertina ondulaba, semejaban tres cándidas palomas. Akbar los observó pensando que iban a echar a volar de un momento a otro. Al verlo, los hombres se detuvieron y se postraron ante él, esparciendo sobre el suelo rojizo los pliegues de sus túnicas blancas. Uno de ellos quiso aproximarse, pero el soberano alzó la mano rechazando su presencia, y las tres pías cabezas se inclinaron y siguieron su camino. El Emperador quería estar solo, por lo que todos los cortesanos mantenían un cerco de respeto y atención a su alrededor.

Se levantó y se dirigió lentamente hacia la Gran Puerta. Una comitiva de esclavos cargados de almohadas, aguamaniles y paños de seda le siguió de inmediato, pero su señor les despidió, y ellos quedaron arrodillados sobre las losas en humilde espera.

Al cruzar la puerta, le envolvió el perfume de la arboleda. El viento suave se volvía líquido en sus pulmones, y él abrió su pecho profundamente para llenarse de aquel bálsamo de vida. Le pareció volverse ligero, elevarse del suelo con la humildad de una solitaria partícula de polvo dentro de la inmensidad.

De pie, en el atrio de la Gran Puerta, observó la escalinata que descendía como una cascada hasta el bosquecillo de *nim*, y más allá los campos salpicados de manchas verdes bajo una atmósfera nítida y sosegada. El sol era un disco brillante dibujado sobre el tapiz azafranado de la tarde. Su mirada quedó clavada en él durante un largo rato. Y al cabo de un tiempo, todo desapareció. Él mismo ya no estaba allí: estaba dentro del círculo de fuego. Su cabeza se inundó de fuego, y también su pecho, sus manos y sus piernas. Todo él era sol. En su mente no había nada: ni proyectos, ni dudas; ni ideas, ni visiones; sólo una inmensa paz que no se iba a romper nunca. Después le pareció que el sol se dividía en dos. Y en las dos esferas incandescentes vio Akbar los fieros ojos de un tigre. De nuevo, su mente se llenó de imágenes y de recuerdos lejanos.

* * *

La cacería había empezado muy temprano. Un gran séquito de arqueros a pie, que iba sujetando las correas de los guepardos con

los que solía cazar el Emperador, le acompañaba por el espeso bosque que circundaba el palacio.

Apenas se había cobrado tres presas en toda la mañana, y había vuelto a palacio contrariado porque una de ellas había escapado herida por las flechas de su arco. Durante la comida, Akbar se mostró inusualmente huraño con sus sirvientes, incluso algo ofensivo con una de sus esposas, que le había interrumpido con un asunto de trivialidad irritante. La caza y la guerra eran los únicos asuntos que colmaban por completo la vanidad del joven Emperador.

Después de reposar en sus aposentos, resolvió salir con cuatro hombres a buscar a la gacela herida que quizá yacía muerta, o exhausta entre los arbustos esperando la muerte segura. Los guepardos habían quedado encerrados en las jaulas descansando de la intensa actividad de la mañana. El Emperador, ansioso por encontrar al animal herido, se adelantó a su séquito y se internó en el bosque montado en su cabalgadura.

Recorrió los alrededores del lugar donde recordaba haber visto a la gacela huir con la flecha clavada en el costado. De pronto, un tigre emergió de entre la maleza. El caballo paró la marcha y comenzó a batir el suelo con los cascos delanteros sin dejar de resoplar. Akbar desenvainó la espada con rapidez preparado para responder al ataque del animal; pero el tigre seguía inmóvil, observando los movimientos del que, a poca distancia, le amenazaba. Las ramas de los árboles proyectaban el encaje de sus sombras sobre el lomo del animal. El Emperador desmontó y acarició al caballo; después dio unos pasos hacia la fiera, y fijó sus ojos en ella, intentando interpretar el más leve cambio en la posición del animal. Los ojos del tigre refulgían en la penumbra del bosque como dos ascuas verdes lanzando ráfagas de poder y advertencia. Los segundos se hicieron eternos. La atmósfera se volvió densa en el ámbito que formaban las dos figuras inmóviles frente a frente. La naturaleza a su alrededor se silenció. Akbar sólo percibía su propia respiración ruidosa y acompasada, y los intranquilos movimientos del caballo a su espalda.

Se distinguieron entre las ramas del arbusto las pequeñas siluetas de dos cachorros que intentaban salir de su escondrijo para refugiarse entre las patas de su madre, y el tigre rugió por primera vez al tiempo que los cubría con su cuerpo. Se trataba de una hembra que protegía a sus crías. El Emperador entendió la precaución de la madre, su mirada expectante y de desafío; y por unos instantes pensó alejarse de allí despacio, en silencio. Dejar virgen aquel paraje donde habitaba lo salvaje y lo bello; abandonarlo limpio, como lo había estado unos instantes antes de que él lo perturbara con su absurda presencia.

Pero escuchó las pisadas de los arqueros y sus voces, que se aproximaban: ya era demasiado tarde. No podía dejar que sus hombres le sorprendieran en lo que podían interpretar como un acto de cobardía o, peor aún, de compasión hacia un animal. Casi sin pensarlo, elevó amenazante su espada mientras se acercaba a la tigresa, y ésta dio un salto rápido hacia el hombre mostrando la magnitud de su hermoso y pesado cuerpo. Akbar le atravesó el corazón de un solo golpe. Cuando sus arqueros se acercaron, le encontraron de pie, en silencio, al lado del animal muerto. Al mirar a su señor, creyeron vislumbrar una ligera expresión de pesar y de rabia en su mirada.

La noche que siguió a la cacería, el sueño se apartó de su lecho. Cerraba los ojos, y aparecía la figura elástica abalanzándose, las garras abiertas coronadas de afilados sables, y aquellos terribles colmillos que brillaban como cuatro lunas menguantes. Se arrepentía de haber salido al atardecer a buscar una presa moribunda, que ni siquiera había logrado encontrar. Lamentaba la muerte de tan magnífico animal. El único ser que había conocido cuya majestuosidad estaba a su altura.

Muchos días pasaron hasta que Akbar logró borrar aquellos rasgos poderosos que surgían de su mente en sus horas solitarias. Durante largo tiempo no pudo soportar la visión de las hermosas pieles doradas y blancas, surcadas por las uñas de la noche, y mandó quemar todas las que existían en el recinto del palacio.

* * *

Los recuerdos se borraron. Akbar vio el punto luminoso desaparecer en la lejanía: el sol había muerto y el horizonte se teñía de violeta. Una sacudida de tristeza recorrió su cuerpo. Sintió que aquel momento extraordinario se había perdido para siempre; que todo volvía a la normalidad, a la fatuidad, al protocolo. Dio la vuelta para cruzar la puerta de nuevo y volver a la plaza de la mezquita, donde esperaban los sempiternos soldados con el palanquín que le conduciría a palacio.

Al alzar la vista para volver a admirar por enésima vez el esplendor de aquella puerta, construida para conmemorar una de las muchas victorias de sus pasados años de conquistas y guerras, leyó de nuevo la inscripción que la coronaba: *El mundo es un puente, atraviésalo sin construir en él tu morada*. Pero él había construido muchos palacios y leyendas a lo largo de su vida. Sus biógrafos se aseguraban de magnificar sus hazañas bélicas y avances políticos para conocimiento de la posteridad. Estaba acabando de atravesar el puente de su vida, y aún no había hallado la paz del viajero que camina libre hacia la muerte sin buscar un refugio en este mundo, porque ha hallado en sí mismo su única morada.

Un ruido de maleza pisoteada surgió de la vegetación cercana, y Akbar se volvió al escucharlo. El animal emergió de la lóbrega arboleda que comenzaba al pie de la escalinata, y le miró con fiera mientras empezaba a ascender muy despacio por los primeros escalones. El Emperador quedó petrificado. Su corazón empezó a latir con fuerza y una quemazón desconocida inundó su cara.

Los guardias hacían escolta al otro lado de la puerta; pero desde aquel puesto, lo único que podían ver era la silueta inmóvil del soberano delineada en el horizonte. Akbar intentó llamarles, pero las palabras se ahogaron en su garganta. Las manos desarmadas, apoyadas en el fajín de seda, temblaban como las últimas hojas marchitas de un árbol otoñal. Un sudor extraño comenzó a formarse entre las arrugas de su frente y a resbalar a lo largo de su cara. La fiera subía lentamente, extendiendo sobre los peldaños carmesíes su largo cuerpo atravesado de negros surcos. Los músculos de acero de su lomo se ondulaban con los suaves movimientos de las patas. El hocico arrugado descubría los horribles

colmillos, los ojos refulgían bordeados por negras líneas malévolas, las garras mostraban las puntas de sus afiladas uñas al apoyarlas sobre los peldaños.

Un fuerte crujido procedente de la arboleda rompió el inmenso silencio. El tigre se detuvo y se perdió como una flecha entre la maleza, quizá buscando otra presa más fácil que la que esperaba en lo alto de la escalinata.

Las rodillas del anciano temblaron y se doblaron con el peso de su cuerpo paralizado. Quedó postrado y sudoroso bajo la magnífica puerta que vociferaba, con sus enormes fauces, la audacia y el poder del gran Emperador. Al apresurarse a socorrerle, los guardias contemplaron su rostro desfigurado por el terror.

Aquella fue la tarde en la que el gran emperador Akbar conoció el miedo. Una experiencia de la que jamás los cronistas hablarían en sus interminables y grandilocuentes relatos.

Nuestros colaboradores

Pablo Noreña:

Es licenciado en Derecho por la Universidad de Salamanca y Master en Relaciones Internacionales por la Escuela Diplomática de Madrid. Actualmente trabaja en la Embajada de España en Nueva Delhi y antes, en las Embajadas en Túnez y Oslo. Durante 3 años estuvo contratado como experto en la Oficina de Derechos Humanos del Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid donde participó en las delegaciones españolas en la Unión Europea y Naciones Unidas. También es profesor colaborador en el Instituto Cervantes de Nueva Delhi.

Rosalía Perez

Doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad de Puerto Rico, lectora de español en la Jawaharlal Nehru University, Nueva Delhi (India) al tiempo que colabora con el Instituto Cervantes,

Fernando Wulff Alonso

Licenciado (1977) y Doctor (1982) por la Universidad de Granada, Profesor Ayudante y Becario de Investigación en la misma de 1978 a 1982, Profesor Titular de Historia Antigua de la Universidad de Málaga desde 1982; Catedrático desde 2008. Director del "Grupo de Estudios Historiográficos" financiado por la Dirección General de Universidades de la Junta de Andalucía desde 1985 Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia (Madrid).

Subhro Bandopadhyay

Profesor colaborador del Instituto Cervantes finalista de Sanskriti Awards for literature (el premio de nivel nacional para los jóvenes escritores de India). Recibió la I Beca Internacional Antonio Machado para creación poética (2008). Ha publicado 4 libros de poemas, una novela y una biografía de Pablo Neruda en bengalí director de la revista de poesía Podyocharcha.

Fernando Rubio Mila

Periodista, y colaborador con Instituto de Indología, Madrid, España.

Ipsita Sahu

Investigadora, Centro de arte y estética, JNU

Saket Suman Saurabh

Investigador, CSPILAS, SLL&CS, JNU

Fran Montarraz

Lectora de español en EFLU, Hyderabad, India.

Prabhjot Singh Lotey

Fotógrafo.